274.94 W497
Class Book
General Theological Seminary Library
Chelsea Square, New York

Purchased from the fund bequeathed to the Seminary by
EUGENE AUGUSTUS HOFFMAN, D. D.
DEAN 1879-1902

Der schweizerische Protestantismus im XVIII. Jahrhundert

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/derschweizerisch0001paul

Der schweizerische Protestantismus im XVIII. Jahrhundert

von

Paul Wernle

*

Erster Band

Das reformierte Staatskirchentum und seine Ausläufer
(Pietismus und vernünftige Orthodoxie)

UNION THEOL. SEMINARY
LIBRARY
NEW YORK

1 9 2 3

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen

27494
W497
V.1

74765

Alle Rechte, einschließlich des Uebersetzungsrechtes, vorbehalten.

OLIN THEOL. SEMINARY
LIBRARY
NEW YORK

Druck von H. Laupp jr. Tübingen.

Vorwort.

Mit der Arbeit an diesem Werk, dessen erster Band hiermit der Oeffentlichkeit übergeben wird, ist vor mehr als 10 Jahren begonnen worden, jedoch mit einer völlig anderen Zielsetzung. Es schwebte mir damals der kühne Plan vor, die Geschichte des schweizerischen Protestantismus im 19. Jahrhundert zu schreiben, um damit die geschichtliche Grundlage für das Verständnis der Gegenwart zu legen. Zu dem Ende begann ich mit dem Studium der Kirchengeschichte der Helvetik, die bei uns das Jahrhundert einleitet und deren politische Seite von der schweizerischen Geschichtsforschung bereits in prächtigen Darstellungen verarbeitet ist; ich setzte ein mit der Durcharbeitung der Strickler'schen Aktensammlung aus der Zeit der helvetischen Republik, warf mich dann auf die das Gebiet von Kirche und Schule behandelnden Aktenbände des helvetischen Archivs auf der schweizerischen Landesbibliothek in Bern und bereiste die kantonalen Archive der reformierten oder paritätischen Orte, um überall das kirchliche Material aus diesem Zeitraum zu sammeln. Allein ich hatte den Stoff zur Erforschung der Helvetik in religiöser und kirchlicher Hinsicht noch nicht beisammen, als mir klar wurde, daß mein Einsatzpunkt falsch gewählt war. Die Darstellung einer revolutionären Epoche ohne genaue Kenntnis des ancien régime fällt ins Reich des Unmöglichen und sollte gar nicht versucht werden. Ich mußte daher mit meinem Plan nach rückwärts greifen und für die geistesgeschichtlichen Zusammenhänge in den 3 letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts die Arbeit zu leisten suchen, die für das politische Gebiet im engern Sinn längst geleistet ist.

Meine Aufgabe gliederte sich nun nach drei Richtungen. Es galt, ein klares Bild der Institutionen des reformierten Staatskirchentums vor Ausbruch der Revolution zu zeichnen und unter den geistigen Strömungen zu sondern, was die Revolution vorbereitete: in der Hauptsache die Aufklärungsbewegung — und was sie eher zurückhielt: die religiösen Gegenströmungen. Die erste Teilaufgabe führte zur Erkenntnis, daß eine ganze Reihe der altreformierten Institutionen in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in den Fluß einer Reformbewegung gestellt waren, die sich zwischen die altreformierte Orthodoxie und die sog. Aufklärung hineinschob und als ein eigentümliches Phänomen, von mir „vernünftige Orthodoxie" genannt, gewertet werden will. Sie greift zurück bis an den Beginn des 18. Jahrhunderts und nötigte mich, gleichfalls weiter zurückzugreifen als mein Plan vor-

gesehen hatte. Dieselbe Nötigung ergab sich bei genauerem Studium der Aufklärung auf Schweizerboden; hier konnte ich der Verlockung nicht widerstehen, ihre ersten deutlichen Anfänge in der Schweiz mit in meine Darstellung hineinzubeziehen, d. h. soweit sie sich mir aufdrängten — es wird hier noch viel zu ergänzen sein. Für die religiösen Gegenströmungen dagegen suchte ich durchaus nur am Ende des Jahrhunderts Posto zu fassen und insbesondere den Pietismus in der Schweiz von einer umfassenden Darstellung auszuschließen, weil ältere Arbeiten schweizerischer Kollegen hiezu vorlagen und weil das reiche Quellenmaterial, das mir für die letzten Jahrzehnte des Jahrhunderts zufloß, mir schon mehr als genug Stoff zum Verarbeiten gab.

Als ich eben daran war, meine Arbeit, soweit sie das 18. Jahrhundert betraf, abzuschließen, erhielt ich Kunde, daß die Herrnhuterakten über die Schweiz aus der Zeit Zinzendorfs in Zürich lägen und vor Friedensschluß wahrscheinlich nicht über die Grenze zurückkehren würden. Ich war durch die Freundlichkeit des herrnhutischen Universitätsarchivars schon zuvor zur Einsicht in die Berichte der herrnhutischen Arbeiter in der Schweiz am Ende des Jahrhunderts gelangt und wußte daher, welcher Wert diesen Akten zukomme. Nun war ich in die Lage gesetzt, den ganzen Einzug der Herrnhuter in die Schweiz auf Grund der neuen Berichte darzustellen, eine Versuchung, der ich nicht zu widerstehen vermochte. Gleichzeitig nahm ich in Basel Kenntnis von der damals in einer Privatwohnung aufbewahrten überreichen Korrespondenz aller schweizerischen Pietisten mit Hieronymus Annoni, die zu meinem Erstaunen bis dahin noch keine Verwertung gefunden hatte. Was blieb da anders übrig, als nochmals in der Darstellung weiter rückwärts auszugreifen und an Hand der neuen Quellen, die sich in kurzer Zeit aus der West- und Ostschweiz vermehrten, eine neue zusammenhängende Darstellung des schweizerischen Pietismus zu unternehmen. Sie ist bis zu Zinzendorfs Tod in diesem ersten Band gegeben und erklärt sein Anschwellen zu der mir selber nicht erwünschten Größe.

Eine gewisse Ungleichheit der Arbeit erklärt sich durch diese Erzählung von ihrer Entstehung. Es war nie meine Absicht gewesen, eine exakte fortlaufende Darstellung des ganzen 18. Jahrhunderts zu geben; eine solche hätte weit mehr als meine Kraft erheischt. Den eigentlichen Zweck, die Grundlegung für das 19. Jahrhundert, verlor ich nie aus den Augen; darum sind die letzten Jahrzehnte stets vor den früheren bevorzugt. Aber das für die Geschichte des religiösen Lebens Wichtige und Eigenartige habe ich so gut ich es vermochte in die Darstellung einbezogen, einerlei ob es am Anfang oder am Ende dieses Zeitraums mir begegnete.

Ganz von selbst ist daraus eine Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts erwachsen, vom religiösen Gesichtspunkt aus, jedoch mit Einbeziehung alles Verwandten auf dem Gebiet der Philosophie, der Literatur, der Pädagogik und Politik. Das Kirchliche gibt mehr nur den äußeren Rahmen; das Hauptinteresse liegt bei der Verfolgung der geistigen Strömungen und der Herausarbeitung der führenden Persönlichkeiten, die soviel als möglich selber zum Wort kommen sollten durch Stellen aus ihren Briefen oder durch Referate über ihre Schriften. Mit Aufzählungen von Personennamen und Büchertiteln ist im Grunde ja niemand gedient; konkrete Anschauung zu geben mußte das Hauptbestreben meines Buches sein. Von irgendeiner Tendenz dagegen

weiß ich mich frei; ich ließ mir durch den Stoff die Leitideen darreichen und war nur bemüht, die jeweilen treibenden Kräfte richtig herauszufühlen.

Vielleicht befremdet es beim ersten Blick manchen Leser, daß kirchliche Institutionen und religiöse Ideen von mir so wichtig genommen worden sind. Aber die kleine Schweiz, die im 16. Jahrhundert das Arbeitsfeld zweier Reformatoren war, lehrte noch im 18. Jahrhundert so gewaltig von dieser großen Vergangenheit, daß kaum einer der Führer dieses Zeitraums ohne Kenntnis seiner Religion recht gewürdigt werden kann. Selbst als ein neues diesseitsfrohes Geschlecht heranzuwachsen begann, dem die Religion nicht mehr die Seele seines Lebens bedeutete wie den Vätern, sorgten die alten kirchlichen Institutionen dafür, daß man freundlich oder feindlich zu den religiösen Mächten Stellung nehmen mußte. Wenn unsere landläufige Historie und Literaturgeschichte an den religiösen Faktoren des 18. Jahrhunderts mit vornehmer Geringschätzung vorüberzugehen pflegt, so geschieht das zu ihrem Schaden. Einige der originalsten Persönlichkeiten dieser Epoche lebten sozusagen ausschließlich der Religion, und für das reformierte Schweizervolk als Ganzes bedeutete sie die unverrückbare Grundlage ihres Empfindens und Denkens. Wie vieles von der in unsern Büchern behandelten „Literatur" beschäftigte ein paar Bildungsmenschen für ein paar Stunden oder Tage, während diese Erbauungsschrift eines wunderlichen Pietisten oder jenes altmodische Gesangbuch ein halbes Jahrhundert lang ungezählten einfachen Seelen im Volk tägliche Nahrung bot! Ich komme von der Hoffnung nicht los, daß ich mit dieser Arbeit eine wichtige Lücke in der Kenntnis unserer schweizerischen Vergangenheit ausfülle und damit die künftigen Historiker nötige, ernste Sachen auch ernst zu nehmen, wenn nicht die Fühlung der Geschichtsschreibung mit den Grundkräften der schweizerischen Volksseele ganz verloren gehen soll.

Ich füge diesen allgemeinen Bemerkungen noch ein spezielles Geleitwort für den ersten Band hinzu. Ich habe mir zum Grundsatz gemacht, die deutsche und die welsche Schweiz möglichst gleichmäßig zu behandeln; wo immer die welsche Schweiz kürzer berücksichtigt worden ist, geschah es aus Mangel an zugänglichem Quellenstoff, niemals aus anderen Gründen. Ferner suchte ich nach Kräften Zeugnisse der Laienfrömmigkeit neben der ausgiebigen Pfarrer- und Professorenliteratur heranzuziehen, um so viel als möglich mit der rein theologischen Geschichtsschreibung zu brechen. Ich bin überzeugt, daß in dieser Hinsicht noch mehr geschehen muß; hier mußte ich jedoch damit rechnen, daß zwar der Pietismus seine Laiengeschichte hat, die vernünftige Orthodoxie dagegen größtenteils von den Theologen vertreten wurde. Sofern unsere Laien von der Aufklärung ergriffen wurden, schüttelten sie jede Orthodoxie resolut ab, wie mein zweiter Band sich zu zeigen bemüht. Endlich muß ich betonen, daß ich überall das Wichtige und Charakteristische zu fassen suchte, unter Verzicht auf jegliche Vollständigkeit in der Entdeckung und Benutzung der Quellen. Es wird mich nur freuen, wenn mein Buch an vielen Orten ein neues Graben und Suchen zur Folge haben wird. Auf polemische Auseinandersetzung mit anderen Forschern habe ich verzichtet und Fehler meiner Kollegen stillschweigend korrigiert im klaren Bewußtsein eigener Fehlbarkeit.

Zum Schluß habe ich die angenehme Pflicht, allen den Männern, die mir bei

meiner Arbeit in irgendeiner Weise mit Rat und Tat geholfen haben, meinen verbindlichsten Dank auszusprechen. Ich vermag gar nicht, alle ihre Namen in meinem Gedächtnis festzuhalten und nenne nur solche, die mich durch vielfältigen Aufschluß unterstützt haben: für die Waadt meinen hochverehrten und für sein freundliches Entgegenkommen nicht genug zu rühmenden Kollegen Herrn Prof. Dr. Henri Vuilleumier sowie Herrn Dr. Langie, Vorsteher der Bibliothek der freien Kirche der Waadt; für Genf den Kollegen Eug. Choisy und den verstorbenen Pfarrer Heyer, damaligen Sekretär der Bibliothek der Pfarrer von Genf; für Neuenburg den Kollegen Louis Aubert, Vorsteher der Bibliothek der Pfarrer von Neuenburg; für Bern den verstorbenen Bundesarchivar Herrn Dr. Kaiser, den früheren Staatsarchivar Herrn Prof. Dr. Thürler wie seinen Nachfolger Herrn G. Kurz und mit besonderer Wärme den Kenner aller bernischen Spezialitäten Herrn Dr. Ad. Fluri; für Zürich den Staatsarchivar Herrn Prof. Dr. Nabholz sowie Herrn Altpfarrer Paul Heß, den Besitzer der Korrespondenz des Antistes Heß und verdienten Biographen dieses großen Verwandten; für St. Gallen den verstorbenen Vorsteher der Vadiana Herrn Prof. Dr. Dierauer wie seinen Nachfolger Herrn Dr. Traugott Schieß und Herrn Pfarrer Schelling, den Geschichtsschreiber der St. Galler Kirche; für Schaffhausen den verstorbenen verdienten Kirchenhistoriker Pfarrer Dr. Bächtold und den stets hilfsbereiten Vorsteher der Ministerialbibliothek Herrn Pfarrer Stuckert; für Baselland meinen Freund Herrn Pfarrer Dr. Karl Gauß; für Aarau den Staatsarchivar Herrn Dr. Herzog; für Thurgau Herrn Altpfarrer Schaltegger auf dem Frauenfelder Staatsarchiv; für Appenzell Herrn Pfarrer Juchler in Herisau; für Graubünden Herrn Dekan Truog in Jenaz sowie meinen lieben Freund Herrn Direktor B. Hartmann in Schiers, der mich besonders kräftig mit allem ihm zur Verfügung stehenden Material unterstützte; endlich für mein Basel Herrn Staatsarchivar Dr. August Huber und den verstorbenen Oberbibliothekar, Herrn Dr. Christ. Bernoulli, nicht zu vergessen, den Ordner des Archivs der Christentumsgesellschaft, Herrn Pfarrer Anstein. Von den ehemaligen Studenten, die mir hier in Basel, in Zürich, in St. Gallen, in Schaffhausen, in Chur ihre Arbeitskraft zur Verfügung stellten, stehen die meisten jetzt schon seit Jahren im Pfarramt, einige sind auch gestorben wie Walter Schüle, mein unvergeßlicher junger Freund; ihnen allen sei ebenfalls mein warmer Dank ausgesprochen. Den schweizerischen Förderern meiner Arbeit reihe ich mit ganz besonderem Dank den Namen des Archivars der Brüder-Unität Herrnhut, des Herrn Dr. Joseph Müller, an. Ohne die Hilfe der genannten und ungenannten alten und jungen Kollegen und Freunde wäre mein Werk niemals zustande gekommen; Arbeiten, wie die hier begonnene, übersteigen die Kraft eines einzelnen um ein Bedeutendes und kommen nur durch Unterstützung vieler zum Ziel. Gerne füge ich aber auch einen ganz speziellen Dank für meine Verleger, die Herren Gebrüder Siebeck in Tübingen hinzu, die in diesen schwierigen Zeiten den Druck meines umfangreichen Buches zu unternehmen wagten. Für die Korrektur des Buches spreche ich Herrn Pfarrer Gottlob Schwarz, meinem Freund Dr. Paul Burckhardt und meinem Sohn Hans Wernle meinen herzlichen Dank aus, desgleichen Herrn cand. theol. Karl Schäffeler für die Herstellung der drei Register.

Und nun nimm deinen Lauf, du Sprößling langer Arbeit in guten wie in bösen Stunden! Mein bester Freund, der am treuesten von allen mitgearbeitet hat, ohne den ich niemals geleistet hätte, was ich hier einem weiteren Leserkreis vorlege, sieht dich leider nicht vom Stapel laufen. Seinem Andenken widme ich, ohne ihn zu nennen, diesen ersten Band. Möge sein guter Geist mir helfen, das weiterzuführen und zu vollenden, was ich hier begonnen habe.

Basel, im Mai 1923.

Paul Wernle.

Inhaltsverzeichnis.

1. Hauptabschnitt.

Seite

Das reformierte Staatskirchentum . . . . . 1—90

1. Abschnitt: Nachwirkungen des Mittelalters . . . . . 1—5

Einheit der kirchlich-christlichen Kultur 1. Fortbestand katholischer Kirchenrechte 2. Fortbestand mittelalterlicher Kirchenökonomie 4. Gegensatz zum katholischen Wesen 5.

2. Abschnitt: Der konfessionelle Besitzstand . . . . . 5—7

Konfessionelle Reibungsflächen 5. Bistum Basel 5. Ostschweiz 5. Genf 5. Veltlin 7.

3. Abschnitt: Vielheit der Kirchen und ihre Gliederung . . . . 8—10

Zersplitterung des reformierten Kirchenwesens 8. Politische Gliederung 8. Städte und Länder 8. Gemeine Herrschaften 9. Geistige Einflußzonen 10.

4. Abschnitt: Kantonale Kirchenverfassungen . . . . . 11—21

Welsche Schweiz und deutsche Schweiz 11. Der Landesherr, Rat oder Gemeinde 12. Die Geistlichkeit 13. Synodalwesen, verschiedene Typen 13. Welsche Schweiz 13. Landkantone 14. Städtekantone der deutschen Schweiz; Bern und Basel 14. Zürich, Schaffhausen, St. Gallen 15. Traktanden der Synode, Personalzensur 15. Gravamina 16. Formen und Zeremonien der Synoden 17. Synodalpredigt 17. Geistige Bedeutung 18. Der Kirchenrat: Seine Funktionen 19. Der Antistes 20.

5. Abschnitt: Ueberkantonale Verbindungen . . . . . 21—29

Verkehr der Kirchenvorsteher 21. Kantonale Abgrenzung der Pfarrer 21. Die evangelische Tagsatzung 22. Der Bettag 22. Schlichtung konfessioneller Streitsachen 23. Glarus 23. Fall Schmiedlin 23. Thurgau und Rheintal 24. Unterstützung der Glaubensgenossen im Ausland 24. Evang. Predigerseminar in Lausanne 27. Kantonale Liebestätigkeit für das Ausland 28.

6. Abschnitt: Die evangel. Geistlichkeit und ihre theolog. Ausbildung 30—37

Zudrang zu den geistlichen Stellen 30. Vorbildung zu Stadt und Land 30. Theologische Hochschulen: Basel 31. Schaffhausen, St. Gallen, Zürich 32. Bern 34. Welsche Schweiz: Lausanne 35. Genf, Neuenburg 35. Theologischer Schulbetrieb, Unterstützung ärmerer Theologiestudenten 36.

7. Abschnitt: Der Eintritt ins praktische Amt . . . . . 37—41

Ordination und Gelübde 37. Formula Consensus, Rückkehr zum Einfachen 38. Vikariatswesen und Möglichkeit provisorischer Beschäftigung 39.

Seite

8. Abschnitt: Das Pfarrwahlwesen . . . . . 41—49

Das Gemeindepfarrwahlrecht in den Landschaften, in den Städtekantonen 41. Pfarrwahl durch den Rat: St. Gallen, Schaffhausen, Basel, Zürich 43. Bern, das deutsche Gebiet 44. Genf und Neuenburg, Waadt 46. Das Praktizieren und der Kampf dagegen 46. Besoldungsverhältnisse 47. Versuche der Pfrundverbesserung 48.

9. Abschnitt: Ordnung des Gottesdienstes . . . . . 49—57

Das gottesdienstliche Programm 49. Fest- und Kommunionstage 51. Liturgien, Verhältnis der Typen, Entwicklung der Agenden 53. Sprache und Geist 54. Gesangbuch, der Lobwasserische Psalter 55. Die alten Psalmen und Lieder 55.

10. Abschnitt: Der Katechismus . . . . . 57—60

Die offiziellen Katechismen 57. Die Sonntagskinderlehren 58. Admission, Kinderlehrpflicht der Admittierten 58.

11. Abschnitt: Schule und Schulmeister . . . . . 60—63

12. Abschnitt: Sakramente und Kasualien . . . . . 63—67

Taufe und Abendmahl 63. Andere kirchliche Handlungen, Verflechtung des Kirchlichen mit dem Bürgerlichen 65. Die Gefangenen und das Abendmahl 66.

13. Abschnitt: Kirche und Armenpflege . . . . . 67—71

Staatliche Armenpflege: in den Hauptorten, auf der Landschaft 67. Kirche und Armenpflege, Spitäler und Waisenhäuser 69.

14. Abschnitt: Seelsorge . . . . . 71—73

Privatbeichte, Krankenbesuche, Hausbesuche 72.

15. Abschnitt: Kirchlichkeit auf Staatsbefehl . . . . . 73—77

Der Staat als Wächter der kirchlichen Sitte 73. Kirchenordnung für die Basler Landschaft 74. Sittenmandate in der übrigen Schweiz 76.

16. Abschnitt: Kirchenzucht und Strafwesen . . . . . 77—87

Das Zürcher Ehegericht und die Stillstände, Bern 77. Basel und die Bänne, St. Gallen, die Consistoires der welschen Schweiz: Genf 78. Neuenburg, die Sittengerichte in den Landkantonen 79. Qualität der Sittenrichter 80. Materie der Sittengerichte 81. Vermischung geistlicher und weltlicher Strafurteile 82. Die Zensur der Pfarrer, Bücherzensur, die weltliche Strafjustiz 85. Der letzte evangelische Hexenprozeß 86.

17. Abschnitt: Kirchliche Visitationen . . . . . 87—90

Zürcher Typus, Bern. Genf, Schaffhausen, Basel 87. Die Kirchenvisitation auf der Basler Landschaft 89.

2. Hauptabschnitt.

Der alt-reformierte Geist . . . . . 90—111

Die Orthodoxie der Konsensusformel 90. Der orthodoxe Intellektualismus und Dogmatismus 91. Die altreformierte Frömmigkeit und ihre Quellen, Bibelchristentum 91. Reformatorisches Bibelverständnis 93. Fehlen der Apologetik und allgemeinen Grundlegung 93. Das Gesetz Gottes, die sittliche Voraussetzung der Religion 94. Sündenerkenntnis 95. Uebertreibungen der Sündensprache 95. Künstliche Begründung des Sündenbewußtseins 96. Der evangelische Glaube 97. Der Glaubensinhalt, das apostolische Symbol und seine dogmatische Ausdeutung 98. Der Gnadengedanke 101. Das Gesetz

Seite

als bleibende Norm 101. Stellung zur Mystik 102. Das Sakrament 102. Das Gebet 103. Die christlichen Tugenden 104. Welt und Himmel 105.

Verschiedene Stufen der alten Frömmigkeit: der Volksaberglaube 106. Natürlicher Vorsehungs- und Vergeltungsglaube 107. Kirchlichkeit aus Gewohnheit 108. Evangelische Frömmigkeit 109.

Staatskirchlicher Universalismus und persönlicher Glaube 109. Begründung des reformatorischen Universalismus 109. Vom Universalismus zum Staatskirchentum 110. Innere Widersprüche 111.

3. Hauptabschnitt.

Der Ausgang des alt-reformierten Christentums

I. Der Pietismus . . . . . 111—468

Der Gegensatz innerhalb des alten Christentums 111. Innere und äußere Gründe der Entstehung 112.

1. Abschnitt: Das Täufertum im 18. Jahrhundert . . . . . 113—121

Der Gegensatz zum Staatskirchentum, Täuferverfolgung 113. Innere Geschichte 115. Das Ammansche Schisma 116. Täuferasyle im Ausland 117. Die Täufer im Neuenburgischen, im Bistum Basel 118. Einfluß auf den Pietismus? 121.

2. Abschnitt: Versuch einer pietistischen Kirchenreform und sein Scheitern . . . . . 121—139

Zusammenhang mit dem deutschen kirchlichen Pietismus 122. Die jungen Berner Pietistenpfarrer 122. Extravaganzen, Samuel König und der Beginn des Kampfes 123. Der Berner Pietistenprozeß und die Forderung des Assoziationseides 125. Beat Ludwig v. Muralt und die „*Lettres sur les Anglais et les Français*“ 126. Muralts Bruch mit dem Kirchentum 128. Schicksal der verbannten Berner Pietisten 128. Die Zurückgebliebenen, Ansatz zur Kirchenreform 129. Der Anfang des Pietismus in Zürich 130. Neue Gärung um die Jahrhundertwende 131. Hans Kaspar Escher und der Zürcher Reformversuch 132. Die jungen Zürcher in Marburg und ihr Vorstoß 134. Hans Jak. Ulrich, der Prediger 135. Die ersten St. Galler Pietisten 136. Christof Stähelin ein kirchlicher Pietist 136. Allgemeine Ausdehnung und Bekämpfung des Pietismus in der Ostschweiz 137. Die jungen Pietistenpfarrer in Schaffhausen; Hurter und das Waisenhaus 138.

3. Abschnitt: Auftreten des kirchenfeindlichen Pietismus; die welsche Schweiz . . . . . 139—178

Einflüsse des deutschen radikalen Pietismus auf die Schweiz 140. Französische Einflüsse 141.

François Magny in Vevey 142. Anfänge des Pietismus in Genf 143. Die Cevennenpropheten auf Schweizerboden 144. Antoine Guy 144. Jean Jacques Donadille 146. Cordier 147. Maßregeln von Staat und Kirche in Genf 148. Genferische Prophetinnen 149. Marie Huber 150. Einfluß der Antoinette Bourignon; die de Penthaz in Yverdon 151. Die Mystik der Frau von Guyon 153. Briefwechsel der Guyon mit den Schweizern 154. François Magnys Ablehnung der Cevennenprophetie 155. Magnys Kreis in Genf 157. Jeanne Bonnet, die Genfer Prophetin 158. Stimmung im Kreise der Inspirierten 159. Zusammenstoß mit dem deutschen Inspirierten Rock 161. Muralt als literarischer Vertreter der Inspiration: „*L'instinkt divin*“ 162. „*Lettres fanatiques*“ 163. Crinsoz de Bionnens und die Apokalyptik 164. Ausgang Muralts und seines Kreises 165. Die *Fables nouvelles* 165. Der Ausgang François Magnys 167. Wandlungen welscher Pietisten, Weg zur Mystik, Gabriel v. Wattenwyl 168. de Treytorrens

Seite

169. Jean François Monod 170. De Marsay als Seelenführer der welschen Pietisten 171. Letzte Reste des Separatismus in der Waadt 172. Neuenburg als Pietistenasyl 173. Neuenburgische Pietisten 175. Prof. Louis Bourguet 177. Letzte Ausläufer des Pietismus in der welschen Schweiz. Der Methodist de la Fléchère; der Mystiker Dutoit 178.

4. Abschnitt: Der radikale Pietismus auf deutsch-schweizerischem Boden . . . . . 178—201

Selbständige Wandlungen: Margret Zerleeder. Joh. Heinr. Müslin 179. Joh. Tennhardts Weckruf und sein Echo auf Schweizerboden 180. Die deutsche Inspirationsbewegung 182. Erste Kunde davon in der Schweiz 183. Der Toggenburger Giezendanner und seine Inspiration 185. Widerstand dagegen in Schaffhausen und St. Gallen 185. Zürichs Vorgehen gegen Giezendanner und seinen Anhang 187. Spätere Schicksale des Toggenburger Propheten 189. Die ersten deutschen Inspirierten in der Schweiz: Gruber und Gleim 190. Absetzung der 6 Schaffhauser Pietistenpfarrer 191. Pietistenverfolgung in Zürich und Winterthur 192. Schicksale der Verbannten, J. J. Schultheß, Heinr. Bodmer, Ratgeb 194. Erste pietistische Wirren in Basel 196. Der Inspirierte Gmelin und sein Anhang 197. Hans Martin von Pratteln 197. Gegenmaßregeln von Kirche und Staat auf der Landschaft 198. Verfolgung der Separatisten in der Stadt 199.

5. Abschnitt: Die spätere Geschichte des Pietismus in der deutschen Schweiz. Die Arbeit der deutschen Inspirierten . . . . . 201—210

Schweizer in den deutschen Inspirationsgemeinden 201. Die Schweizerreisen Rocks 201. Erste Reise 1719—1720 203. Zweite Reise 1727 204. Dritte 1736 205. Vierte 1738 206. Fünfte 1741 207. Rocks letzte Lebensjahre 207. Reisen der Inspirierten nach Rocks Tod 208. Zur Charakteristik des radikalen Pietismus in der Schweiz 209.

6. Abschnitt: Der Pietismus in den einzelnen Schweizer Orten . . 211—356

1. Kapitel: Der Schaffhausische Pietismus . . . . . 211—222

Die Freundschaft der Schaffhauser mit den Inspirierten 211. Joh. Konrad Ziegler 212. Basler Pietisten auf Schaffhauserboden 214. Salomon Peyer und die Verfolgung zu Stadt und Land 216. Kirchlicher Pietismus; die beiden Pfarrer Meyer 218. Der Ausgang des Separatismus auf der Schaffhauser Landschaft 219. Die Pietisten in Stein 219. Hanhart, der Pietist von Dießenhofen 221.

2. Kapitel: Der Pietismus in der Ostschweiz . . . . . 222—246

Der Kampf um die Privatzusammenkünfte in St. Gallen 222. Heinrich Stähelin und Dav. Ant. Zollikofer, 2 Vertreter des kirchlichen Pietismus 224. Der radikale Pietismus in St. Gallen 225. Der Fall Abbt 227. Die Durchsetzung der Privatzusammenkünfte durch die kirchliche Partei 227. Letzte Regungen des radikalen Pietismus in St. Gallen 229. Der Pietismus im Appenzellerland 231. Die Konventikel 232. Die gefährlichen Bücher 232. Der Pietismus im Toggenburg; im Rheintal 234. Pietismus in Graubünden. Pfarrer Daniel Willi, der Böhmist 235. Das Rätselbüchlein 236. Der Kampf auf der Synode 239. Wer hat gesiegt? 240. Willi, Pfarrer in Chur 242. Kaufmann Zapf, ein pietistischer Laie 243. Allgemeine Verbreitung des Pietismus in Graubünden; Einfluß von Halle 244.

3. Kapitel: Der Pietismus im Zürichbiet . . . . . 246—254

Der Fall Grob in Bischofszell 246. Radikale Pietisten in Zürich: Der Fabrikant Schultheß und sein Freundeskreis 247. Ratsherr Ott, Beat Holzhalb der Exitheologe 249. Kirchlicher Pietismus in Zürich:

Seite

Die Pfarrer Füßli und Ulrich 251. Pietismus und Separatismus auf der Zürcher Landschaft 252.

4. Kapitel: Der Berner Pietismus . . . . . 254—325

Sam. Lutz im Rahmen des Berner Kirchensystems 254. Der homo religiosus 255. Die Bekehrung 256. Der Einfluß Luthers 256. Der asketisch-mystische Einschlag 258. Die große Hoffnung 259. Lutz als Pfarrer in Yverdon 260. Auswärtige Gastpredigten 262. Der Kritiker des Pietismus 265. Lutz als Pfarrer in Amsoldingen; Ruf nach der zweiten Reformation 267. Apokalyptische Hochspannung und Ernüchterung 269. Amsoldingen als pietistisches Zentrum 271. Der Apostel des Oberlandes und des Emmentals 273. Kampf mit den Dämonen 274. Das „schweizerische Kanaan" 275. „Die neue Welt" 276. „Die Lämmerweide" 277. Ruf nach Dießbach, Lutz und die Inspirierten 279. Letzte Reisen und Lebensausgang 280. Die Pfingstpredigt als Testament 281. Samuel Königs Ernüchterung 282. Rückkehr nach Bern und Konflikte mit den Behörden 283. Die Predigtweise Samuel Königs 285. Berner Pfarrer, die an der Kirche irre werden 286. Pietistische Pfarrer in der Berner Kirche, das Oberland 287. Der Aargau, Joh. Ernst 288. Franz Ludw. Sprüngli 289. Joh. Meyers Historie einiger Wiedergeborener aus der Schweiz 290. Wildermett in Biel, Hortin in Bern 290. Abraham Kyburz, ein enfant terrible 291. Laienerweckungen; die Zeit der ersten Reisen der Inspirierten 292. Aeschi und das Stineli Kratzer 293. Die Schwärmer von Boltigen 295. Jakob Lörtscher und das Chorgericht von Frutigen 296. Erweckungen in Bolligen, Thurnen usw. 297. Dippel und der Bärentanz; das Emmental als Herd der Erweckung 298. Christen Huber, der heilige von Guttannen 299. Kindererweckung in Guttannen 301. Das Verhältnis der Berner zu den deutschen Inspirierten 303. Gegenmaßregeln der Bernischen Behörden 303. Neue Erweckungen und neue Verfolgung 305. Die Kindererweckung von Bolligen und Habstetten 305; Bekehrung und erste Kämpfe des Dav. Tschanz auf dem Heimberg 306. Der letzte Besuch Rocks 306; Uli Danner von Eriswil 307. Das Pietistengritli von Ringgenberg; Antimilitaristischer Pietismus 308. Chirurg Jak. Kopp und die Erweckung in Wiedlisbach 309.

Der Pietismus in den kleinen Städten. Aarau. Burgdorf, Georg Philipp Valloton 310. Frau Zerleeder als Mittelpunkt der Berner Laien. „Die glückselige Freiheit" 313. Joh. Heinr. Müslin, der Freund de Marsays und Tersteegens 314. Konventikel in Weibels Haus 317. Der Ausgang des Berner Pietismus; die Brüggler Sekte 318. Die Heimberger Bruderschaft im Oberland 319. Die Heimberger Theologie 321. Aus der Praxis der Heimberger 324.

5. Kapitel: Der Basler Pietismus . . . . . 325—356

Hieronymus Annoni 326. Der Hauslehrer auf Schloß Girsberg und seine Bekehrung 326. Erste Konflikte mit kirchlichen Behörden 327. Annoni als Vikar in Sissach 328. Zweiter Aufenthalt auf Schloß Girsberg 328. Die Zeit der großen Reisen 329. Annonis Heirat; Lukas Falkeysen, ein Basler *enfant terrible* 331. Eintritt ins Pfarramt zu Waldenburg 332. Erfahrungen mit den Erweckten 334. Innere Kämpfe 335. Annoni Pfarrer in Muttenz. Einfluß auf Basel 336. Die „Gesellschaft guter Freunde" 337. Die Annonianer auf der Landschaft 338. Annoni als Reichgottesmann 339. Der Dichter Annoni 340. Pietistische Kollegen Annonis im Baselbiet; Hier. Burckhardt und die Erweckung in Benken 341. Evangelischer Pietismus, Cand. Leonh. Ryhiner und Pfarrer Eman. Ryhiner 342. Eine Erweckung unter den Basler Studenten 343. Basler Laienpietismus, Luk. Hattet und die Hugo; die Sarasin und der Wunderarzt Valloton 344. Die Familie Brenner 345. Separatist Riggenbacher von Zeglingen und sein Anhang 346. Jean Mainfaits Schicksale 347. Andere fremde Separatisten in Basel, die vertriebenen Luzerner 348. Separatisten in Basel-

Seite

Stadt 349. Offener Ausbruch des Separatismus und Prozeß 349. Professor Beck und Bader Miville 351. Georg Cerf auf die Galeeren 352. Kritische Stimmen zur Separatistenverfolgung 353. Der dreifache Ausgang des Basler Pietismus 354.

7. Abschnitt: Der Einzug der Herrnhuter in die Schweiz . . . . 356—468

Kirchengeschichtliche Stellung der Herrnhuter, allmähliche Ausbildung der herrnhutischen Eigenart 356.

1. Kapitel: Vorgeschichte . . . . . 358—371

Der Zürcher Joh. Georg Heitz und die Gründung Herrnhuts 358. Die Freundschaft Zinzendorfs mit Friedr. v. Wattenwyl 359. Nikolas v. Wattenwyl 361. Briefwechsel des Samuel Lutz mit Zinzendorf 362. Hans Heinr. Schultheß als Korrespondent Zinzendorfs 366. Zinzendorfs Besuch in Zürich und das Ende der Freundschaft 368. Die Anfänge der Freundschaft mit Hieron. Annoni 370. Schweizer in Herrnhut und Herrnhuter in der Schweiz 370.

2. Kapitel: Zeit der Gründungen . . . . . 371—392

Herrnhag und die Beziehungen zu den Reformierten 371. Biefers Eroberungszug, Basel 372. Die Anfänge in Schaffhausen, Krause und Piper, Biefer in Stein 374. Zürich und die Ostschweiz lehnen ab 376. Biefer in Bern, in Dießbach 376, Besuch in Genf 377. Ergebnisse Biefers 378. Zinzendorf in Montmirail, Dießbach und Bern 378. Zinzendorf in Basel, in Schaffhausen 380. Widerstände nach des Grafen Weggang, Cossart als Arbeiter in Bern 381. Stein im Zeichen des Konventikelverbots 382. Schwere Niederlage der Herrnhuter in Schaffhausen 383. Beginn der inneren Konflikte in Basel 384. Die Entstehung der Aarauer Sozietät 385. Zinzendorfs Reise nach Genf 386. Zinzendorfs zweiter Besuch in Basel 387. Streifzüge der Begleiter Zinzendorfs in der Schweiz. Das Bernbiet, Zürich und Winterthur 388. St. Gallen 389. Die Katastrophe in Stein 391.

3. Kapitel: Die Krisis . . . . . 392—409

Beginn der Sichtungszeit, Reibungen der Schweizer mit Herrnhag 392. De Marsays Gegenarbeit in der welschen Schweiz 394. Die Freundschaftsprobe für Samuel Lutz 395. Frau Zerleeder und Samuel König 397. Die Basler Krisis bis zur Spaltung 398. Annoni als Gegner der Herrnhuter 400. Beat Holzhalb ein rabiater Feind 402. Gegner und schwankende Freunde in Schaffhausen 403. Heinr. Stähelin, der orthodoxe St. Galler Feind 405. Ausnahmen: Pfarrer Ernst in Aarau als Herrnhuterfreund 405. Daniel Willi und die ersten Freunde in Graubünden 406.

4. Kapitel: Bewährung und Befestigung . . . . . 409—440

Gegenmaßregeln der schweizerischen Staatskirchen 409. Der Spott der Aufklärer 410. Fortgesetzte Arbeit der herrnhutischen Emissäre in der Schweiz 410.

Geschichte der einzelnen Sozietäten: Montmirail 413. Beziehungen zur neuenburgischen Geistlichkeit 414. Die Genfer Sozietät 416. Versuche in der Waadt, James Hutton in Lausanne 418. Die Basler Sozietät, eine zweite Krisis 419. Innere Festigung unter Georg Wallis 420. Anfänge der brüderischen Arbeit auf der Basler Landschaft 421. Zinzendorfs letzter Basler Besuch 422. James Hutton in Basel 423. Die Berner Sozietät 425. Versuche im Berner Oberland 426. Aarau ein Herrnhuter Juwel 427. Langenthal und Lenzburg 428. Anfänge am Hallwylersee 429. Die Zürcher Sozietät 430. Erste Ansätze am Zürichsee und in Winterthur 432. Niedergang der Sozietät in Stein 432. Die neue Sozietät in Schaffhausen 433. Zerstreute Versuche in der Ostschweiz 433. Graubünden, Chur 434. Der Anhang in der Graubündner Geistlichkeit 435. Freunde in der Laien-

schaft, Adel 436. Beginn der Verfolgung in Graubünden 438. Erste Kämpfe auf dem Bundestag und der Synode 438. Ergebnis 440. Seite

8. Abschnitt: Der bleibende Ertrag des schweizerischen Pietismus . 441—468

Privatversammlungen 441. Hübners biblische Geschichten 441. Die Herrnhuter 442. Erbauungsbücher und Gebetbücher 443. Das geistliche Lied. Erste Anfänge, Uebergangsstufen. St. Galler Seelenmusik und die Zürcher Seelenlust 446. Der Freylinghausen und sein Erfolg, Berner Gesangbuch 448. Schaffhausen, das Gesangbuch der Inspirierten 449; J. R. Zieglers singender Christ 449. Das Steinersche Gesangbuch 450. Bachofens musikalisches Halleluja 451. Deggeller und das Schaffhauser Gesangbuch 452. Steinersches Gesangbuch 2. Teil 453. St. Gallen, Casp. Zollikofers Gebetsmusik 453. Die Sammlung von J. J. Ott 454. Basel, Annonis Christenschatz 455. Das christliche Gesangbuch von Basel 455. Thommens Musikalischer Christenschatz 456. Wildermetts Liederbüchlein 457. Das St. Galler „Geistliche Lob-Opfer" 457. Joh. Schmidlins „Singendes und spielendes Vergnügen reiner Andacht" 457. Schweizerische Bedeutung des Bachofen und Schmidlin 459. Zürcher Nachlese, die Sammlung von 1753 460. Uebersetzung deutscher Lieder ins Französische 461. Das französische St. Galler Gesangbuch von 1771 461. Praktisches Christentum, Waisenhäuser 461. Pädagogische Gründungen des Pietismus, Haldenstein 462. Herrnhutische Anstalten, Montmirail 463. Mission und Missionsinteresse 463. Judenmission 466.

4. Hauptabschnitt.

Der Ausgang des alt-reformierten Christentums

II. Die vernünftige Orthodoxie . . . . . 468—565

1. Abschnitt: Die vernünftige Orthodoxie als Gesamterscheinung . 468—481

Die Orthodoxie in der Sackgasse 465. Die Aufgabe der Reduktion 469. Unterschied von der reformatorischen Vereinfachung 469. Altes und Neues, die Theologie des Uebergangs 469. Der französische Einfluß. Französische Bibelwerke, Martinbibel, Le Clerc. Beausobre und L'Enfant, Saurin, katholische Einflüsse 470, Einfluß Englands. Englische Apologetik. Englische Bibelwerke 472. Die englische Predigt, Tillotson 474. Die Londoner Gesellschaft zur Beförderung christlicher Erkenntnis. *Ecoles de charité* 474. Der anglikanische Gottesdienst und die welsche Schweiz 476. Union 477. Deutsche Beziehungen, Lutherische vernünftige Orthodoxie, Uebergang zur deutschen Aufklärungstheologie 478. Persönliche Beziehungen von Schweizern zu Deutschen 478. Trennung der deutsch-schweizerischen von der welschen Theologie 480.

2. Abschnitt: die wichtigsten schweizerischen Vertreter . . . . . 481—565

1. Kapitel: Die welsche Schweiz . . . . . 481—522

Neuenburg, J. Fr. Osterwald 481. Der Fall F. O. Petitpierre 483. Rousseau und die Neuenburger Kirche 486. Neuenburger Prediger vom Ende des 18. Jahrhunderts 487. Fr. L. Petitpierre 488. H. D. Chaillet 489. Predigten Chaillets in Colombier 490. Predigten Chaillets in Neuchâtel 492. Chaillets Vorlesung und Katechismus 493. Genf, der jüngere Turrettini 494. Jaques Vernet 496. Claparède als Professor 498. Abgrenzung nach links: de Roche und Marie Huber 498. Artikel Genève in Encyclop. 499. Streit um Rousseau 501. Die Genfer Moralpredigt. Amédée Lullin 502. Jacob Vernes 505. Claparède als Prediger 506. Pierre Mouchon 507. Theologie der Waadt, Kampf mit der Berner Orthodoxie 511. Alexandre César Chavannes 514. Sam. Louis Secrétan 515. Allgemeine Richtung der theologischen

Seite

Studien in der Westschweiz, Chavannes und Duvoisin als theologische Ratgeber 518. Evangelische Ueberreste, die Vorschrift der Ordonnanzen Duvoisin gegen die Moralpredigt 519. Gabriel Carrard, Fréd. Bugnion, Franc. Jac. Durand 520. Moderne Prediger, Levade 521. Louis de Bons und der Römerbrief 521.

2. Kapitel: Die vernünftige Orthodoxie in der deutschen Schweiz . . 522—565

Basel, Samuel Werenfels 522. Joh. Ludw. Frey und der Fall Wettstein 524. Jak. Christ. Beck 526. Die Basler Kirche am Ende des Jahrhunderts Antistes Em. Merian 528. Der Umschwung in Zürich. Antistes Joh. Conr. Wirz 530. J. J. Zimmermann als Bahnbrecher 533. J. J. Breitinger 537. Die Zürcher Theologenschule, ältere und jüngere Kräfte 538. Joh. Toblers Jugendschriften, Moderne Asketik 539. Die Aggressiven: Felix Heß und Lavater 541. Das neue Predigtprogramm von Felix Heß 542. Für und wider die jungen Zürcher Theologen 544. Der Antistes J. R. Ulrich 544. Joh. Tobler 547, Uebergang zur Aufklärung. Felix Herder 551. Ergebnis 552. Berner Theologie. Pfarrer Jak. Friedr. Stapfer 552. Professor Joh. Stapfer 554. Die Orthodoxie des Berner Kirchenkonvents 556. Freisinnige Ausnahmen: Joh. Georg Altmann. Joh. Rud. Risold 557. Schaffhausen: Ein Herrnhutischer Dekan, Joh. Heinr. Oschwald 558. Schaffhauser Freisinn, Melch. Habicht 559. Joh. Jak. Altdorfer 560. St. Gallen, Dekan Heinr. Stähelin. Peter Stähelin 561. Moderne St. Galler im Ausland, Prof. J. Wegelin 562. Georg Joach. Zollikofer 563. Gesamtübersicht, die evangelischen Landschaften 564.

3. Abschnitt: Die Reform der kirchlichen Institutionen . . . . . 566—657

1. Kapitel: Die neuen Bibelübersetzungen . . . . . 566—581

Welsche Schweiz, die Bibel Ostervalds, *Arguments et Réflexions* 566. Deutsche Schweiz, Stillstand 567. Der Basler Simon Grynäus als Bibelübersetzer 568. Die Zürcher Gelehrtenbibel von 1772 569. Das angehängte biblische Realwörterbuch 569. Einmischung der übrigen Schweiz, Kampf mit Bern 571. Die friedliche Beilegung des Streits auf der Zürcher Synode 575. Der Zürcher Nachbericht 578. Friedensschluß nach außen 579.

2. Kapitel: Reform der Liturgie . . . . . 581—593

Welsche Schweiz, Neuenburg 581. Genf 582. Die Waadt 583. Fortgang der Liturgiereform in Genf 584. Genfer Liturgie am Ende des Jahrhunderts 585. Fortgang der Liturgiereform in Neuenburg 586. Deutsche Schweiz, Schaffhausen und St. Gallen 587. Basel, Biel, Pfarrer Wildermett 587. Bern 588. Zürich 589. Stellung der Ostschweiz zur Liturgiereform 591, Liturgiereform in St. Gallen, Basel und Schaffhausen 592. Die Zürcher Liturgie am Ende des Jahrhunderts 592.

3. Kapitel: Reform des Gesangbuchs . . . . . 594—631

Welsche Schweiz, der Conrartsche Psalter 594. Französische Festlieder, Ben. Pictet 595. Deutsche Schweiz. Der Kampf gegen den Lobwasserschen Psalter 595. Die Verbesserungsversuche des 18. Jahrhunderts 596. Zur Charakteristik der verschiedenen neuen Psalmen 598. Erfolge der Psalmenreform, Lobwassers Sturz, Sprengs Mißerfolg in Basel 599. Bern, der Stapfersche Psalter 600. Zürich, das neue Gesangbuch 600. St. Gallen, Basel Antistes Merian 601. Die Arbeit am Festlied 601. Basler Gesangbuchskämpfe, Annoni und Spreng 602. Charakteristik der Sprengschen geistlichen Dichtung 603. Das neue Berner Gesangbuch aus der Mitte des Jahrhunderts, J. R. Keller und Professor Spreng 605. Wildermetts Bieler Gesangbuch 606. St. Gallen, Das geistliche Lobopfer 606. Zürich, J. R. Zieglers verbesserte Festlieder 607.

Seite

Die Schweiz und der deutsche Einfluß. Gellerts geistliche Lieder 609. Klopstocks geistliche Lyrik 612. Klopstock und Gellert als Gesangbuchreformer 613. Deutsche radikale Gesangbuchreform 614. Zur Charakteristik der neuen Gesangbücher 615. Uebergangsformen in der Schweiz. Lavater 615. Antistes Merians Reform der Festlieder 618. Das Stapfersche Berner Gesangbuch 619. Das Basler Reformgesangbuch des Antistes Merian 621. Das neue Zürcher Gesangbuch 623. Das St. Galler Gesangbuch 626. Das Basler Gesangbuch von 1809 628. Der gemeinsame Grundstock der Reformgesangbücher 629. Versuch eines schweizerischen Gesangbuchs 630. Neue Gesangbücher in Graubünden 631.

4. Kapitel: Katechismusreform . . . . . 632—656

Welsche Schweiz, Der Katechismus Ostervalds 632. Revisionen des Ostervaldschen Katechismus, G. Polier und die Waadt 634. Genf, die Katechismen von Professor Vernet 635, Katechismen von Pfarrer Vernes 637. J. Ant. Roustans Catéchisme raisonné 638. Der offizielle Genfer Katechismus 640. Die Waadt, der Katechismus Elie Bertrands 641. Louis de Bons Cours de Religion 642. Widerstand gegen die neuen Katechismen 643. Deutsche Schweiz, das zähe Beharren 643. Basler Reformversuche, Becks und Herzogs „Einleitung" und der Entscheid des Generalkapitels 644. Stückelbergers „Entwurf" 644. Der Katechismus von Andr. La Roche 645. Ein Reformversuch vor Jahrhundertschluß 645. Berner Ergänzungskatechismen, Joh. Ganting. Siegfrieds „Anfänge der christlichen Lehre" 646. Die Katechismusfrage vor dem Berner Konvent 647. Inoffizielle Berner Katechismen, Joh. Fr. Stapfer „Anweisung zur christlichen Religion" 648. Gabr. Hürners: Religionsunterricht für Kinder 649. J. R. Kyburz: Religionskatechismus für das Volk 651. Dav. Müslins Religionsunterricht 652. Schaffhausen, Beharren beim Heidelberger 653. Zürich, Angriffe auf den Zürcher Katechismus 654. Verteidiger 655. Ein Katechismusstreit im Appenzellerland. Das Schießsche Lehrbüchlein 655. Wildermetts Bieler Katechismus 656.

Abkürzungen.

AKVBas	= Acten der Kirchen-Visitation von Basel
AKVZ	= Acten der Kirchen-Visitation von Zürich
APuSBas	= Acten der Praeliminar- und Spezial-Capitel von Basel
BG	= Brüdergemeine
BächtoldVorsteher	= C. A. Bächtold, Die Vorsteher der Schaffhauser Kirche
BaltischweilerInst	= W. Baltischweiler, Die Institutionen der evangelisch reformierten Landeskirche des Kantons Zürich in ihrer geschichtlichen Entwicklung 1905
BFEL	= Bibliothèque de la Faculté de Théologie de l'Eglise évangélique libre du Canton de Vaud
BlöschSchwRefK	= E. Blösch, Geschichte der Schweizerisch Reformierten Kirchen 1898/99
CAnn	= Correspondenz Annoni
ChArBas	= Archiv der Christentumsgesellschaft Basel
CHeß	= Correspondenz J. J. Heß Antistes (Staatsarchiv Zürich)
CMer	= Correspondenz Emanuel Merian
ChOB	= Berner Chorgerichts-Ordnung
DG	= Deutsche Gesellschaft zur Beförderung christlicher Wahrheit und Gottseligkeit (Christentumsgesellschaft)
DNB	= dictionary of national biography
EA	= Eidgenössische Abschiede
GemGes	= Gesellschaft des Guten und Gemeinnützigen in Basel
HArBe	= Helvetisches Archiv Bern
HadornPiet	= W. Hadorn, Geschichte des Pietismus in den schweizerischen reformierten Kirchen 1901
JBas	= Basler Jahrbuch
KuPAStG	= Kirchen- und Predigtamtsacten St. Gallen
LArZ	= Lavater-Archiv Zürich
LutzExch	= Sam. Lutz, Excerpte aus seinen Briefen, in Herrnhut
LutzStr	= Sam. Lutz, Ein wohlriechender Strauß von schönen und gesunden Himmelsblumen
MRKBe	= Manuale der Religions-Kammer Bern
MinBSch	= Ministerial-Bibliothek Schaffhausen
MüllN	= Nachlaß von Joh. Georg Müller
PCHeß	= Privatkorrespondenz des Antistes J. J. Heß (im Besitz von Altpfarrer P. Heß)
RMBe	= Ratsmanuale Bern
RPrBas	= Ratsprotokolle Basel
RPrZ	= Ratsprotokolle Zürich
SAApp	= Synodal-Acten von Appenzell
SAGl	= Synodal-Acten von Glarus
SAH	= Sammlung amtliche, der Acten aus der Zeit der Helvetischen Republik, ed. J. Strickler 1886–1905.
SAR	= Raetische Synodal-Acten
SAStG	= Synodal-Acten von St. Gallen
SATogg	= Synodal-Acten von Toggenburg

SJG	=	Sammlung oder Auszug aus den Jahrbüchern der wahren Inſpirations-Gemeinden (die älteren Bände tragen den Titel „Extracta“)
StArBaſ	=	Staats-Archiv Baſel
StArBe	=	Staats-Archiv Bern
StArZ	=	Staats-Archiv Zürich
StuderPietZ	=	Jul. Studer, Der Pietismus in der Züricher Kirche am Anfang des vorigen Jahrhunderts (Jahrbuch der hiſt. Geſellſchaft Zürcher Theologen) 1877
TBe	=	Berner Taſchenbuch
ThurnenſenSepBaſ	=	Ed. Thurnenſen, Die Baſler Separatiſten im 18. Jahrhundert (JBaſ 1895. 96)
UArH	=	Unitäts-Archiv Herrnhut
UBBaſ	=	Univerſitäts-Bibliothek Baſel
Vad	=	Vadiana (Stadtbibliothek und Stadtarchiv St. Gallen)
WeberKg	=	Heinrich Weber, Geſchichte des Kirchengeſangs in der deutſchen reformierten Schweiz 1876
WirzHiſtD	=	J. J. Wirz, Hiſtoriſche Darſtellung der urkundlichen Verordnungen, welche die Geſchichte des Kirchen- und Schulweſens in Zürich wie auch die moraliſche und einigermaßen phyſiſche Wohlfahrt unſres Volkes betreffen 1793—94
WirzEtat	=	Kaſp. Wirz, Etat des Zürcher Miniſteriums von der Reformation bis zur Gegenwart 1890
ZB3	=	Zentral-Bibliothek Zürich
ZimmermannZK	=	G. R. Zimmermann, Die Zürcher Kirche von der Reformation bis zum dritten Reformationsjubiläum nach der Reihenfolge der Zürcher Antiſtes 1877

Wernle

Der schweizerische Protestantismus im XVIII. Jahrhundert.

Verzeichnis der Abkürzungen.

AEcclBas	=	Acta Ecclesiastica Basiliensia
AEcclBe	=	Acta Ecclesiastica Bernensia
AEccTig	=	Acta Ecclesiastica Tigurina
AKDBas	=	Acten der Kirchen-Visitation von Basel
AKDZ	=	Acten der Kirchen-Visitation von Zürich
APuSBas	=	Acten der Praeliminar- und Spezial-Capitel von Basel
AVCN	=	*Actes de la Vénérable Classe de Neuchâtel*
BG	=	Brüdergemeine
BächtoldVorsteher	=	C. A. Bächtold, Die Vorsteher der Schaffhauser Kirche
BaltischweilerInst	=	W. Baltischweiler, Die Institutionen der evangelisch reformierten Landeskirche des Kantons Zürich in ihrer geschichtlichen Entwicklung 1905
BELV	=	*Bibliothèque de la Faculté de Théologie de l'Eglise Libre*
BPG	=	*Bibliothèque des Pasteurs de l'Eglise de Genève*
BlöschSchwRefK	=	E. Blösch, Geschichte der Schweizerisch Reformierten Kirchen 1898/99
CAnn	=	Correspondenz Annoni
CHeß	=	Correspondenz J. J. Heß
CMer	=	Correspondenz Emanuel Merian
CHeß	=	Correspondenz Heß (Antistes)
ChOB	=	Berner Chorgerichts-Ordnung
DG	=	Deutsche Gesellschaft zur Beförderung christlicher Wahrheit und Gottseligkeit (Christentumsgesellschaft)
EA	=	Eidgenössische Abschiede
HArBe	=	Helvetisches Archiv Bern
HadornPiet	=	W. Hadorn, Geschichte des Pietismus in den schweizerischen reformierten Kirchen 1901
HeyerEG	=	*Henri Heyer. L'Eglise de Genève, Esquisse Historique de son Organisation 1919*
JBas	=	Basler Jahrbuch
KuPASt G	=	Kirchen- und Predigtamtsacten St. Gallen
LArZ	=	Lavater-Archiv Zürich
LutzErch	=	Sam. Lutz, Excerpte aus seinen Briefen, in Herrnhut
LutzStr	=	Sam. Lutz, Ein wohlriechender Strauß von schönen und gesunden Himmelsblumen
MRKBe	=	Manuale der Religions-Kammer Bern
MinBSch	=	Ministerial-Bibliothek Schaffhausen
MisctheclStG	=	Miscellanea theologica et ecclesiastica St. Gallen

1. Hauptabschnitt.

Das reformierte Staatskirchentum.

1. Abschnitt.

Nachwirkungen des Mittelalters.

Die reformierten Kirchen des Schweizerlandes verdanken ihre Entstehung keiner Neuschöpfung, sondern einer Umbildung des katholischen Kirchenwesens auf Schweizerboden durch den Glauben der Reformatoren und durch die staatskirchliche Politik der evangelischen Stände. Aus katholischen Kirchgemeinden waren durch Reform der Predigt und des Gottesdienstes evangelische Kirchgemeinden, aus katholischen kirchlichen Verbänden (Kapitel) durch Lostrennung vom Bischof und Einfügung in das evangelische Territorium evangelische Kirchenverbände geworden, die ihre Einheit und oberste Spitze an der kantonalen Standeshoheit, sei es dem Rat der Hauptstadt, sei es dem Landrat, fanden. So wie sie im 16. Jahrhundert unter dem Einfluß der reformatorischen Bewegung geworden waren, so sind sie im wesentlichen geblieben bis an den Schluß des 18. Jahrhunderts, ja tief ins 19. Jahrhundert hinein.

Erhalten hat sich vom Mittelalter her vor allem die geistige Voraussetzung des Kirchenwesens, der alte katholische *Glaube an die eine christlich-kirchliche Kulturgesellschaft, außerhalb der es kein menschenwürdiges Dasein gibt.* Ja dadurch, daß die Kirche ihre Selbständigkeit einbüßte, daß sowohl die Hierarchie wie das Mönchtum als Wahrzeichen des kirchlichen Dualismus im Gegensatz zur Welt verschwanden, wurde das christliche Einheitsgefühl nur gesteigert, verschmolzen Staat und Kirche, Bürgerliches und Geistliches zur völligen Untrennbarkeit. Der Staat hat religiöse und kirchliche Aufgaben, ist verantwortlich für das Seelenheil seiner Bürger und hat streng darüber zu wachen, daß Gottes Ehre nicht durch die Gottlosigkeit der Menschen geschändet wird. Kirchlichkeit und Bürgerrecht bedingen sich gegenseitig; das Taufregister des Ortspfarrers gilt als Bürgerregister, die kirchliche Trauung stempelt die Eheschließung zum bürgerlichen Rechtsakt, selbst die Teilnahme am Abendmahl ist Ehrenzeichen bürgerlicher Integrität und den Insassen des Zuchthauses wie den Falliten darf das Abendmahl nicht gereicht werden. Juden, Täufer, Angehörige einer anderen Konfession mag der Staat ausnahmsweise in seinem Gebiet dulden, wenn er will, aber eine recht-

liche Existenz ist ihnen allen versagt, sie sind von allen Bürgerrechten ausgeschlossen. Der weltliche Arm des Staates gibt der Kirche Schutz, garantiert ihre Rechte und wird von ihr zu Hilfe gerufen bei jedem schweren Fall kirchlicher Insubordination, während die Kirche ihren Mitgliedern den Gehorsam gegen die weltliche Obrigkeit im Namen Gottes einschärft und dem Staat seine Bürger erziehen und bilden hilft. Obschon die Reformation den Einzelnen religiös mündig gemacht und auf sein Gewissen gestellt hatte, verblieb es für das Gesamtleben bei der *Leitidee des Volkes Gottes, in dem Staat und Kirche zu einer Einheit verbunden sind*, und es wurde nur infolge der Verwerfung des katholischen Dualismus der Staat noch mehr als früher mit kirchlichen, die Kirche mit patriotischen und politischen Aufgaben belastet.

Ganz in das Mittelalter führen uns die auf den ersten Blick so seltsamen *kirchlichen Eigentums- und Rechtsverhältnisse* zurück, wie sie von der Reformation bis tief ins 19. Jahrhundert in der Schweiz bestanden. Die von den evangelischen Ständen erstrebte gründliche Säkularisation der kirchlichen Güter und Rechte durch den Staat war von Anfang an auf harten Widerstand gestoßen und nur sehr unvollständig durchgeführt worden. Wohl hatten die evangelischen Magistrate ihre Untertanen, Pfarrer wie Laien, dem bischöflichen Kirchenregiment entzogen und unter das landesherrliche Regiment gestellt, das einheimische Kirchen- und Klostergut seinen geistlichen Besitzern entzogen und unter eigens dazu bestimmte staatliche Verwaltung gebracht, die Vergebung der Pfarrstellen in ihre Hand genommen; aber die zahlreichen verbrieften Rechte auswärtiger Bischöfe, Stifter, Klöster und Ordenshäuser auf kirchlichen Besitz im evangelischen Land, Vermögensrechte wie damit verbundene Stellbesetzungsrechte, hatten sie aufzuheben weder vermocht noch überall begehrt, weil sie als Rechtsnachfolger der säkularisierten Klöster und Stifte solche Patronatsrechte gleichfalls außerhalb ihrer Herrschaft beanspruchten und deshalb jeder Rechtsgewinn im Territorium einen Rechtsverlust außerhalb desselben zur Folge gehabt hätte. Sie dehnten freilich, soviel sie konnten, ihr landesherrliches Patronatsrecht nach Kräften aus, suchten z. B. durch Kauf möglichst viele einheimische Pfarreien in ihre Hand zu bringen, aber in unzähligen Fällen waren sie genötigt, die Kirchenrechte fremder Patrone vertraglich anzuerkennen, ihren Fortbestand zu garantieren und nur die Bedingung zu stellen, daß von den alten Kollatoren für diese evangelischen Pfarrstellen keine anderen als evangelische und womöglich im eigenen Land geprüfte Pfarrer ernannt wurden, unter Vorbehalt des eigenen Bestätigungs-, sehr oft auch eines geregelten Vorschlagsrechts. Infolgedessen hörte auch bei uns in der Schweiz das mittelalterliche Kollatur- und Patronatswesen mit der Reformation keineswegs auf, es trat nur der evangelische Magistrat als Hauptpatron in den Mittelpunkt des kirchlichen Besetzungswesens, daneben aber verblieben eine Fülle geistlicher und weltlicher Patrone in ihren früheren Rechten und Pflichten, sie bezogen ihre früheren Einkünfte aus Kirchengütern und Herrschaftsgütern, hatten dort das Recht des Kirchensatzes und die Pflichten, Kirche und Pfarrhaus instand zu halten und den Pfarrer und Schulmeister zu besolden. Und was uns heute höchst seltsam berührt: für den Fortbestand dieser alten Kirchenrechte in geistlichen oder weltlichen Händen kam die Konfession des Besitzers direkt

gar nicht in Frage. Katholische Klöster, Stifte, Konthureien bezogen ihre Zehnten und Grundzinse aus reformierten schweizerischen Gemeinden und übten dort das Kollaturrecht aus, gerade wie umgekehrt evangelische Magistrate als Rechtsnachfolger ehemaliger Klöster und Stifte ihre kirchlichen Einkünfte aus auswärtigen katholischen Gemeinden bezogen und katholische Pfarrer zu ernennen hatten [1]. In all dem behauptete sich das Mittelalter bis tief in die neuere Zeit hinein; die kirchlichen Rechte, die sich auf uraltes Eigentum an Kirchen und Kirchengut stützten, überdauerten den Konfessionswechsel der Bevölkerung überall da, wo es dem evangelischen Magistrat nicht gelungen war, sie völlig in seine Hand zu bringen. Katholisches Kirchenrecht wirkte übrigens auch in der kirchenrechtlichen Sprache der Evangelischen erstaunlich nach. Nach der bekannten Devolutionstheorie, wonach seit dem Passauer Vertrag das Recht des Episkopus von den katholischen Bischöfen innerhalb der evangelischen Territorien auf die evangelischen Landesherrn abgewälzt worden war, sprach man auch in der Schweiz vom Episkopalrecht eines evangelischen Magistrats über die ihm direkt oder indirekt unterstellten kirchlichen Gebiete [2]. Man hatte noch

1) Der Rat von Basel war als Rechtsnachfolger der Propstei St. Alban Lehensherr der katholischen Propsteien Istein und Enschingen bis zur Revolution und bezog als Nachfolger der Basler Gotteshäuser die Zehnten und Grundzinse aus den benachbarten österreichischen Ländern und aus dem Fürstbistum Basel (Ed. Schweizer, Das Basler Kirchen- und Schulgut 1910), während von den Gemeinden der Landschaft umgekehrt Diegten in der Aebtissin von Olsberg, Kirchberg im Stift Rheinfelden, Buus, Gelterkinden und Wintersingen im Deutschordenshaus Beuggen ihren Kollator hatten (K. Gauß, Reformierte Baselbieter Kirchen unter katholischem Patronat, JBas 1913). Für die Ostschweiz behielten ihre Kollaturrechte auch in evangelischen Kirchengemeinden der Bischof von Konstanz samt dem Domstift und St. Johannstift dieser Stadt, die Aebte von Reichenau, Einsiedeln, St. Gallen, Wettingen, St. Blasien, die Prälaten von Kischingen, Kreuzlingen, Rheinau, Ittingen, die Aebtissin von Münsterlingen, Propst und Chorherren von Bischofszell, das Spital Uznach, die Konthurei Tobel (genaues Verzeichnis bei J. Hofmeister, Einkommen der geistlichen Pfründen 2, 1797); für das große Bernische Gebiet kommen hauptsächlich noch die Klöster St. Peter im Schwarzwald, St. Urban und Stift Beromünster im Luzernischen, die Abtei Bellelay im Jura, das Frauenstift Schännis und verschiedene Konthureien des Deutschordens in Betracht (Bloesch, SchwRefK I 94; dazu HArBe 1346, 1358). Die Liste beansprucht keine Vollständigkeit, sie will nur eine Vorstellung geben von der um die Konfessionsgrenzen ganz unbekümmerten Zähigkeit mittelalterlicher Kirchenrechte katholischer Patrone auf evangelischem Gebiet. Mit gleicher Zähigkeit behauptete sich selbstverständlich ein großer Teil der Patronatsrechte weltlicher Herren, einzelner bernischer oder zürcherischer Junker, einzelner Landvögte, des längst evangelisch gewordenen Chorherrenstifts Großmünster in Zürich (J. Hofmeister, a. a. O. X f.), und genau ebenso verblieb es bei den Kollaturrechten eines evangelischen Standes im Herrschaftsgebiet eines andern: Andelfingen und Illnau im Zürichbiet wurden von Schaffhausen als Rechtsnachfolger des Klosters Allerheiligen besetzt (C. A. Bächtold, Geschichte des Kirchenguts im Kanton Schaffhausen 1914), während Seengen im aargauischen Bernbiet seinen Kollator im Zürcher Rat als dem Rechtsnachfolger des Johanniterhauses in Küsnacht hatte (J. Kd. Fäsi, Staats- und Erdbeschreibung der ganzen Eidgenossenschaft 1768, I).

2) Speziell unter den der Zürcher Kirche angegliederten Pfarrern des Thurgaus war es üblich, den Episkopus in Zürich zu sehen und zwar zunächst in dem aus Vertretern des Zürcher Rats und der Stadtgeistlichkeit gemischten Examinatorenkonvent, dem das Episkopalrecht über die thurgauische Kirche zustand (AEcclTig 4. Juni 1780 und 9. Juni 1782, StArZ. E II 47; Cheß, Steinfels an Heß 4. Sept. 1799, 3. Juni 1802, StArZ. K II 98 b).

keine neuen kirchenrechtlichen Kategorien gefunden und schloß sich aus Bequemlichkeit einfach der katholischen kirchenrechtlichen Begriffssprache an. Jeder, der sich zum erstenmal mit den kirchlichen Verhältnissen unserer evangelischen Schweiz vor und während der Helvetik beschäftigt, wird erstaunen über so viel mittelalterliches Kirchenrecht, das die Reformation hatte bestehen lassen und erst die Revolution zu beseitigen versuchte.

Am allerdeutlichsten aber lebte das Mittelalter bis zur Revolution weiter im ganzen Gebiet der kirchlichen Oekonomie, in den kirchlichen Einkünften und dem Unterhalt der Pfarrer. Der Staat hatte freilich in der Reformationszeit das gesamte Kirchengut sich angeeignet, das heißt jedoch in der Hauptsache nichts anderes, als daß er es unter seine Verwaltung stellte, unter Wahrung der Besonderheit des Stiftungsguts, mit gesonderter Rechnung über die kirchlichen Einkünfte und Ausgaben und mit Verwendung ausschließlich für seine ursprünglichen kirchlichen Zwecke, nämlich Bezahlung der Kirchen- und Schuldiener, Unterhalt der kirchlichen Gebäude und Armenunterstützung [1]. Dem entsprechend lebten die schweizerischen reformierten Kirchen auch unter den evangelischen Landesherrn wesentlich weiter von dem in uralter Vorzeit gestifteten und durch weitere Stiftungen vermehrten Kirchen- und Pfrundgut und von den mittelalterlichen Zuwendungen, Zehnten, Primizen, Grundzinsen usw., die teils direkt vom Pfarrer einbezogen oder ihm zugeführt wurden, teils auch zuerst in die hauptstädtische Zentrale einliefen und von dort aus den einzelnen Pfarrern zu Stadt und Land ausgeteilt wurden. Für die Pfarrer ergab sich daraus, daß die allermeisten von ihnen wie in früheren Jahrhunderten hauptsächlich aus Naturalien lebten; ihre Haupteinkünfte bezogen sie aus einem bestimmten Teil der jährlich eingelieferten Zehnten und Bodenzinse, dazu kamen bestimmte Holzlieferungen aus der Gemeinde, an vielen Orten das Tagmer Recht, d. h. das Recht, im Sommer eine Kuh auf die Gemeindeweide zu treiben, in vielen Gemeinden des Bernbiets das Primizrecht, d. h. das Recht, im Pfarrdorf von jeder Haushaltung eine Garbe des Gewächses, das jeder pflegte, und einen Gartenhahn einzusammeln [2], dazu endlich der Ertrag aus dem Pfarrgarten und aus den Pfarrwiesen und häufig noch ein bestimmtes Quantum Geld aus dem Kirchengut. Im evangelischen Alpengebiet freilich, im Glarnerland, in Appenzell-Außerrhoden, in Graubünden, wo weder Getreide noch Wein wuchs, waren die Gemeinden zur Geldzahlung übergegangen; in Appenzell bekam der Pfarrer sogar statt der Holzlieferung das Holzgeld [3]. Von dieser Ausnahme abgesehen, blieb es im wesentlichen bei der Konservierung der kirchlichen Oekonomie des Mittelalters, an welcher der evangelische Staat nur Nebendinge geändert hat [4]. Es wurde dann

---

WirzHistDII 421 nennt dagegen mit Recht den kleinen Rat den eigentlichen Bischof, dem allein das Kirchenregiment zukam.

1) C. Pestalozzi, Das zürcherische Kirchengut in seiner Entwicklung zum Staatsgut 1903, Ed. Schweizer, a. a. O., C. A. Bächtold, a. a. O.

2) Beispiele in den Antworten der Berner Pfarrer an Stapfer 1799, HArBe. 1358.

3) J. Hofmeister, a. a. O.

4) Selbst die Stadtpfarrer von Basel bekamen neben ihrem Haupteinkommen in Geld regelmäßig ihre Frucht- und Weinkompetenzen (Ed. Schweizer, a. a. O. p. 245 und die Antworten der Basler Pfarrer an Stapfer 1799, HArBe 1354); die Stadtpfarrer von

auch, je näher wir dem Schluß des Jahrhunderts kommen, die Eintreibung der Zehnten und Bodenzinse, obschon Pfarrer und Schulmeister und Arme zum Teil ausschließlich davon lebten, immer stärker als mittelalterliche Feudallast empfunden und ihre Beseitigung in Bausch und Bogen verlangt, ohne Klarheit über die Notwendigkeit und noch weniger die Möglichkeit eines vernünftigen Ersatzes, der der Kirche die Bestreitung ihrer dringendsten Lebensbedürfnisse auf andere Weise gestattet hätte.

Der Gegensatz des protestantischen Kirchenwesens zum benachbarten katholischen war gleichwohl der denkbar schärfste, und wer aus katholischem Gebiet in das eines evangelischen Ortes hinübertrat, mußte sofort an hundert Punkten den andern Geist erkennen. Es war vor allem ein Geist größerer Nüchternheit und Weltlichkeit und weiter ein Geist erhöhter Selbständigkeit und Unabhängigkeit, der den Unterschied ausmachte. Das sinnenfällige Heilige war bis auf dürftige Reste des alten Kirchenschmucks wie verschwunden; keine Bilder, keine Kruzifixe, keine Prozessionen, keine Kuttenträger und Pfäfflein fielen dem Auge auf. An den unzähligen katholischen Feiertagen arbeitete der Reformierte. So hohe Stücke immer noch auf den Kirchenbesuch in den Sonntags- und Wochentagsgottesdiensten und den Gebetstunden gehalten wurden, jeder Protestant wußte, daß er in der Arbeit des Alltagslebens seinem Gott zu dienen habe mit Rechtlichkeit, Fleiß und Bruderliebe. Und kein Bischof, kein Papst hatte aus der Ferne irgend etwas zu befehlen in religiösen oder sittlichen Fragen. Man fühlte sich innerhalb der Schranken der alten Bekenntnisse selbständig und frei gegenüber jedermann und bereit, den Glauben seiner Kirche als den eigenen Glauben mit dem Wort Gottes zu schützen. Zuletzt stand und fiel jeder persönlich seinem Gott im Himmel, dem allein er Rechenschaft zu geben hatte.

2. Abschnitt.

Der konfessionelle Besitzstand.

Der beidseitige konfessionelle Besitzstand ruhte auf den Vereinbarungen der Reformationszeit und auf den Verträgen vom Anfang des 18. Jahrhunderts, welche der letzten konfessionellen Erhitzung gefolgt waren. Anlaß zu fortgesetzten Reibungen war an den vier Ecken des Schweizerlandes vorhanden gewesen. Im Nordwesten waren die Rekatholisierungsversuche der Bischöfe von Basel in ihrem alten Territorium bloß gegen Basel hin erfolgreich gewesen; Biel, Neuenstadt und das Erguel (Tal von St. Imier) sowie das Münstertal dagegen hatten ihren evangelischen Glauben bewahrt. Im Kampf

Zürich bezogen wie die Landpfarrer ihre Einkünfte in Kernen, Haber, Gerste, Bohnen, Erbsen, Holz, Hühnern, Wein und dazu ihr Quantum Geld (J. Hofmeister, a. a. O.). Ein konkretes Beispiel aus dem Baselbiet: der Pfarrer von Sissach empfing jährlich in Geld 136 Pfund, 18 Schilling, dazu 101½ Säck Korn, 50½ Säck Haber, 25 Saum Wein, 100 Bund Stroh, 18 Hühner, 3 Hahnen, 70 Eier, 6 Klafter Holz, in welche Quanta Gemeinde, Staat und Schloß Farnsburg sich zu teilen hatten (HArBe 1354).

zwischen dem Bischof und der Stadt Biel um das Erguel hatte der Bischof zu Anfang des 17. Jahrhunderts zwar seine Rechte behauptet und Biel aus der Mitregentschaft dieses Tales verdrängt, aber er hatte dem Erguel seinen evangelischen Glauben und eine gewisse kirchliche Selbständigkeit unter der Garantie der vier evangelischen Stände belassen müssen. Als aber zu Anfang des 18. Jahrhunderts die bischöfliche Politik den Versuch, das mit Bern im Burgrecht stehende Münstertal zu rekatholisieren und von Bern loszureißen, erneuerte, wehrte sich Bern so energisch für die evangelischen Münstertaler, daß der Bischof im Vertrag von Aarberg 1711 endgültig auf seine Absichten verzichten mußte und eine reinliche Sonderung der beiden Konfessionen — die Evangelischen ob den Felsen, die Katholiken unter den Felsen —, durchgeführt wurde mit kirchlicher Angliederung der evangelischen Münsterthaler an die bernische Klasse Nidau[1]. Damit war in dieser Ecke der konfessionelle Friede für immer erreicht. Unmittelbar darauf brach 1712 in der Eidgenossenschaft selbst der letzte Religionskrieg der alten Zeit aus, zu dem letztlich in den für die Evangelischen so ungünstigen früheren Landfrieden der Grund lag, während ihn unmittelbar die Unabhängigkeitsbestrebungen der Toggenburger gegen den Abt von St. Gallen veranlaßten. Der nach dem Sieg der Evangelischen in Aarau vereinbarte Landfrieden nahm den Katholiken ihr Uebergewicht in der Ostschweiz für immer, stellte für die Gemeinen Herrschaften Thurgau, Rheintal und Sarganserland den Grundsatz der vollen konfessionellen Gleichberechtigung fest und gab Bern Anteil an ihrer Regierung zur Verstärkung der Garantien für die evangelische Konfession, während Zürich die Kirchenleitung für Evangelisch Thurgau und Rheintal zugesprochen bekam. Das während des Krieges eroberte Baden mußte sich den Bau einer evangelischen Kirche unter Zürichs und Berns Aufsicht gefallen lassen. 1718 mußte auch der Abt von St. Gallen im Badener Frieden seinen toggenburgischen Untertanen politisch und religiös weitgehende Zugeständnisse machen und das Protektorat von Zürich und Bern über das Toggenburg anerkennen, das den Evangelischen dieser Landschaft ihre freie Religionsübung und eine gewisse kirchliche Selbständigkeit sicherte[2]. Den künftigen Reibungen in diesen gemischt konfessionellen Gebieten war dadurch die Möglichkeit nicht entzogen, sie dauerten auch bis zum Ende des Jahrhunderts da und dort fort, aber aus einer mehr oder weniger unsicheren Duldung gingen die Evangelischen der Ostschweiz durch diese Friedensschlüsse zur wirklichen Religionsfreiheit und Sicherheit über und konnten erst von da an sich des Ertrags der Reformation ganz erfreuen. Mitte des 18. Jahrhunderts endlich erlangte Genf von seiten Sardinien-Savoyens die volle Anerkennung seiner evangelischen Freiheit. Weder politisch noch kirchlich hatten die Herzöge von Savoyen bis dahin sich dazu verstehen können, die Unabhängigkeit der Stadt Calvins vorbehaltlos anzuerkennen; ein ausdrücklicher Verzicht auf die Wiedereroberungsgelüste war nie erfolgt. Erst 1754 ließ sich Emanuel III. auf das Drängen Berns und Zürichs in Unterhandlungen mit Genf ein, und anerkannte im Turiner Vertrag

1) J. J. Hottinger, Helvetische Kirchengeschichten IV, J. Kd. Fäsi, a. a. O. IV, 551 f. 581 ff.; G. Finsler, Kirchliche Statistik unter „Nachträge".

2) J. J. Hottinger, a. a. O. IV. Text des Landfriedens auch bei WirzHistD. I 198 ff.

die religiöse Freiheit und die Unabhängigkeit der Stadt Genf um den Preis einer Auslösungssumme von 50 000 Thalern und Ueberlassung einiger bis dahin zu Genf gehörigen reformierten Dorfschaften, deren Einwohner größtenteils in andere Genfer Dörfer übersiedelten. Der von der Genfer Geistlichkeit mit großem Bedauern hingenommene Verlust an konfessionellem Landgebiet erschien den Genfer Politikern belanglos im Vergleich zu dieser endgültigen Sicherung ihrer politischen Freiheit und Unabhängigkeit [1]. Um so verderblicher war für die Evangelischen der ebenfalls unter Hintansetzung der religiösen Frage getroffene Entscheid in Graubünden. Es handelte sich um die Erneuerung der mailändischen Kapitulation von 1639 durch den Kaiser als Rechtsnachfolger Spaniens und die rätischen Bünde im Jahre 1726. In jener mailändischen Kapitulation war den drei Bünden ihr altes Untertanenland Veltlin zurückgegeben worden unter der Bedingung des Ausschlusses der evangelischen Konfession aus dem Veltlin. Kein Nichtkatholik durfte im Veltlin wohnen und haushalten mit Ausnahme der Amtsleute während ihrer Amtszeit und der aus ihren Gütern Vertriebenen für je drei Monate im Jahr, jedoch ohne Gestattung eines eigenen Predigers und eigener Religionsübung in dieser Zeit; im Veltlin Geborene könnten dort nur katholisch getauft werden. Diesen Bestimmungen war seitens der evangelischen Bündner längst nicht genau nachgekommen worden; es gab dauernde evangelische Niederlassungen auf den Gütern evangelischer Bündner im Veltlin, es zogen auch evangelische Prädikanten gelegentlich über die Berge, hielten ihren Landsleuten dort Gottesdienst und tauften ihre dort geborenen Kinder. Daher der lebhafte Widerspruch, sobald von Erneuerung dieser Kapitulation mit Oesterreich die Rede war. Jedoch rein politische Gesichtspunkte gaben den Ausschlag; die Bitten der Evangelischen im Veltlin fanden kein Gehör, ein Beschluß der Häupter und Ratsboten vom Februar 1728 verlangte strikte Befolgung des Buchstabens der mailändischen Kapitulation und dementsprechend Emigration der Evangelischen aus dem Veltlin binnen drei Monaten. Zur wirklichen Vollziehung des Beschlusses jedoch kam es vorläufig nicht; ein Teil der Evangelischen wußte sich trotzdem zu behaupten, vor allem die höchst einflußreiche Familie von Salis verstand es, auf ihren ausgebreiteten Besitzungen im Veltlin bis tief in die zweite Hälfte des Jahrhunderts hinein auch dem evangelischen Glauben und der evangelischen Religionsübung eine Freistatt zu gewähren, im offenbaren Widerspruch zum Wortlaut der Mailänder Kapitulation [2]. Es ist aber klar, daß unter solchen Umständen der Protestantismus im Veltlin auf ganz unsichern Füßen stand und höchstens von der steigenden Macht des Toleranzgedankens aus für eine dauernde Einbürgerung der evangelischen Richtung im Veltlin Grund zu einer schwachen Hoffnung sein konnte.

1) J. Gaberel, *Histoire de l'Eglise de Genève III*, 317 ff.

2) J. J. Hottinger, a. a. O. IV; J. M. Trepp, Heinrich Bansi 1909, speziell das Kapitel „Die Veltliner Protestantenemigrationsfrage".

3. Abschnitt.

Vielheit der Kirchen und ihre Gliederung.

Es gab aber keine einheitlich schweizerisch reformierte Kirche, welche diesen Gegensatz gegen das römische Wesen nach außen machtvoll ausgedrückt hätte. Die Reformation verdankte bei uns in der Schweiz ähnlich wie in Deutschland der politischen Zersplitterung die Möglichkeit eines partiellen Sieges und zugleich die Unmöglichkeit einer einheitlichen Kirchenbildung. Soviel selbständige Orte, so viel Kirchen und Kirchlein. Das einzige Ideal, das hier erstrebt werden konnte, war nicht die Einheit, sondern die Uniformität der getrennten schweizerischen Kirchen, ein Ideal, für das einst Zwingli die evangelischen Stände zu begeistern gewußt hatte. Selbst dies Ideal der schweizerisch reformierten Uniformität wurde nur unvollkommen erreicht, am ehesten noch auf dem Gebiet der Lehre und ihrem Ausdruck, dem theologischen Bekenntnis, niemals dagegen in den kirchlichen Einrichtungen. In der Lehre was es Calvin und seinen Nachfolgern wirklich gelungen, die Lehrunterschiede zwischen dem schweizerischen Osten und Westen zu überwinden und gewissermaßen eine einheitlich schweizerische reformierte Theologie zu schaffen, die länger als ein Jahrhundert in offizieller Geltung bestand. In den Lehrstreitigkeiten, welche die reformierten Kirchen aller Länder im Lauf des 17. Jahrhunderts heimsuchten, schlossen sich die führenden Theologen von Genf, Zürich, Basel und Bern zur Aufstellung eines alle neuen Ketzereien abwehrenden Bekenntnisses zusammen, und die evangelischen Stände der Schweiz verliehen diesem Bekenntnis — es ist die Formula consensus ecclesiarum helveticarum von 1675 — verpflichtende Kraft für alle schweizerischen Theologen; während 3—4 Jahrzehnten bildete diese Zwangsjacke das weithin sichtbare Wahrzeichen schweizerisch reformierter Uniformität. Alle anderen Faktoren des kirchlichen Lebens dagegen, Prädikantenordnung, Gottesdienstordnung, Ordnung der Kirchenzucht, selbst Bibeltext, Liturgie, Gesangbuch, Katechismus wechselten von Ort zu Ort; da regierte nur der Kantönligeist, der ängstlich auf seine Unabhängigkeit bedacht war, höchstens daß noch dem Psalmengesang die Bedeutung eines einigenden Bandes zukommt, in der deutschen Schweiz auch den alten Festliedern, die als Anhang den Psalmen beigegeben waren. Die Tatsache, daß trotzdem ein einheitlicher Geist das ganze kirchliche Leben während Jahrhunderten beherrschte, soll uns freilich davor warnen, zu viel Gewicht auf die lokalen Differenzen in Nebendingen zu legen. Aber der Historiker muß zunächst seine Augen an die Mannigfaltigkeit und Zersplitterung des reformierten Kirchenwesens gewöhnen und sich immer wieder einprägen, daß es bei uns niemals eine schweizerisch reformierte Kirche, sondern nur ein großes Bündel von Kirchlein gab.

Unter den 13 Orten, welche zusammen die alte Eidgenossenschaft bildeten, sind evangelisch[1] nur die 4 Stadtkantone Zürich, Bern (mit einem großen Teil des Aargau und der Waadt und ohne den heutigen Berner Jura), Basel und

1) Zum Folgenden vgl. besonders J. Kd. Fäsi, a. a. O.

Schaffhausen, dazu der evangelische Teil von Glarus, etwa $^7/_8$ seiner Bevölkerung, Appenzell-Außerrhoden und vom Stand Solothurn die Gemeinden des Buchseggbergs, kirchlich zu Bern gehörig, — der Zahl der Stände nach die Minorität, der geistigen Bedeutung nach jedoch der überlegene Teil. Dazu kommen zweitens eine große Reihe von ganz oder teilweise evangelischen Gemeinden, in den Gemeinen Herrschaften, nämlich im Rheintal, im Werdenbergischen, in der Grafschaft Sargans, im Thurgau und in der Grafschaft Baden, in den Vogteien Murten, Schwarzenburg, Grandson, Orbe und Echallens. Drittens endlich gehörten unter den Zugewandten Orten einige ganz, von anderen Teillandschaften dem reformierten Bekenntnis an: in der Ostschweiz die Stadt St. Gallen, die zum äbtischen Gebiet gehörende Grafschaft Toggenburg mit einem großen Teil ihrer Gemeinden, und ausgedehnte Gebiete der drei Bünde in den rätischen Alpentälern, in der Westschweiz die Republik Genf, Stadt und Fürstentum Neuenburg, die Stadt Biel mit den unter ihrer Herrschaft stehenden Dorfschaften, vom Fürstbistum Basel das Erguel und Neuenstadt sowie das Münstertal ob dem Fels, und dazu die Stadt Mühlhausen. Unter diesen politisch so verschieden gestellten Gebieten fällt dann der Unterschied der Stadtkantone und der Landkantone besonders in die Augen. In den Kirchen Zürichs, Berns, Basels, Schaffhausens, auch Genfs gab die Hauptstadt für das Kirchenwesen der ganzen Landschaft den Ausschlag; nächst „unsern gnädigen Herrn" in der Hauptstadt hatte hier auch der hauptstädtische Klerus in seinen Spitzen eine führende Stellung. Hier war alles mehr oder weniger zentralisiert und uniformiert, höchstens den größeren Munizipalstädten, Winterthur im Zürcherischen, Aarau, Brugg, Thun usw. im Bernischen, kamen einige untergeordnete kirchliche Privilegien zu. Gänzlich unbekannt war in diesen Stadtkantonen die Gemeindeautonomie in unserem modernen Sinn; es gab, die erwähnten Ausnahmen abgerechnet, keine selbständigen Kirchgemeinden, sondern nur Untertanen der gnädigen Herrn am Hauptort. Der Hauptort gab in allen kirchlichen Fragen das Kommando, und die Landschaft kam gern oder ungern nach. An die Seite zu stellen ist dieser Gruppe höchstens noch die Kirche von Neuenburg, in welcher nicht die Hauptstadt, wohl aber die vereinigte Pfarrerversammlung *(la Vénérable Classe)* in allen schwebenden Fragen entschied und strikte Uniformität durchzusetzen wußte. Ganz anders in den Landkantonen der Ostschweiz, sofern ihnen eine selbständige kirchliche Organisation vergönnt war, in Graubünden, Appenzell-Außerrhoden, Glarus sowie Toggenburg. Wie hier die evangelische Bewegung ursprünglich von den Einzelgemeinden ausgegangen und in den Einzelgemeinden entschieden worden war, so behielten sich auch in der Folge die Einzelgemeinden den letzten Entscheid in allen wichtigen kirchlichen Fragen vor. Die Pfarrer mochten wohl in Synoden sich eine besondere kirchliche Organisation schaffen, das evangelische Volk im evangelischen Landrat seine politische Vertretung finden, immer blieb jede Einzelgemeinde eine kleine Kirche für sich mit dem vielleicht nirgends zugestandenen, aber stillschweigend in Anspruch genommenen Recht des Widerstandes gegenüber allen Befehlen einer höheren Instanz. Dagegen entbehrten wieder jeder kirchlichen Selbständigkeit die evangelischen Gemeinden in den Gemeinen Vogteien,

obschon es ihnen keineswegs an Gelüsten nach einer solchen fehlte. In der Ostschweiz standen die reformierten Gemeinden des Thurgaus und des Rheintals laut Landfrieden von 1712 unter dem Episkopale der Zürcher Kirche, ihre Pfarrer besuchten in bestimmter Anzahl obligatorisch die Zürcher Synode, schickten nach Zürich ihre Visitationsberichte ein und empfingen alle ihre Ordnungen vom Kirchenrat in Zürich. In ganz gleicher Weise waren die paar evangelischen Gemeinden im Werdenbergischen (Grabs, Buchs, Sevelen) sowie Wartau und Azmoos der Glarner Kirche eingefügt. Von der Grafschaft Baden gehörten Zurzach, Tegerfelden, Dietikon, Schlieren kirchlich zu Zürich, Gäbisdorf zu Bern, während Baden selbst abwechselnd von Zürich und Bern seinen Pfarrer zugestellt bekam. Völlig unter bernischem Kirchenregiment standen die evangelischen Gemeinden der Landvogteien Murten, Grandson, Orbe und Echallens, die Gemeinden des solothurnischen Bucheggbergs und die Pfarrer des Münstertals, welche der bernischen Klasse Nidau zugeordnet waren. Nur das Erguel bildete für sich eine eigene selbständige Klasse unter einem eigenen Dekan.

Allerdings gestaltet sich nun diese Uebersicht bedeutend einfacher, wenn man statt auf die formellen Rechtsverhältnisse auf die geistigen Zusammenhänge sieht. Dann reduziert sich die Vielgestaltigkeit dieser Kirchlein auf ganz wenige, weit über ihr Rechtsgebiet hinaus dominierende Kirchen der Stadtkantone. Und unter diesen wieder stellt sich ein höchst verschiedenartiges Verhältnis der Einflußzonen heraus. Die Kirchen Basels, Schaffhausens und St. Gallens, auch Neuenburgs und Biels vermochten im allgemeinen ihren Einfluß nicht über die Grenzen ihrer nächsten Herrschaftsgebiete auszudehnen, während dagegen Zürich und Bern Ostschweiz und Mittelschweiz in der Hauptsache unter sich teilten und Genf für die welsche Schweiz tonangebend blieb. Darin spiegelt sich einfach der Gang der schweizerischen Reformation, welche von Zürich unter Zwinglis Führung ausgegangen war, in Bern ein zweites für die ganze Westschweiz ausschlaggebendes Zentrum gefunden hatte, zuletzt aber in Calvin und seinen Freunden Farel und Viret Träger eines selbständigen welschen Kirchengeistes gewann, der Genf zur geistigen Metropole dieser Länder erhob. Da die Waadt politisch unter Bern, geistig mehr unter dem Einfluß Genfs und Frankreichs stand, hatte Bern hier beständig eine gewisse Mühe, seine Macht auch in religiösen Fragen zu behaupten, während Zürich fast ohne Rivalen in der Ostschweiz dominierte und für Glarus, Appenzell, Toggenburg, Thurgau, Rheintal und Graubünden den Ton angab und das, obschon nur ein kleiner Teil der Pfarrer dieser Landschaften in Zürich studierte, die meisten vielmehr die Basler Universität bezogen. Es ist eben die alte Zwinglische Schweiz, die ein für allemal von Zürich ihre Weisungen empfangen hat und in Liturgie, Gesangbuch, Katechismus und Kirchenzucht sich möglichst dem Zürcher Vorbild anschloß. Aber über diesem Geistigen ist das formal Rechtliche nicht gering zu achten, die kirchliche Zersplitterung innerhalb der einen reformierten Konfession ist das getreue Spiegelbild der politischen Buntscheckigkeit des Schweizerlandes vor dem Einbruch der Franzosen und der Helvetik.

4. Abschnitt.

Kantonale Kirchenverfassungen.

Entsprechend den grundverschiedenen Prinzipien Zwinglis und Calvins von Kirche und Kirchenverfassung sollte man erwarten, in der französischen Schweiz mehr selbständige Kirchen, in der deutschen Schweiz reines Staatskirchentum vorzufinden. Für das 18. Jahrhundert hat jedoch dieser ursprüngliche Gegensatz wenig Bedeutung mehr; die Gesamtentwicklung hatte zu mächtig in der Richtung des Staatskirchentums gedrängt. Vielleicht am reinsten erhielt sich calvinischer Kirchengeist im Fürstentum Neuenburg, das unter der langjährigen Regierung der katholischen Dynastie de Longueville sich eine starke Unabhängigkeit des Kirchenwesens vom Landesherrn behauptet hatte und diese sich auch beim Uebergang des Fürstentums an den König von Preußen 1707 zu bewahren wußte. Hier regierte in allen geistlichen Angelegenheiten tatsächlich die *Vénérable Classe* der Pfarrer, der auch das ganze Pfarrwahlwesen oblag unter Vorbehalt der Bestätigung durch die Regierung. Es war eine Kirche für sich mit starkem Kirchenbewußtsein altcalvinischer Art. Auch in Genf blieb das Pfarrwahlwesen, Bestätigung durch den Genfer Rat vorbehalten, in der Hand der *Vénérable Compagnie*, die für alle Pfarrerhändel und Pfarrervergehen die erste Instanz war, und erhielt sich seit Calvins Zeit die besondere geistliche Gerichtsbarkeit des Consistoire über kirchliche und sittliche Vergehen, mit den Laienältesten als den Inhabern eines geistlichen Amts. Aber hier waren mehr nur die äußeren Formen gleich geblieben; der ganze Geist war Geist des Staatskirchentums, und regiert hat auch in der Kirche der Genfer Rat, der die Pfarrer als seine Beamten behandelte und das Gericht des Consistoire zu immer größerer Bedeutungslosigkeit herabdrückte. Wenn außerdem in der Waadt spärliche Reste calvinischer Kirchenverfassung sich erhielten im Unterschied vom deutsch-bernischen Kirchenwesen, so kam dies nur daher, weil der Rat von Bern das welsche Kirchenwesen unmöglich mit der Sachkenntnis leiten konnte wie das deutsche. Die bernische Waadt hatte an der Akademie von Lausanne eine selbständige Prüfungs- und Aufsichtsbehörde für ihre Kandidaten und Vikare, und die Pfarrwahlen wurden von den verschiedenen Klassen vorgenommen, vom Berner Rat nur bestätigt, während für die große Mehrzahl der deutsch-bernischen Pfarreien der Berner Rat Wahlbehörde war. Dagegen vermochte es der um seine Oberhoheit in kirchlichen Dingen eifersüchtig besorgte Berner Rat, alle zentralistischen Tendenzen der waadtländischen Geistlichkeit, deren Herzenswunsch immer eine Generalsynode für die ganze Waadt mit gesetzgebender Befugnis gewesen war, niederzuhalten und durch die Anordnung getrennter Klaßversammlungen das Erstarken eines waadtländischen kirchlichen Gesamtbewußtseins möglichst zu verhindern. Verglichen mit der Genfer und der Neuenburger Kirche hat die Waadt überhaupt keine Kirche, sondern fünf getrennte „Klassen", die nur durch die „kirchlichen Ordonanzen" uniform organisiert sind. Verschwunden war freilich der Sinn für die Eigenart und Selbständigkeit des Kirchlichen gegenüber dem Staatlichen niemals ganz in der französi-

schen Schweiz. Der Pietismus des 18. Jahrhunderts und noch viel mehr der in den ersten Dezennien des 19. Jahrhunderts mächtig erwachende freikirchliche Drang ist dafür Zeuge. Aber vorläufig konnte sich auch die reformierte französische Welt der Allgewalt des staatskirchlichen Gedankens um so weniger entziehen, als durch die Aufklärung die Nationalisierung des Kirchenwesens allgemein beschleunigt wurde.

Infolgedessen fällt für das Ganze der Unterschied welscher oder deutscher Zunge doch recht wenig ins Gewicht und sind die meisten Differenzen zwischen den einzelnen Kirchen der Schweiz mehr lokaler als prinzipieller Natur. In den Stadtkantonen war überall *der Rat* des Hauptorts oberste gesetzgebende und richterliche Instanz für alle kirchlichen Fragen und Fälle. Der Rat erließ die Kirchenordnungen, zu deren Redaktion er sich von der kirchlichen Behörde der Hauptstadt Gutachten eingeben ließ. Liturgien, Gesangbücher, Katechismen, die von den Pfarrern verfaßt wurden, erhielten immer erst durch den Rat verpflichtende Kraft. Der Rat erwählte oder zum mindesten bestätigte die Pfarrer und setzte sie ab als seine Beamten. Der Rat ordnete die Visitationen an in denjenigen Kantonen, wo sie nicht alljährlicher Gebrauch und Sache der kirchlichen Organe waren, also in Basel, Schaffhausen oder Genf. Der Rat erließ die Sittenmandate und war oberste Instanz für alle schweren Disziplinarfälle, die durch den Landvogt an ihn gelangten. In den Länderkantonen dagegen war der eigentliche Souverän auch in kirchlichen Dingen die *Einzelgemeinde*, an deren freier Entscheidung es lag, ob überhaupt reformierter oder katholischer Glaube und Gottesdienst galt und die die Pfarrer sich wählte und wieder entließ nach freiem Ermessen. Die *Landesobrigkeit* (evangelischer Landrat, in Graubünden evangelische Session) hatte das Recht, ihre Vertreter als weltliche Assessoren an die Synoden zu senden, um dort die Gravamina der Geistlichkeit in Empfang zu nehmen und dafür zu sorgen, daß sich die Beratungen der Pfarrer nicht ins Politische verirrten; aber irgendein Kirchenrecht schaffen konnte der Landrat nicht; er konnte nur gewisse Vorlagen den Gemeinden zur Abstimmung vorlegen, worauf diese zustimmend oder verwerfend von ihrem Souveränitätsrecht Gebrauch machten. Im allgemeinen sollte dann der Mehrheitsbeschluß aller Gemeinden Gesetzeskraft erhalten, aber einzelne Gemeinden kümmerten sich wenig darum, und schließlich geschah, was einer jeden beliebte[1]. Für die ganze reformierte Schweiz läßt sich sagen: Pfarrer und Synoden mochten raten und reden, soviel sie wollten, aber für Beschluß und Ausführung hatte der Rat in den Städteorten, hatten letztlich die Einzelgemeinden in den Ländern das entscheidende Wort. Es fehlte vollständig an einer selbständigen Kirchenidee und ihrem Ausdruck in einem selbständigen Kirchenwesen als der Organisation des Religiösen, getrennt vom Politischen. Das Kirchenwesen war ein Teilgebiet der Staatsverwaltung, der weltliche Magistrat war Obrigkeit auch für alle kirchlichen Dinge. Das muß man fest im Auge halten, um die Bedeutung der Revolutionsereignisse zu ermessen. Die Revolution fand bei uns *keine Kirchen* vor, sondern nur kleine Staatswesen, von denen jedes das Kirchliche auf seine Weise regierte.

1) Im einzelnen differieren die evangelischen Länder Graubünden, Glarus, Appenzell-Außerrhoden mannigfach, Appenzell z. B. hat sich staatskirchlicher entwickelt als das am stärksten independentische Graubünden, aber im Prinzip gilt das im Text Gesagte.

Freilich wußte sich die Obrigkeit in ihren religiösen Verordnungen an das Wort Gottes gebunden und damit an den berufsmäßigen Ausleger des Gottesworts, den Pfarrerstand. Der reformierte Klerus galt überall als der unumgängliche Berater des Landesherrn in allen kirchlichen Fragen. Direkt gegen den Willen des Klerus hätte kein evangelischer Magistrat eine Verordnung zu geben gewagt; es hätte im Volk heißen können, der Magistrat handle gegen das Wort Gottes, das er doch selbst als oberste Richtschnur des Glaubens und Lebens anerkannt hatte. Schweizerische Magistrate haben unzähligemal Wünsche des Klerus abgeschlagen, aber eigene Wünsche, die der Klerus als ungehörig ablehnte, kaum jemals durchgesetzt. In Basel wollte eine Partei des Rats gegen Ende des Jahrhunderts durchaus den alten Katechismus durch einen Reformkatechismus ersetzen, die Basler Geistlichkeit aber hatte auf einem Generalkapitel von 1769 mit großer Mehrheit für Beibehaltung des alten Katechismus gestimmt, und so oft hernach der Rat auf die Katechismusreform drang, hielt man ihm diesen Beschluß der Basler Gesamtgeistlichkeit entgegen, wogegen auch von obrigkeitlicher Seite nichts zu machen war [1].

Man sieht daraus, wieviel doch auf die Stimme des Klerus vor dem Magistrat ankam. Der natürliche Ort, wo sie vernommen werden konnte, wäre die Synode gewesen, und synodale Organisationen hatten ungefähr alle Kirchen der Reformation sich gegeben. Allein Funktion und Bedeutung dieser Synoden war für verschiedene Teile der evangelischen Eidgenossenschaft außerordentlich verschieden. Man kann nicht weniger als vier Grundtypen des Synodalwesens bei uns unterscheiden. Die welsche Schweiz kennt statt sogenannter Synoden die Klaßversammlungen (*Vénérable Classe, Vénérable Compagnie*) in Genf, Neuenburg und der Waadt (hier getrennt in fünf Bezirksklassen), die hier als reine Geistlichkeitsverbände ohne Assistenz der weltlichen Behörden tagen, und neben ihren andern Funktionen das Recht der Pfarrwahlen wie der Schulmeisterwahlen (wenigstens in Genf und Neuenburg) ausüben. Sie versammeln sich in Genf wöchentlich jeden Freitag vormittag, im Neuenburgischen regelmäßig viermal im Jahr und außerdem, so oft die Geschäfte es verlangen, z. B. bei jeder Pfarrvakanz, in der Waadt jedes Jahr am Mittwoch nach Pfingsten und ferner, so oft eine Pfarrstelle neu zu besetzen ist. Ihren bestimmt theologischen und pastoralen Charakter geben sie in Genf und Neuenburg durch ihre Uebungen in der Bibelerklärung und der Predigt kund; sie haben auch das ganze Prüfungswesen der Pfarrer in der Hand, das in der Waadt die Akademie von Lausanne den Klassen abgenommen hat. Mit diesem welsch schweizerischen Typus berührt sich am nächsten die Synode der Landkantone Glarus, Appenzell-Außerrhodens und Graubündens sowie des Toggenburgs; es sind kantonale Pfarrerversammlungen, die sich selbst konstituieren und auf eigene Initiative zusammenkommen, aber, damit ihre Beschlüsse mehr Gewicht haben, tagen sie in Gegenwart weltlicher Assessoren, die den Auftrag haben, ihre Beschwerden und Wünsche im Landrat oder vor der evangelischen Session des Bundestages zu vertreten und der Pfarrerschaft Gehör zu verschaffen vor der weltlichen Obrigkeit. Um Jahresversammlungen handelt

1) AEcclBas VI. 14. Febr. 1797, StArBas.

es sich hier, für die Glarner Pfarrer in Glarus [1], für die Appenzeller in Herisau oder Trogen, für die Toggenburger in Lichtensteig, für die Graubündner dagegen jedes Jahr abwechselnd in einem von der Synode bestimmten Ort eines der drei Bünde, wobei der Dekan des Bundes, in dessen Gebiet die Synode sich versammelte, zum Moderator der Synode ernannt wurde. Pfarrerernennungen wie in der welschen Schweiz kamen diesen Synoden nicht zu, die souveränen Einzelgemeinden ließen sich das Recht der freien Pfarrwahl nicht beschneiden, nur soviel stand fest, daß kein Pfarrer von Rechts wegen eine Gemeinde bedienen konnte, bevor er Mitglied der Synode war und durch den Synodaleid sich verpflichtet hatte, ihre Ordnungen zu respektieren. Wenigstens in Graubünden bestand die Geistlichkeit streng auf dieser Bedingung; es war der einzige Schutz ihrer Kirche vor der aus der Gemeindesouveränität drohenden geistlichen Anarchie. Und während die anderen Landessynoden das Prüfungswesen der Kandidaten den evangelischen Städten überließen und sich mit der Nachprüfung der von Basel oder Zürich erbrachten Zeugnisse begnügten behielt sich einzig die bündnerische Synode selbst die Prüfung der Kandidaten vor, beauftragte Pfarrer aus ihrer Mitte mit der Prüfung in den einzelnen Fächern und hat an diesem Recht festgehalten bis zum heutigen Tag, eben darin dem welsch-schweizerischen Typus folgend. Wesentlich anders gestaltete sich aber das Synodalwesen in den deutsch-schweizerischen Städtekantonen, in denen der Rat der Hauptstadt die Synode zu einer möglichst harmlosen, für den Staat mehr nützlichen als gefährlichen Institution herabdrückte und ihr nur ein Minimum kirchlicher Selbständigkeit gönnte. Dabei unterscheiden sich wieder Bern und Basel von Zürich und Schaffhausen durch die fast ängstliche Sorge, alles zu verhindern, was der Geistlichkeitsversammlung den Schein eines Staates im Staat verleihen könnte, und deshalb das Synodalwesen möglichst zu dezentralisieren. Bern machte seit 1615 den bernischen Generalsynoden ein Ende und ließ sogar die Sitte der Generalkapitel, d. h. der gleichzeitigen, aber getrennten Tagung aller Klaßversammlungen zur Besprechung brennender kirchlicher Fragen in Gegenwart einer Deputation des Rats, eingehen, so daß der bernischen Geistlichkeit die Möglichkeit ganz benommen wurde, durch eine einheitliche Kundgebung ihre Ansicht der Regierung zu eröffnen [2]. Basel hinwieder gestattete Generalkapitel d. h. hier Versammlungen der ganzen Geistlichkeit von Basel Stadt und Land in der Hauptstadt, lediglich nach dem Tod eines der drei Dekane der Landschaft und außerdem in ganz besonderen Ausnahmefällen zur Entscheidung einer wichtigen kirchlichen Frage, während zweier ganzer Jahrhunderte zweimal, nämlich zur Besprechung der Frage des Abendmahlsbrots 1642 und der Einführung eines neuen Katechismus 1769. In diesen beiden Kan-

1) Auch die zur Glarner Kirche gehörigen Pfarrer der Grafschaft Werdenberg und der Herrschaft Wartau sollten von Rechts wegen dort erscheinen, aber der umständliche und weite Weg hielt sie häufig ab (SAGl 1792).

2) Als man in Bern 1793/1794 auf Anregung der Klasse Lausanne-Vevey über eine zu veranstaltende Enquete über den Religionsverfall im Kanton Bern, beriet, wünschte Dekan Wyttenbach ein Generalkapitel, d. h. die Hinsendung einiger Deputierter vom Kleinen und Großen Rat und aus der Geistlichkeit der Stadt an alle Klaßversammlungen (Acta einer Kommission über den Verfall der Religion usw. StArBe).

tonen tagten alljährlich im Sommer die Klaßversammlungen oder Spezialkapitel der Landschaft, jedes für sich gesondert, und was dann von Wünschen oder Beschwerden Gehör fand, das überlieferte der Dekan an den Kirchenrat der Hauptstadt, diesem überlassend, wie viel oder wie wenig er davon schließlich dem Rat zu wissen tat. Anders die Stände Zürich und Schaffhausen, die gerade in den Synoden der gesamten Geistlichkeit von Stadt und Land sich willkommene Werkzeuge der Untertänigkeit zu schaffen wußten. Schaffhausen hatte jährlich seine Synode, die von den Landpfarrern besucht, von den Stadtpfarrern aber geleitet wurde im Beisein von Vertretern der Regierung und in gut regierungstreuem Sinn, ebenso übrigens St. Gallen, das bis zum Jahre 1757 mit den Appenzeller Pfarrern gemeinsam Synode hielt, von da an tagte nur noch der Klerus der Stadt St. Gallen. Zürich allein leistete sich den prunkvollen Apparat einer Frühjahrs- und einer Herbstsynode, obligatorisch nicht nur für die ganze zürcherische Geistlichkeit, sondern überdies für die Pfarrer des Thurgaus und des unteren Rheintals, mindestens in bestimmten Vertretungen. Es war jedesmal eine Heerschau der Regierung über ihre gesamte geistliche Beamtenschaft; darum waltete neben dem Antistes als geistlichem Präsidenten der eine (nicht eben amtierende) Bürgermeister als weltlicher Präsident, ihm zur Seite als Statthalter der jeweilige Obmann gemeiner Stadt Zürich Aemter und die vier Ratsmitglieder aus dem Kirchenrat, während die Kanzlei der Synode vom Staatsschreiber und seinem Personal besorgt wurde; einer der Vertreter der Regierung übermittelte der versammelten Geistlichkeit allfällige Aufträge der obersten Behörden, und das feierliche Schlußwort gehörte dem Bürgermeister. Freilich kamen auch Wünsche und Beschwerden der Geistlichkeit bei dieser Gelegenheit zur Kenntnis der Vertreter der Regierung, jedoch erst nach Passierung eines so gründlichen Filtriersystems, daß ihnen jeder Stachel genommen war. Im Grunde waren es dieselben staatskirchlichen Prinzipien, welche Bern zur Aufhebung der Generalsynoden und Zürich zu ihrer halbjährlichen Zulassung geführt hatten; die entgegengesetzten Mittel dienten dem gleichen Ziel, der strengen Unterordnung des Klerus unter den Regierungswillen.

Es ist nicht leicht, die reale Bedeutung dieser Synoden richtig einzuschätzen; sind sie Kundgebungen des Geistes der Pfarrerschaft oder geht ihr Wert nicht über den einer schönen Zeremonie hinaus? Die Haupttraktanden waren überall die gleichen: gegenseitige Zensur der Pfarrer, Aufstellung von Gravamina zu Handen der Regierung, meist auch die Wahl der Dekane (Vorsteher der Kapitel oder Klassen). Die Personalzensur der Geistlichen beruhte in Zürich und Bern auf den zuvor in jeder Gemeinde vorgenommenen Kirchenvisitationen, die in Zürich sogar alle Halbjahre schriftlich nach einem ausführlichen Schema dem Kirchenrat eingereicht wurden. Trotzdem konnte sie zur bloßen Form herabsinken. In Schaffhausen wurde sie, obschon statutenmäßig vorgeschrieben, in den letzten Dezennien des 18. Jahrhunderts regelmäßig weggelassen[1], in Zürich dagegen bis 1797 mit ungeheurer Ausführlichkeit 3½ Stunden lang betrieben zur größten Langeweile der anwesenden Ratsherren, die endlich in

1) Protokoll der Verhandlungen in den Synoden und Konventen 1782 ff. (MinBSch).

diesem Jahr beschlossen, daß die Zensur künftig nur summarisch nach Kapiteln vorzunehmen sei, wodurch sie natürlich leere Form wird [1]. Gründlicher hat man es in den Landsynoden damit genommen; die Appenzeller und die Graubündner Synoden haben sehr häufig Suspensionen oder gar Streichungen aus dem Pfarrerkatalog über fehlbare Mitglieder ausgesprochen, anderemale reuige Mitglieder wieder aufgenommen. Immerhin mußte die Bündner Synode angesichts der großen Zahl ihrer Teilnehmer zur Abkürzung nach Kolloquien schreiten; ein Kolloquium nach dem andern trat in Ausstand, und es wurde über jeden Fehlbaren darin verhandelt, wenn kein Fehlbarer angezeigt war, dem Kolloquium sein Lob erteilt. Die strafenden Urteile waren hier gefürchtet und gaben einem geistlichen Politiker am Schluß des Jahrhunderts Anlaß, über „Kirchendespotismus" zu klagen [2]. Schwerlich mit Grund. Dafür hielt man in Graubünden darauf, diese gegenseitige Wäsche im Kreis der Brüder allein vorzunehmen; erst nach Schluß des pfarrherrlichen Selbstgerichts traten die weltlichen Assessoren in den Saal und nahmen an den weiteren Verhandlungen teil. Es war doch Ehrensache, daß die Geistlichkeit dieser Landkantone Selbstdisziplin übte, denn die Gemeinden hätten unter Umständen auch die schlechtesten Pfarrer ertragen, wenn sie nicht viel kosteten, und eine überragende Zentralbehörde gab es nicht. In den Stadtkantonen dagegen sorgte schon der Kirchenrat im Lauf des Jahres für Bestrafung, allenfalls Absetzung schwer fehlbarer Pfarrer, und was der Synode von Fällen übrig blieb, fiel wenig ins Gewicht [3].

Heikler war das zweite Traktandum, die Aufstellung der Gravamina zu Handen der weltlichen Obrigkeit, weil man dabei riskieren konnte, mit den Behörden über ein berechtigtes Begehren in Konflikt zu kommen. Es bildete sich darum überall die Regel aus, daß kein einzelner Pfarrer direkt sich an die weltlichen Assessoren wenden durfte, sondern alle vorkommenden Beschwerden nach gründlicher Prüfung im Namen der Gesamtheit vorgetragen werden mußten. Es war hauptsächlich der Zweck der Prosynoden am Tag vor der Synode, im geschlossenen Kreis der Pfarrer Inhalt und Form des vorzutragenden Gravamen vorsichtig zu redigieren, damit kein unbedachtes Wort aus der Versammlung das gute Einvernehmen mit den Vertretern des weltlichen Standes stören könnte. Geradezu lächerlich war das Uebermaß von Vorsicht, das man in Zürich übte, um den synodalen Beschwerden den entferntesten bittern Beigeschmack zu benehmen: Feststellung eines Gravamen auf den Prosynoden der Landkapitel durch den damit beauftragten Dekan, Besprechung des Traktandums auf der zentralen Prosynode der Dekane am Tag vor der Synode, Mitteilung an den Antistes und die Hauptpfarrer der Stadt, darauf erst Vortrag in der Synode. Erst noch kam es vor, daß sich nachher Regierungsmitglieder beklagten, daß man auf die Synode brachte, was man ihnen allein hätte privat eröffnen sollen [4]. Was war die Folge dieses Filtriersystems als das Verblassen der Synodalgravamina zu

1) 21. März 1797 Gutachten des Ex. Konvents über eine vom Rat am 21. Jan. gewünschte Aenderung der Zensur bei der halbjährlichen Synode (StArZ E I, 8).

2) Heinrich Bansi 1793.

3) Vgl. Wirz HistD. I 181 „heutzutage nicht viel mehr als eine bloße Formalität, die man aber nicht gern wegläßt".

4) Wirz, HistD. I 185 f.

einer bloßen rhetorischen Form! An Stelle konkreter Beschwerdepunkte traten ganz allgemein gehaltene Betrachtungen über den religiösen und sittlichen Zustand des Zürcher Volkes, die zu allerlei geistreichen Redeturnieren Anlaß gaben, nur nicht zu dem, was der ursprüngliche Zweck hätte sein sollen: zu irgendeiner obrigkeitlichen Reform. Wohl tat jedesmal am Schluß der Zürcher Synode der Antistes die Anfrage, „ob jemand der Lehre, Irrungen, Mißverstands oder sonst anderer Kirchensachen halber etwas anzubringen habe"; allein da die Synodalordnung von 1714 diese Freiheit durch zahlreiche Kautelen eingeschränkt hatte, blieb auch dies eine leere Form und erschrak die ganze ehrwürdige Versammlung, als im Jahre 1777 ein Pfarrer — es war Lavater — mit Umgehung der Vorsichtsmaßregeln frisch von der Leber weg seine Klage über einreißende Neologie vorbrachte; der Antistes und mit ihm die Synode zog sich aus der Verlegenheit durch die kurze Erklärung: „das gehört nicht hieher!" Auf den Synoden der evangelischen Landkantone und auf den Landkapiteln der Berner und der Basler Geistlichkeit dagegen wurden gewöhnlich konkrete Klagen zu Handen der weltlichen Behörden kund gegeben; meist waren es dieselben, ewig wiederkehrenden Klagepunkte: Entheiligung des Sonntags, der Fest- und besonders auch der Kommunionstage durch weltliche Vergnügungen, Lärm in den Wirtshäusern, Karrenfahren während des Gottesdienstes, Musterungen der Jungmannschaft, auch Klagen über unerlaubtes Tanzen und Spielen, über Zunahme des Gassenbettels, über Ungezogenheit der Jugend, Fernbleiben der eben Erwachsenen von der Kinderlehre usw. usw. Die weltlichen Assessoren versprachen, solche berechtigte Beschwerden an die obersten Instanzen weiter zu leiten zum Zweck der Remedur; allein die beständige Wiederkehr derselben Klagepunkte zeigt, daß es entweder am Wollen oder am Können der Behörden fehlte und darum die meisten Gravamina der Synoden unerfüllte pia desideria blieben.

Das Formelle nahm an allen Synoden einen wichtigen Raum ein: Eröffnung und Schluß der Versammlung, die obliegenden Wahlgeschäfte, die Aufnahme der neuen Kandidaten oder Pfarrer unter Leistung des Synodalgelübdes und feierlichen Konsekrationsreden des Antistes oder Dekans, die Zulassung fremder Gäste zur Assistenz, alles wickelte sich in vorgeschriebenen Formen und unter feierlichem Zeremoniell ab, unter gegenseitigen tiefen Bücklingen und schön gedrechselten Worten der Regierungsvertreter und der geistlichen Herren. Besonderes Gewicht wurde auf die Synodalpredigt gelegt, die jedem Pfarrer mindestens einmal Gelegenheit gab, vor versammelten Amtsbrüdern aufzutreten und ihre Kritik über sich ergehen zu lassen. Es war der Anlaß, da die braven Landpfarrer sich am Hauptort vor der gebildeten Welt präsentieren mußten. Zur Zürcher Synode gehörten Synodalpredigten in vier Stadtkirchen, zur Schaffhauser Synode gleichfalls vier Predigten von Brüdern aus der Landschaft an den beiden Synodaltagen zu früher Morgenstunde, die alle vier hernach vor versammelter Geistlichkeit zensuriert wurden. Die Basler Landpfarrer, die das Generalkapitel selten genug in die Hauptstadt einlud, hatten dafür das Vergnügen, vom April bis in den November jeden Donnerstag im Basler Münster Jahrespredigten zu halten, meist freilich vor abwesendem Publikum; auf den jeweiligen Spezialkapiteln der Landschaft mußten diese Jahrespredigten unter die Synodalen verteilt werden. Die Sitte stammte aus der Zeit

nach dem Tod des lutherischen Antistes Simon Sulzer, da man sich in der Stadt von der Rechtgläubigkeit der Landpfarrer zu überzeugen gewünscht hatte[1], wurde aber gegen Ende des 18. Jahrhunderts allgemein als „Frondienst" empfunden, dessen Abstellung man sehnlichst begehrte[2]. Fast so wichtig wie die Synodalpredigt war übrigens der feierliche Zug der würdigen Versammlung zur Kirche nach genau vorgeschriebenem Zeremoniell, im Toggenburg z. B. voran der Prediger, dann der Landratsobmann und der Dekan als erstes Paar; es war auf der Toggenburger Synode von 1788 ernstlich verhandelt worden, ob die weltlichen Assessoren zugleich mit den Geistlichen oder erst nach ihnen zur Kirche marschieren sollten[3].

Viel Zeremonie und wenig Geist! Jedoch darf dies Urteil nicht verallgemeinert werden. Wenn jeweilen in den Schlußreden der Zürcher Synode der Antistes und der Bürgermeister die Harmonie von Kirche und Staat zum Thema ihrer Ansprachen wählten, entsprach dies genau dem wirklichen Geist des zürcherischen Staatskirchentums zu einer Zeit, wo der Staat es mit seinen kirchlichen Aufgaben sehr ernst nahm. Die Synoden der Landkantone aber schützten ihre Pfarrer vor der Willkür und den Launen der Gemeinden und kämpften dafür, daß das Bewußtsein einer christlichen Kirche sich gegen die independentischen Neigungen behauptete. Für ein durch Natur und Geschichte so tief zerklüftetes Land wie Graubünden hatte es schon einen hohen ideellen Wert, wenn die ganze Geistlichkeit aus all den Gebirgstälern und Höhen jährlich einmal sich zusammenfand, um sich selbst anzufeuern und Mut zu machen für die unglaublich mühsame Arbeit, die jedem Einzelnen hier beschieden war. Hier kamen denn auch die großen Kämpfe zwischen Orthodoxie und herrnhutischem Pietismus und hernach zwischen Orthodoxie und Aufklärung zum Austrag; der Charakter der Synoden beleuchtet das ganze bündnerische Kirchenwesen wie kein anderer Faktor. In kleinerem Maßstabe gilt das auch von der appenzellischen Synode, auf welcher ebenfalls erst der Pietismus und später die Aufklärung um den Einlaß in die Kirche kämpfte, während die Protokolle der Glarner Synode eben durch das Fehlen solcher Kämpfe die arge Stagnation dieser Kirche erkennen lassen. Selbst die Geschichte der Zürcher Synode, die doch durch das Gewicht der staatsherrlichen Assistenz am meisten zur Form herabgedrückt wurde, läßt in den Synodalreden eines Antistes J. Kd. Wirz und in manchen Propositionen und Reflexionen aus der zweiten Hälfte des Jahrhunderts die langsame Wandlung des Geistes der Zürcher Kirche von der Orthodoxie zur Aufklärung deutlich erkennen, obschon es kaum ein einzigesmal zum ernsthaften Kampf, kaum sogar zum Geplänkel der verschiedenen Geistesrichtungen vor der würdigen Versammlung kam. Umgekehrt weisen die Kantone, welche keine Generalsynoden kennen, Bern und Basel, auch die größten Lücken in der Spiegelung des kirchlichen Gesamtgeistes für uns auf; erkennbar ist hier beinahe nur die Entwicklung des Kirchengeistes in der Hauptstadt, deren Klerus seine regelmäßigen Zusammenkünfte mit gut geführten Protokollen hatte; die Landschaft scheidet für unsere Kenntnis beinahe aus. Die Synoden — das wird das Schlußurteil bleiben — sind doch das einzige Ausdrucks-

1) Mitteilung von D. K. Gauß.
2) Akten des Generalkapitels vom 22. März 1798 (StArBas. KiA. C II).
3) SATogg.

organ des gemeingeistigen Lebens in der Pfarrerschaft gewesen, in zweiter Linie die Stimme der Kirche für den Staat, in dessen Belieben es freilich stand, zu hören oder die Ohren zu schließen.

Für das Intervall von einer Synode zur anderen stand die Leitung des Kirchenwesens in den Landkantonen bei den Dekanen, im Toggenburg seit 1725 ausnahmsweise bei einer aus Geistlichen und Weltlichen gemischten Synodalkommission, in den Städtekantonen der deutschen Schweiz dagegen bei dem Kirchenrat der Hauptstadt als dem ständigen Mittler zwischen der weltlichen Gewalt und der Geistlichkeit, der hier auch zwischen den Dekanen der Landschaft und der Regierung vermittelte. Den Namen „Kirchenrat" hat zwar erst die Helvetik eingeführt, die Sache aber ist unter verschiedenen Namen[1] längst überall vorhanden und geht in ihrem Keim bis auf die Reformation zurück. Nur das Berner Kirchenkonvent war rein geistlich; das St. Galler Quinquevirat wurde bei jedem wichtigeren Geschäft durch weltliche Mitglieder ergänzt, während die Kirchenräte von Zürich, Basel und Schaffhausen neben den Hauptpfarrern und Professoren Vertreter der Räte in sich schlossen[2]. In diesen drei Städtekantonen zeigte der Kirchenrat am meisten hierarchischen Charakter; er umfaßte nur die Hauptpfarrer, in Zürich außerdem die Chorherren vom Großmünster; Helfer waren ausgeschlossen; vollends die Landschaft entbehrte ganz der Vertretung im Kirchenrat. Der Magistrat wünschte eben mit den Spitzen der hauptstädtischen Geistlichkeit über die kirchlichen Angelegenheiten zu verhandeln und durch sie seine Weisungen an die Geistlichkeit des Kantons weiter zu geben, wobei dann die Dekane die Vermittlung auf der Landschaft besorgten. Umgekehrt gelangten alle Beschwerden und Wünsche sämtlicher Pfarrer durch den Kirchenrat zur Kenntnis des Magistrats, nachdem die Dekane der Landschaft sie dem Kirchenrat übermittelt hatten. Organ der Regierung nach unten, der Geistlichkeit nach oben zu sein, das war der vornehmste Beruf dieser kirchlichen Zentralbehörde.

Ueberaus mannigfach und reich verzweigt waren ihre Funktionen; die ganze Leitung des Kirchenwesens eines Kantons, soweit sie nicht ins Politische fiel, war ihr aufgetragen, so ziemlich alle Befugnisse, welche in der welschen Schweiz der *Vénérable Compagnie* oder *Vénérable Classe* zustanden. Voran die Prüfung und Ordination der Kandidaten der Theologie, die dem Zürcher Kirchenrat den Namen Examinatorenkonvent eintrug; selbst in der Universitätsstadt Basel fanden die theologischen Prüfungen zwar durch die Professoren statt, aber unter der Leitung und in Gegenwart des Konvents und unter Beteiligung der Pfarrer am Examen. Dann die Aufsicht über die examinierten und ordinierten Kandidaten, die sogenannten Exspektanten, wie man sie in Zürich nannte; der Kirchenrat verfügte in allen Vikariatssachen völlig allmächtig über sie; in Bern z. B. durfte keiner von ihnen ohne Vorwissen des Kirchenkonvents sich außer Landes begeben oder ein Vikariat oder Präzeptorat annehmen[3]. Ferner die ganze Vorbereitung des Pfarrwahlgeschäfts, die

1) Zürich: Examinatorenkonvent, Bern: (Das) Kirchenkonvent, Basel: Konvent der Pastoren und Theologen mit den Deputaten und Scholarchen, Schaffhausen: Scholarchenrat oder Schulherren, St. Gallen: Quinquevirat, für die Waadt die Akademie von Lausanne.

2) Zürich: 2 Mitglieder des kleinen, 2 des großen Rates; Schaffhausen: beide Bürgermeister und ein oder zwei Ratsmitglieder; Basel: vier Deputaten und Schulherren.

3) Berner Prädikantenordnung von 1748.

Prüfung der Anmeldungen, die Aufstellung des Vorschlags zu Handen der Regierung. Dazu die Aufsicht über die gewählten Pfarrer nach Lehre und Leben; Irrlehrer mußten vom Dekan dem Konvent angezeigt werden; Pfarrer, die durch ihren Wandel Anstoß gaben, suspendierte der Konvent; er hatte auch Streitigkeiten von Pfarrern untereinander zu schlichten und ebenso bei Anständen zwischen Gemeinden und ihren Geistlichen die Vermittlung zu übernehmen. Er amtete so als erste richterliche Instanz für alle Sünden und Händel im Klerus, die nicht politischer Natur waren. Endlich vielleicht die wichtigste Funktion: die Redaktion der Gutachten über Reformen in Liturgie, Katechismus, Gesangbuch und Gottesdienstordnung wurde in der Mitte dieser Kirchenkonvente fertig gestellt. Außer dem allem hatte der Zürcher Examinatorenkonvent erst noch das gesamte Landschulwesen unter sich, nicht nur das zürcherische, sondern auch das Schulwesen des Thurgaus und Rheintals: Schulordnung, Schulmeisterwahlen und Absetzungen, was ihm ein gewaltiges, ja in den gemeinen Vogteien ein gefürchtetes Ansehen verlieh; daß er gerade dies Amt mit musterhafter Treue und Sorgfalt leitete, darf zu seinen Ehren gesagt werden. Die Stadtschulen dagegen standen in den Hauptorten unter der Leitung besonderer Schulräte, nur in Schaffhausen besorgte der Schulherrenkonvent das kirchliche wie das schulmeisterliche Wahlgeschäft. In der welschen Schweiz (ohne die Waadt) übernahm die monatlich oder wöchentlich versammelte Gesamtgeistlichkeit die meisten dieser kirchenrätlichen Funktionen; sie war hier Synode und Kirchenrat in einer Person. In der deutschen Schweiz dagegen, zumal in den aristokratischen Städtekantonen verschob sich das Schwergewicht von der Synode auf den Kirchenrat, der als hauptstädtische Zentralbehörde sozusagen unter den Augen der Regierung und in regem Verkehr mit ihr das Kirchenregiment nach der geistlichen Seite am besten handhaben konnte. Je nachdem die Mitglieder dieser Behörde orthodox oder aufklärungsfreundlich gesinnt waren, konnte sich der Geist einer Kirche wandeln oder mußte er beim Alten verharren.

Der Kirchenrat gab den deutsch-schweizerischen Kirchen einen aristokratischen Zuschnitt, indem er den paar Hauptpfarrern der Hauptstadt das Uebergewicht über die ganze übrige städtische und ländliche Geistlichkeit verlieh. Es fragt sich, ob diese geistliche Aristokratie in einer monarchischen Spitze, dem Antistes[1], gipfelt. Indes rechtlich eignete diesem keine andere Bedeutung als die des Präsidenten des Kirchenrats. Als solcher erhielt er zuerst alle obrigkeitlichen Weisungen und hatte die ganze Korrespondenz nach oben wie nach unten zu redigieren; im Kollegium selber jedoch hatte er nicht mehr Stimme als die anderen Konventsmitglieder; er konnte mit seinen Vorschlägen jederzeit genau so gut abgewiesen werden wie jeder andere Herr Kirchenrat[2]. Von Monarchie war rechtlich nicht entfernt die Rede, aber

1) Die Titulaturen sind verschieden, Basel, Zürich und Schaffhausen kennen den Antistestitel für den Oberst-Pfarrer am Münster als Vertreter der städtischen Geistlichkeit, St. Gallen und Bern kennt nur den Dekan als Vorsteher des Konvents, in Schaffhausen war die Antistes- und die Dekanswürde in einer Person vereinigt.

2) Als 1782 der Basler Antistes Em. Merian sein Reformgesangbuch gern in Basel eingeführt hätte, fanden ein paar Kollegen im Konvent seine Arbeit nicht vollkommen genug und so blieb es sein Privatgesangbuch bis zum Jahr 1809. AEcclBas. V, 7. Juni 1783.

bedeutungslos war der Antistes nicht. Bloß war sein Einfluß mehr persönlicher Art als rechtlich greifbar; ein geistig hochstehender, kluger und charakterfester Antistes gab tatsächlich der ganzen Kirche seines Kantons das Gepräge mehr als jede andere Institution [1]. Besonders die Zürcher Kirche hatte im 18. Jahrhundert das Glück, ganz hervorragende Führerpersönlichkeiten an der obersten Stelle zu besitzen, J. Kd. Wirz in der ersten, J. R. Ulrich in der zweiten Hälfte, J. J. Heß in den Stürmen der Revolutionszeit und es berührt im Vergleich zu unserer demokratischen Nivellierungssucht nur erfreulich, daß die alte Zeit sich nicht schämte, solche Persönlichkeiten auch mit dem Führernamen zu bezeichnen. Die Gefahr bestand freilich auch, daß der Antistes oder Dekan, der in der Regel aus den älteren erfahrenen Männern ausgewählt wurde, hinter der fortschreitenden Zeit zurückblieb und zuletzt nur noch die Reaktion verkörperte.

5. Abschnitt.

Ueberkantonale Verbindungen.

Nach alter Tradition pflegten die Vorsteher der schweizerischen Hauptkirchen miteinander zu korrespondieren, einander über die wichtigsten kirchlichen Ereignisse zu unterrichten und wirklichen oder vermeintlichen Gefahren gemeinsam entgegenzutreten. Aus dieser Geistesgemeinschaft der führenden Persönlichkeiten war jene unglückselige Konsensusformel entstanden, welche unsere Kirche jahrzehntelang auf eine pedantische Orthodoxie festzulegen vermochte. Die Geistesgemeinschaft der Kirchenhäupter mußte jedoch aufhören, als zuerst die Genfer Kirche sich immer entschiedener von der alten Orthodoxie lossagte und später auch Zürich unter der Leitung seines Antistes Ulrich der Aufklärung volle freie Entfaltung gewährte, während die Kirchen Berns, Basels, St. Gallens und auch Schaffhausens still standen oder sich doch viel langsamer vorwärts bewegten. Zwischen Bern und Zürich kam es sogar 1773 beinahe zum offenen Bruch aus Anlaß eines modernen biblischen Realwörterbuchs der Zürcher, das in Bern durch die Zensur verboten wurde. Erst der Nachfolger Ulrichs im Zürcher Antistitium, J. J. Heß, hat am Ende des Jahrhunderts versucht, durch eine neue Pastoralkorrespondenz unter den führenden Persönlichkeiten die schweizerischen Kirchen einander wieder anzunähern [2], just in dem Augenblick, da gewaltige vaterländische Ereignisse sie zum Zusammenschluß drängen mußten.

Wie hätten übrigens die Kirchenvorsteher viel ausrichten können, solange jede Kirche so streng auf der kantonalen Abgrenzung hielt! Den Geistlichen

---

Dem herrnhutisch gesinnten Schaffhauser Antistes Oschwald wurde von seinen aufgeklärten Kollegen im Konvent der stärkste Widerstand bereitet; sie zerzausten seine Paradoxien ohne jeden Respekt (Konventsprotokolle vom 15. und 20. April 1773 MinBSch. 426).

1) Vgl. das tüchtige Werk von G. R. Zimmermann, Die Geschichte der Zürcher Kirche nach der Reihenfolge der Antistes, ein paralleles Werk von C. A. Bächtold für Schaffhausen soll erscheinen.

2) Sie liegt am vollständigsten vor StArBas., Ki. Ar. Q. 3, z. T. auch StArZ., Cheß.

jedes Kantons standen nur die kantonalen Pfarreien offen, eventuell noch Kollaturpfründen auf außerkantonalem Gebiet oder Pfarreien, die durch besondere Verträge an einzelne Kantone vergeben werden mußten [1]. Gerade am Ende des 18. Jahrhunderts begegnen uns Beispiele von erschreckendem Kantönligeist. Gegen das Eindringen eines Baslers in eine Glarner Pfarrei protestierte 1783 die Glarner Synode mit dem Hinweis auf die Haltung Zürichs, Berns, Basels, Schaffhausens, wo überall kein Fremder sich schmeicheln dürfe, befördert zu werden, so lange man eigene Bürger habe [2]. Graubündner Theologen, die in Zürich examiniert und ordiniert worden waren, stießen trotzdem, wenn sie versuchten in einer Gemeinde des Toggenburgs oder des Appenzellerlandes als Pfarrer unterzukommen, auf einen Widerstand, der sie nach kurzer Zeit das Terrain verlassen ließ, wobei erst noch geltend gemacht wurde, man könne einen Bündner gar nicht als Angehörigen der evangelischen eidgenössischen Orte ansehen [3]. Als sich 1796 in Bern ganz ausnahmsweise ein Bündner für die Zulassung zu einem bernischen Posten meldete und der Konvent angesichts des großen Kandidatenmangels sein Gesuch mit einigen Bedenken empfahl, gab der Rat nur unter der Bedingung nach, daß dieser Bündner auf keine Pfarrei von der besten Klasse jemals solle aspirieren können [4].

Ein gewisser Zusammenhang der schweizerischen Kirchen bestand dennoch, aber nur politisch in Form gesonderter Beratung der evangelischen Stände bei der Tagsatzung. Es waren zwei oder drei Traktanden, die hier regelmäßig verhandelt werden mußten nach den Instruktionen, die jeder evangelische Ort seinem Gesandten mitzugeben pflegte. Einmal die Festsetzung des evangelischen Buß- und Bettags, gewöhnlich auf den Donnerstag der ersten Septemberwoche. Die Einrichtung datierte seit 1639, aus einer Zeit, da es für die Evangelischen noch in Nähe und Ferne Religionsbedrängnis

---

1) Wir denken an die Zürcher Pfarrer im bernischen Seengen, die Schaffhauser im zürcherischen Illnau und Andelfingen, die Glarner und Appenzeller im Rheintal, die Berner im toggenburgischen Wattwil und Lichtensteig (vgl. Dietschy-Oberglatt: Etwas über die KV. der ev. Toggenburger, ZBZ. AskGes. Bd. 9, 1787. 88.)

2) Es handelte sich um den Basler Mächtig, einen ziemlich bedenklichen Kunden, der in einer Glarner Gemeinde von Haus zu Haus zog, um sich für die Pfarrwahl zu empfehlen. Die Wiederholung des synodalen Protestes 1795 verhinderte freilich nicht, daß sich Netstal 1797 den Deutschen Bruch aus Zweibrücken zum Pfarrer erwählte. SAGl 1783 und 1795; über Bruch vgl. HArBe. 1374.

3) Cand. Alex. Riedi aus Thusis, 1790 in Zürich ordiniert, war durch Zürcher Einfluß Pfarrer von Brunnadern im Toggenburg geworden; da ließ 1793 die Gemeinde Brunnadern auf der Synode gegen diese Aufdringung eines Fremden protestieren, und die Synode erklärte die Wahl für ungültig mit der im Text gegebenen Begründung. Das Toggenburger Pfarrerverzeichnis von 1794 brachte den Namen Alexander Riedi, tuscorhaetus, Pfr. zu Brunnadern (Joh. X, 1). Der Mann ging schleunigst wieder fort (AEcclTig 20. Mai 1790; SATogg. 1793 u. 94). Auch der Bündner Paulus Ludwig, dessen Wahl nach Gais der Appenzeller Synode 1796 Anlaß zu einem Protest bei der Obrigkeit gab, blieb nur kurze Zeit im Land.

4) Es ist der später in Bern berühmt gewordene L'Orsa aus Silvaplana, der beim Herrn von Niederhallwil eine Hofmeisterstelle bekleidet und bei dieser Gelegenheit bereits für den kranken Ortspfarrer gepredigt hatte (Brief Müllers nach Herrnhut 12. Jan. 1796; AEcclBe VI. 9. Sept. 1797).

gab, und hatte sich zu einer allgemein reformierten Gewohnheit verdichtet; auch die Kirchen Genfs und Neuenburgs nahmen daran teil, während Graubünden abseits stand [1]. Erst 1794 aus Anlaß des die Schweizergrenzen hart berührenden ersten Koalitionskrieges und allgemeiner Krisenstimmung ist aus diesem evangelischen Bettag der eidgenössische geworden. Von Haus aus war er gerade ein konfessionelles Sonderzeichen.

Das zweite von Zeit zu Zeit wiederkehrende und oft durch Jahre hin sich hinausschleppende Traktandum war die Beilegung konfessioneller Händel, besonders solcher in den Gemeinen Herrschaften. Die evangelische Tagsatzung war die oberste Instanz, an die alle Klagen und Bittgesuche aus den Gemeinen Herrschaften einliefen, auch Differenzen in einem zweigeteilten Stand wie Glarus, über welche beide Teile nicht einig werden konnten. Es war dann die Aufgabe der Gesandten der evangelischen Orte, besonders Zürichs und Berns, auf die katholischen Orte durch deren Gesandte einen Druck auszuüben oder einen Ausgleichsversuch zu machen, der beide Teile befriedigen würde. Letzteres geschah z. B. in einem Fall, da der evangelische Rat von Glarus offenbar im konfessionellen Eifer zu weit gegangen war; er hatte einen zur katholischen Konfession übergetretenen Glarner 1755 vor sich zitiert, damit er sich wegen Meineides verantworte, und hatte ihn, da er nicht erschien, in Contumaz verurteilt und mit 1000 Thalern gestraft. Da die Gesandten beider Teile von Glarus auf der Tagsatzung gegeneinander auftraten, mußten sie sich von der Tagsatzung mahnen lassen, den Streit in Minne beizulegen, und als der evangelische Teil ungern den Rückzug antrat, mußte er sich von Zürich und Bern sagen lassen, es gehe doch nicht an, das Glück des Landes wegen so unwichtiger Sachen aufs Spiel zu setzen [2]. Das war kurz nach der Mitte des Jahrhunderts, ein paar Jahre nach dem grauenvollen Ketzerprozeß katholischer Intoleranz gegen den luzernischen Jakob Schmiedlin und seine Anhänger. Dieser Jakob Schmiedlin, von Sulzach bei Wolhusen gebürtig, war als Fuhrmannsknecht auf seinen Reisen von Luzern ins Elsaß zu Basel mit frommen Traktaten bekannt geworden, empfing im Verkehr mit Berner und Basler Pietisten weitere Belehrung und teilte seine neuen Gedanken über wahre, Gott wohlgefällige Frömmigkeit seinen Bekannten im Luzernbiet mit. Man kam zusammen zu frommen Versammlungen in aller Heimlichkeit, erbaute sich aus der Bibel und pietistischen Traktaten, sang und betete miteinander, stärkte sich auf Reisen in der gewonnenen Ueberzeugung durch Teilnahme an pietistischen Konventikeln in Basel und anderswo. Eine äußerliche Trennung von der römischen Kirche war nicht beabsichtigt; die Herzensfrömmigkeit war mehr oder weniger gleichgültig gegen alle äußere Kirchlichkeit. Gerade in dieser kirchlichen Indifferenz aber sah die römische Kirche das Hauptverderben. In der Nacht nach Martini 1746 wurde Schmiedlin, da er eben die Versammlung in seinem Hause leitete, gefangen, mit ihm eine große Zahl seiner Anhänger nach Luzern abgeführt. Die Anklage lautete auf Synkretismus, Indifferentismus, Pietismus, Lutheranismus und Calvinismus zugleich, und ihr entsprach das unmenschliche Urteil. Am

1) Rosa Schaufelberger, Die Geschichte des Eidgenössischen Bettages mit besonderer Berücksichtigung der reformierten Kirche Zürichs, 1920.

2) EA VII, 151 ff., 1755—1757.

27. Mai 1747 wurde Jakob Schmiedlin erst am Pfahl erwürgt und dann verbrannt, ein zweiter Führer der Erweckten Sebastian Weber zu ewigem Gefängnis verurteilt, zwei Genossen auf die Galeeren geschickt, der Rest von über 70 Personen des Landes verwiesen nach Ablegung des Gelübdes, die Ketzerei zu meiden und dem katholischen Glauben treu zu bleiben. Die Basler Pietisten und Separatisten nahmen sich der Vertriebenen nach besten Kräften an und verschafften ihnen Asyle im benachbarten Badischen oder in Pennsylvanien. Die evangelischen Kantone und ihre Kirchen aber vermochten keinen Beistand zu leisten, weil die Sache rechtlich allein den Ort Luzern anging, und überdies weil diese Erweckung pietistischen Charakter hatte [1]. Bis Ende der 70er Jahre hören wir dann von Händeln zwischen evangelischen und katholischen Konfessionsgenossen, besonders im Thurgau und Rheintal, die vor die evangelische Tagsatzung gebracht wurden. Das eine Mal gab die von den Katholiken beanspruchte Kirchenimmunität dazu Anlaß; irgendein Schelm in Altstätten flüchtete sich in die katholische Kirche und durfte dort nicht festgenommen werden, bis der katholische Pfarrer des Orts ihm heimlich über die Grenze geholfen hatte. Als Bern diesen braven Pfarrer zur Verantwortung ziehen wollte, erklärten die Katholiken auf der Tagsatzung, der Mann habe nur nach den Prinzipien seiner Kirche gehandelt [2]. Am meisten jedoch gaben gemischte Ehen und Kindererziehung in der einen oder anderen Konfession den evangelischen Gesandten auf der Tagsatzung zu schaffen. Ueber die Frage, welcher Konfession die Kinder aus einer Ehe angehören sollen, deren einer Teil erst nach Geburt einer Reihe von Kindern zur anderen Konfession übertrat, stritt man sich von beiden Seiten etwa 20 Jahre lang und gelangte zu keinem alle Teile befriedigenden Schluß [3]. Einmal begegnete es in einem Jahr, daß die Evangelischen sich beschwerten über die Entführung eines 14jährigen Töchterleins in Sirnach durch eine katholische Frau — es war erst aufs äbtische Gebiet und dann nach Konstanz geschleppt worden, natürlich mit seinem Willen — [4] und daß die Katholischen klagten, weil eine Frau aus Neunforn mit ihren drei Kindern ihrem Mann, da er katholisch werden wollte, nach Zürich davongeflohen war [5]. In solchen Fällen hatte die evangelische Tagsatzung die gemeinsamen Interessen ihrer Konfession zu verfechten.

Ein drittes regelmäßiges Traktandum der evangelischen Tagsatzung bildete die Unterstützung der bedrängten ausländischen Glaubensgenossen, eine ehrenvolle Tradition aus der Zeit des in allen Ländern um seine Existenz kämpfenden Protestantismus, aus welcher freilich bei gänzlich veränderten Zeitumständen eine unfroh und widerwillig gewordene Verpflichtung wurde [6]. Die bedeutendsten

1) Vgl. SAH. III, 1078; J. Kd. Füßli, Unparteiische Nachricht von den letzte Religions- und Staatsverbrechen des Schweizerlands (Hamb. Magazin XII, 1754), dann zahlreiche Angaben in den Briefen an Annoni und in dessen Aufzeichnungen aus seinem Leben.

2) EA VII, 540, 1752 f.

3) EA VII, 541 ff., 1756—1777.

4) EA VII, 362, 1770.

5) EA VII, 667, 1770.

6) Das Material zum Folgenden in EA sowie den kantonalen Staatsarchiven; ich verwerte eine Zusammenstellung aus EA durch meinem Schüler R. Linder.

der auswärtigen Hilfsgesuche datierten aus der Zeit des letzten Ausbruchs des konfessionellen Hasses in Westeuropa, vom Ende des 17. Jahrhunderts her, da die Masse der französischen Flüchtlinge, die vertriebenen oder ausgewanderten Waldenser und gleichzeitig die greulich verwüsteten Pfälzerkirchen bei den evangelischen Orten der Schweiz dringend angeklopft hatten. Später war von der Zeit des schwedisch-russischen Krieges her Großpolen und polnisch Preußen hilfesuchend beigetreten. Ungarn bat um Unterstützung seines Kollegiums in Debrezin und schickte seine armen Studenten gleich den Waldensern auf schweizerische Hochschulen mit Bittgesuchen. Im Elsaß wandten sich die Reformierten in Markirch, Welsche und Deutsche, und die in Straßburg an Basel um Hilfe. Selbst aus dem Herzen Deutschlands tauchten Hilfsgesuche auf: 1692 verkaufte der Graf von Pappenheim die Herrschaft Rothenstein mit den reformierten Gemeinden Grönenbach und Herbishofen an die Abtei Kempten; die evangelischen Orte der Schweiz hatten die Aufgabe, ihnen die Duldung auszuwirken und sie finanziell zu halten. Dasselbe gilt von den evangelischen Bärenthalern im Hohenzollern-Sigmaringischen, die 1719 zur Auswanderung nach dem württembergischen Wurmberg, wo sie ihr Neu Bärenthal gründeten, gedrängt wurden. Das bis dahin Aufgezählte sind bloß diejenigen Unterstützungsbegehren, welche wirklich Gehör fanden in Gestalt von regelmäßigen Beiträgen. Eine Fülle an die einzelnen Stände ergehender Notschreie, die von der evangelischen Tagsatzung nicht oder nur ausnahmsweise beachtet wurden, muß hier übergangen werden. Um Ordnung in das Unterstützungswesen hineinzubringen, setzten die evangelischen Stände (zu denen damals auch Mühlhausen und Biel zählten) 1673 eine Skala der Unterstützung für jeden Ort fest. Man unterschied Hilfsgaben, an welche bloß die 4 Städte (Basel, Bern, Schaffhausen, Zürich), solche, an welche 5 Städte (mit St. Gallen), solche, an welche 7 Orte (+ evangelisch Glarus und Appenzell) und solche, an welche alle 9 Orte (+ Mühlhausen und Biel) bestimmte Quoten steuerten. Es kostete aber häufig große Mühe, alle Orte zur Beisteuer zu bewegen; Schaffhausen entzog sich besonders gern dieser Pflicht, auch Appenzell und gelegentlich Glarus. Für Basel war die Beisteuer schon dadurch geboten, daß es eine Reihe seiner Pfarrer auf diesen ausländischen Posten hatte, so in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts regelmäßig in Markirch und Straßburg bei den Reformierten, in Friedrichsthal, Karlsruhe, Ludweiler, Welsch Neureuth, Rauweiler im Markgräfler Land. Zürich hatte seine Zürcher Pfarrer in Baireuth, Grönenbach und Herbishofen, Schaffhausen in Neu-Hengstedt in Württemberg. Wie stark das lokale [1] und schweizerische Interesse mitspielte, zeigt sich daran, daß die Liebesgabe für Karlsruhe 1787 aufhörte, als kein schweizerischer Pfarrer mehr dort amtete, ebenso 1788 für Friedrichsthal, als der dortige baslerische Pfarrer an eine andere Stelle kam [2]. Man sieht, wie viel Eigenliebe an diesen Unter-

1) Vgl. das Gutachten des Basler Antistes Em. Merian von 1782 betreffs der 4 badischen Pfründen Friedrichstal, Ludweiler, Rauweiler und Neureuth: Es sei zu erwarten, daß diese Pfarreien künftig mit badischen Landeskindern besetzt würden, wie dies 1776 schon mit Welsch Neureuth geschehen sei. Alles komme darauf an, ob Prediger von Basel begehrt werden: wenn nicht, so gewinnt das Aerarium dabei; wenn ja, so finden Basler Pfarrer dort eine Versorgung. KiAr P. I. (StArBas.)

2) EA VIII, 126, 134.

stützungen hängt[1]. Dennoch bleibt es ein Ehrenzeichen für die reformierte Schweiz, daß sie bis zum Jahr 1778 jährlich an 17 auswärtige Posten ihre Beisteuern verabfolgen ließ: für den Pfarrer in Grönenbach-Herbishofen 200 Gulden, für Pfarrer und Schulmeister zu Christian Erlangen 130 Gulden, für die deutsche und für die französische Gemeinde Markirch 200 + 100 Gulden, für den Pfarrer und für den Schulmeister in Neu Bärenthal 200 + 50 Gulden, für die Gemeinden Friedrichsthal und Karlsruhe 200 Gulden, für die Gemeinde Baireuth 100 Gulden, für die Gemeinden in Speyer und Worms 200 Gulden, für kurpfälzische Kirchen- und Schuldiener 300 Gulden, für den Pfarrer in Neureuth 100 Gulden, für Verpflegung von 3 ungarischen und 5 piemontesischen Studenten 816 Gl. 12 Kr. + 100 + 300 Gulden, an das Kollegium Debrezin in Ungarn 400 Gulden, für die reformierte Gemeinde in Straßburg 200 Gulden und für Gemeinden in Großpolen und polnisch Preußen 200 Gulden[2]. Als der helvetische Minister Stapfer sich die Liste dieser Unterstützungen geben ließ, waren neben Debrezin, Friedrichsthal und Karlsruhe auch Grönenbach und Herbishofen ausgefallen, die anderen Unterstützungen figurierten noch im Gesamtbeitrag von 701 Pfund 6 Schilling, eine ganz beträchtliche Summe[3]. Sie ist um so auffallender, als ja der Zeitgeist sich gewandelt hatte, die religiösen Gegensätze gänzlich im Hintergrund standen, die früheren so lebendigen internationalen konfessionellen Beziehungen vollständig im Verblassen waren. Was lag den aufgeklärten Politikern am Unterschied von reformiert und katholisch? Es ist ein Zeichen der veränderten Lage, daß von 1785 an alle neuen Hilfsgesuche auf der Tagsatzung abgewiesen wurden. Und doch hätten sich gerade jetzt eine Fülle neuer Aufgaben für einen lebendigen Protestantismus mit universellem Gemeinschaftsgefühl geboten. Begann doch soeben seit 1780 die neue Aera der Toleranz, erst in Oesterreich, bald auch in Frankreich; Bittgesuche liefen ein aus Wien, Triest, aus Brünn, Prag, böhmisch Lissau, in den Landen Kaiser Josephs, aus französisch Oberseebach und Schleithal, wo 450 Evangelische von Ludwig XVI. zu einer protestantischen Schule und protestantischem Privatkult Erlaubnis erhielten 1781, nachdem sie sich 100 Jahre durch alle Unterdrückungen hindurch behauptet hatten[4]. Die evangelische Tagsatzung lehnte alle diese Gesuche ab. Sie versagte auch, als der Terrorismus der Revolutionäre und die Verwüstungen der französischen Revolutionssoldaten neue Notschreie in der Pfalz und allenthalben erweckten[5]. Man sieht aus dem allem: gegen Ende

1) 1752 hatten Zürich, Basel und St. Gallen das Gesuch der deutschreformierten Gemeinden Pennsylvaniens um finanzielle Unterstützung ihrer Pfarrer vor die evangelische Tagsatzung gebracht; zahlreiche ausgewanderte Schweizer gehörten zu den Bittstellern und das Gesuch selbst ging von dem St. Galler Michael Schlatter, dem Organisator dieser Kirchen, aus. Aber die evangelischen Stände lehnten es ab aus Aerger über die Auswanderung so vieler Schweizer, von der sie vergeblich abgeraten hatten, vgl. E. Stähelin, Schweizer Theologen im Dienste der reformierten Kirche in den Vereinigten Staaten. (Schweiz. Theol. Ztschr. 1919.)

2) EA VIII, 7 ff.

3) HArBe 1423.

4) StArBas, KiA K 16, 17, KiAr A 15.

5) StArBas, KiA K 3, KiAr A 13.

des 18. Jahrhunderts ist die Periode des konfessionellen Gesamtempfindens und Gesamttragens gründlich vorüber, und es ist um so überraschender und erfreulicher, daß jene älteren zur Regel gewordenen Beisteuern sich dennoch so zähe behaupten konnten.

Bei diesem Anlaß sei noch mit besonderer Ehrung des evangelischen Predigerseminars in Lausanne gedacht, das in der Geschichte der Erneuerung der Hugenottenkirche im 18. Jahrhundert eine so bedeutende Stelle einnimmt. Der Franzose Duplan hatte seit 1726 die einleitenden Schritte zur Gründung eines solchen Seminars unternommen; er hatte das erste Geld zum Unterhalt französischer Studenten aufgebracht und da Genf aus Furcht vor dem französischen Druck versagte, in Lausanne den Beginn eines Unterrichts ermöglicht. In richtigen Aufschwung aber brachte das Institut der Organisator der Hugenottenkirche, Antoine Court, der sich Ende 1729 in Lausanne niederließ, nicht als theologischer Lehrer — es fehlte ihm die solide wissenschaftliche Bildung — aber als erzieherischer Leiter und Seelsorger der jungen Kandidaten, die von ihm, dem viel Geprüften und Verfolgten, das Beste lernen konnten, was sie in ihrem späteren Beruf brauchten, den *esprit du désert*, den Mut und die Treue, die angesichts des drohenden Martyriums ausharrt in der Erfüllung der Pflicht. Court nahm zugleich von Lausanne aus durch einen unermüdlichen Briefwechsel an allen Nöten, Sorgen, Aufgaben der heimatlichen Gemeinden teil und stellte die Verbindung der Heimatkirche mit dem protestantischen Ausland durch dasselbe Mittel der Korrespondenz her. Das Geld für sein Seminar bezog er zum Teil aus Bern und Zürich, hauptsächlich aber aus England, Holland, Schweden und Preußen; Basel hatte gelegentlich einen Freiplatz im Erasmianum zur Verfügung gestellt; es gefiel aber den Franzosen nicht in der deutschen Stadt. Das sogenannte Seminar in Lausanne war eine höchst bescheidene Einrichtung; es bestand hauptsächlich darin, daß Professoren der Akademie, auch einzelne Lausanner Pfarrer neben ihren offiziellen Vorlesungen den französischen Studenten Privatunterricht erteilten in ihrer Wohnung oder auch in einem besonderen Lokal, anfangs bloß in den Elementen der Kontroverslehre, später auch in den biblischen Sprachen und in eigentlicher Theologie, verbunden mit Uebungen zu Predigtzwecken. Ihr Studium dehnte sich mit der Zeit auf 5 Jahre aus, eine kleine Zeit, wenn man bedenkt, daß sie meistens ohne die Anfänge höherer Bildung nach Lausanne kamen und in dieser Zeit die ganze Ausbildung zum Pfarrerberuf empfangen mußten. Mit ihrem ganzen Herzen lebten sie beständig in Frankreich; dem Lausanner Studentenleben blieben sie fremd; sie empfanden sich von den Lausanner Theologen verachtet. Wohl wurde ihnen erst wieder, wenn sie nach heimlich empfangener Ordination — nur zu einer solchen gab Bern die Erlaubnis — die Grenze überschritten und ihr Prädikantenleben, so reich an Entbehrungen und Gefahren, in der Heimat antraten. Mit zwei Studenten hatte das Seminar angefangen, später pflegten etwa zwölf gleichzeitig miteinander zu studieren; in den ganzen 70 Jahren, da das Seminar in Lausanne existierte, sollen etwa 300 Zöglinge daselbst ausgebildet worden sein. Antoine Court starb 1760 [1]. Den Lausanner Professoren und Pfarrern darf nachge-

1) E. Hugues, *Antoine Court, Histoire de la restauration du Protestantime en France au* VIII s, II, 2 *Le séminaire de Lausanne*; A. Gindroz, *Histoire de l'instruction publique au Pays de Vaud, Notes* 60; ungedrucktes Material in der *Collection Court, Bi-*

rühmt werden, daß sie den jungen Hugenotten ihr Bestes gaben. Sam. Louis Secrétan ließ für sie 1774 seine *Théologie chrétienne* als erste französische Dogmatik drucken, weil diese seine Schüler doch des Lateinischen zu wenig kundig waren, und Frédéric Bugnion, damals Helfer an der französischen Kirche in Bern, gab nur deshalb 1790 die Stelle in der Hauptstadt auf, um sich der Unterweisung dieser jungen Franzosen in Lausanne zu widmen [1]. Einzelne junge Franzosen studierten freilich auch in Genf und brachten eine wenig calvinische Theologie von dort in ihre Heimat [2]. Vom Leben und Treiben der Waldenser und der ungarischen Studenten in Basel während dieser Zeit fehlt uns die nähere Kunde.

Zum vollständigen Bild evangelischer Liebestätigkeit in der Schweiz gehören freilich auch die zahlreichen abgeschlagenen Bittgesuche aus dem Ausland [3], denen dann wieder gegenübersteht Hilfe durch Privatkollekte in ebenso vielen Fällen. Gelegentlich unterstützte Basel durch ein beträchtliches Kapitalanleihen einen auswärtigen Kirchenbau [4]. In anderen Fällen empfand man die kirchliche Bettelei als Zudringlichkeit des Auslands zur angeblich reichen Schweiz und lehnte ab [5]. Versagten Staat und Kirchenkonvent offiziell ihre Hilfe, so blieb es immer noch möglich, einzelne Kirchgemeinden und den Fiskus der Fakultät zur freiwilligen Beisteuer heranzuziehen, oder der schweizerische Pfarrer im auswärtigen Dienst ließ einen Predigtband auf Subskription drucken, um Geld für das Bedürfnis seiner Gemeinde aufzutreiben [6]. Vom Wesentlichsten in allen

bliothèque de Genève; auch die Herrnhuter Akten aus der Schweiz bringen interessantes Material.

1) Dekan Wyttenbach an Antistes Em. Merian 18. Jan. 1785 (CMer, UBBas).

2) Gachon an Risler in Herrnhut 29. Jan. 1790 (UArh).

3) Unter ihnen figuriert auch Feldprediger Schleiermacher in Breslau, der Vater des berühmten Theologen, als Befürworter der emigrierten polnischen reformierten Gemeinde von Reiffersdorf im Jahr 1771 (Antistes Ulrich an Antistes Em. Merian 25. Febr. 1771, CMer und StArBas KiAr P 25).

4) Die reformierte Gemeinde zu Frankfurt erbat sich 1747 für ihren projektierten Kirchenbau von den Baslern ein Kapitalanleihen und erhielt es im Betrag von 100 000 fl. (StArBas, KiA, K 6).

5) Pfarrer Kühlenthal in Karlsruhe bittet 1797 die Basler um eine Beisteuer für die Reparatur seines Pfarrhauses; der Basler Oberstthelfer Stückelberger aber, der die Karlsruher Verhältnisse persönlich kannte, bemerkt zu dem Gesuch: „die Teutschen nehmen mit solchen Angelegenheiten ihre Zuflucht immer gern zu der reichen Schweiz" und das Gesuch wird wegen Ueberlastung des Aerars abgelehnt (StArBas, KiAr, P 12).

6) Andreas Keller aus Schaffhausen, Pfarrer bei der Waldenserkolonie Neu-Hengstedt, kollektiert 1790 für das Schulhaus und die Schullehrerbesoldung seiner Gemeinde. Der Basler Antistes Em. Merian, an den er sich wendet, findet es nicht ratsam, damit an den Rat oder auch nur an den Konvent zu gelangen, da man kaum den Bedürfnissen der eigenen Schuldiener genügen könne. Dagegen vermochte er persönlich aus dem Fiskus der einzelnen Kirchen, auch der französischen, und aus dem theologischen Fiskus eine Beisteuer von 12 Neuen Thalern für Neu-Hengstedt flüssig zu machen. Als er ihm aber anriet, sich durch die Stadt Schaffhausen an die evangelische Tagsatzung zu wenden, mußte Keller ihm antworten, der Schaffhausische Ehrengesandte habe ihm erklärt, die evangelischen Stände seien weit davon entfernt, dergleichen neue Wohltaten auf ihre Listen zu nehmen, da sie vielmehr sogar die alten suchten auszumerzen und wenn möglich, immer mehr von sich abzukehren (StArBas, KiAr A 15). Pfarrer Keller ließ nun, nachdem er das Geld zum Schulhausbau bereits zusammengebracht hatte, seine Predigten auf Subskription drucken

Fällen war das größere oder geringere Maß von Geneigtheit des Antistes einer Hauptstadt, der, wenn alle ordinären Wege versagten, imstande war, neue Hilfsquellen aufzutreiben [1]. Die Geschichte eines jeden Stadtkantons liefert Beispiele dazu. War ernste Hilfsbereitschaft vorhanden, so ließen sich immer Mittel und Wege finden, den Glaubensgenossen in der Ferne beizusteuern, aber mehr und mehr trennte sich das Staatsinteresse völlig vom konfessionellen Gesichtspunkt und mußten die kirchlichen Organe allein die Beisteuern aufzubringen trachten.

Wir haben heute guten Grund, die wenigen eindrucksvollen Zeichen eines die Partikularkirchen durchbrechenden reformierten Gemeinsinns zu sammeln und in ihrem Wert zu würdigen. Ursprünglich besaßen die Kirchen der Reformation ein großartiges und jederzeit opferwilliges Gesamtbewußtsein. Es war in kirchlicher Form der Gedanke des Gottesreiches, der ihnen vorschwebte und sie mit allen Glaubensgenossen ferner und naher Länder gemeinsam empfinden ließ. Die Entwicklung des politischen Lebens ging jedoch so entschieden partikularistische Wege, daß einzig noch die große Not der Glaubensgenossen in anderen Ländern Reste dieses reformierten Gemeinsinns festzuhalten vermochte. Im Lauf des 18. Jahrhunderts schien auch diese Not dem Ende entgegenzugehen, und damit ging der letzte Anlaß zur Betätigung eines überlandeskirchlichen Sinnes verloren. Die ganze veränderte Lage gibt sich kund, wenn 1784 die Appenzeller Synode auf Wunsch der Politici im Gebet die Fürbitte für die Bedrängten in deutschen und welschen Landen abstellte, nachdem sie aus den verbesserten Liturgien der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts überall verschwunden war [2]. Es war beinahe nur die Macht der Trägheit, welche die evangelischen Orte an ihren Beisteuern festhalten ließ. Die vorgeführten Beispiele beweisen jedoch, daß in den Kirchen selbst Verständnis und Herz auch für neue Nöte und neue Aufgaben nicht fehlten. Die offiziellen und freiwilligen Liebesgaben der reformierten Schweizer bilden einen Lichtpunkt in einer sonst so liebesarmen und zerrissenen Zeit.

---

und legte das Geld, das er auf diesem Wege einbrachte, für die Schulbücher aus (Andr. Keller, Predigten auf alle Sonn- und Festtage des Jahres über frei gewählte Texte, 1794—95, gedruckt zum Besten der Schulanstalten in der Waldensergemeinde Neu-Hengstedt, Vorrede). Leider aber brachte er es über sich, zwei Jahre später in seiner „Kurzen Geschichte der Württenbergischen Waldenser" ein dermaßen furchtbares Bild vom geistlichen und sittlichen Tiefstand der Waldenserkolonien zu entwerfen, daß er sicher bei den Lesern dieses Büchleins alle Sympathien mit den armen Exulanten vernichtete.

1) Im einen Jahr 1783 wandten sich nacheinander die Evangelischen aus Wien, Brünn und Prag an die Basler mit der Bitte um Gaben und Kirchenkollekte für die vielen Bedürfnisse ihrer neu entstehenden Gemeinden. Wien, das zeitlich den andern zuvorkam, erlangte auf dem Weg der Kollekte 100 Stück Neue Louis d'Or, während die böhmischen Gemeinden trotz Fürsprache des Konvents vom Basler Rat abgewiesen wurden wegen Ungewißheit glücklichen Erfolges, teils weil manche Gemeinden annoch aus gar zu wenig Mitgliedern bestehen, teils weil über die Reinheit der Lehre jeder Gemeinde einige Skrupel etwa mit Grund obwalten durften. Allein nun veranstaltete Antistes Em. Merian bei Anlaß einer Versammlung der Predigerwitwen- und Waisen-Verpfleg.Ges. eine Kollekte des Basler Ministeriums sowie einzelner wohldenkender Zuhörer und vermochte so der evangelischen Gemeinde in Brünn 129¼ Neue französische Taler durch einen Handelsmann zuzustellen (StArBas, KiA K 16, 17, KiAr A 15).

2) SAApp 1784.

6. Abschnitt.

Die evangelische Geistlichkeit und ihre theologische Ausbildung.

Noch gegen Ende des 18. Jahrhunderts war der Zudrang zu den geistlichen Stellen ein gewaltiger; er kann als Gradmesser für das Interesse an den kirchlichen und religiösen Fragen dienen. Der heutige Aargau stellte im Jahr 1799 nicht nur den weitaus größten Teil seiner eigenen Pfarrer (11 aus Aarau, 10 aus Zofingen, 12 aus Brugg, 4 aus Lenzburg), sondern darüber hinaus im Berngebiet noch 32 Pfarrer (12 aus Aarau, 15 aus Zofingen, 13 aus Brugg), alles in allem 60—70 Geistliche aus den 4 aargauischen Städtlein[1], sie hätten alle miteinander im eigenen Ländlein gar nicht Platz gehabt — und heute! Aehnlich hielt evangelisch Glarus darauf, nicht nur die Pfarrstellen im eigenen Land, sondern dazu die im Werdenbergischen und 4 Stellen im Thurgau und Rheintal mit eigenen Leuten zu besetzen; 1747 stellte allein der Flecken Glarus 15 Bürger auf Pfarrstellen in und außer dem Kanton[2]. Die Zürcher Geistlichkeit, die sich bei der Volkszählung von 1762 auf 382 geistliche Stadtbürger belief[3], zählte einen Junker v. Escher, v. Schultheß usw. zu den Ihren, gerade wie in Basel und Bern die Geistlichen sich aus den vornehmsten Familien rekrutierten. Man braucht weder diese Zahlen noch den Stand zu überschätzen, aber für das Ansehen des Kirchlichen in dieser Zeit sind sie sprechend genug. Der Zudrang mag bei Vielen durch die Erwägung veranlaßt worden sein, daß für Bürger der Kleinstädte oder für Nichtpatrizier der Hauptstadt, wenn studiert werden sollte, überhaupt nur die Möglichkeit des geistlichen oder ärztlichen Berufes bestand, und daß der geistliche alle höheren Schulstellen und somit die Beteiligung am ganzen Bildungswesen in sich schloß. Bei Anderen mag der Gedanke an mannigfache Erleichterungen und Hilfsquellen, die dem Theologie Studierenden vor Anderen vergönnt waren, mitgewirkt haben, obschon wahrhaftig die miserabeln Besoldungsverhältnisse eher abschrecken als aufmuntern mußten. Entscheidend muß ein starkes Maß von traditioneller Kirchlichkeit und ein noch weit verbreiteter Respekt vor dem Pfarramt gewesen sein; nur so läßt sich der hohe Prozentsatz von Geistlichen in dieser Zeit erklären.

Mit der Vorbildung zum theologischen Studium hatten es die Stadtbürger leicht, da das höhere Schulwesen fast ganz auf die gelehrten Berufsarten und besonders auf das Pfarramt zugeschnitten war, und auch die kleineren Städte meistens Lateinschulen besaßen. Ueberaus schwierig dagegen war die Vorbildung für die Aspiranten der Länder; hier blieb oft keine andere Möglichkeit, als daß ältere gelehrte Pfarrer junge zur Theologie bestimmte Männer zu sich ins Haus

1) HArBe 1346 und 1358.
2) G. Heer, Die ev. Geistlichkeit des Landes Glarus, 1908, p. 4 ff.
3) G. Finsler, Zürich in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts, 1884.

nahmen. Aus Graubünden [1], Glarus [2], Toggenburg [3] sind uns eine Reihe solcher gelehrter Pfarrhäuser aus dem Ende des Jahrhunderts überliefert, wo spätere tüchtige Pfarrer sich die Grundlagen ihrer Bildung holten. Leider stand es aber — besonders in Graubünden — sehr schlecht mit dem Griechischen [4], und es mußten die Kandidaten oft mit ganz minimalen Kenntnissen in die Synode aufgenommen werden [5]; von 188 Kandidaten, die in den Jahren 1760 bis 1793 in die Bündner Synode aufgenommen wurden, haben bloß 86 für ein oder 2 Semester auf einer Universität studiert [6]. Wie aber ein kluger und tapferer Mann vom Lande sich zu helfen wußte, zeigt das Beispiel des Appenzellers Joh. Lutz von Lutzenberg, der es durch Vermittlung von Bekannten zum Famulus im Basler Erasmianum brachte und dort von den Studenten sich im Latein, den Anfängen des Griechischen und auch sonst in Humanioribus so einüben ließ, daß er nach 2 Jahren zum Studenten mit freier Kost und Logis aufrücken konnte [7].

Die ganz besonders weltabgelegenen Bündner abgerechnet, galt die Ausbildung auf einer höheren theologischen Schule als Regel. Hier hatte nun Basel den Vorsprung einer alten Universität, der damals einzigen in der Schweiz, die schon vor der Reformation von Eidgenossen aus allen Kantonen besucht worden war und seit der Reformation beständig starken Zuzug aus der evangelischen Schweiz genoß. Für sämtliche Landkantone, also Glarus, Appenzell, Graubünden, wie auch Toggenburg und Thurgau, war die Universität

---

1) Dekan Zanuck-Seevis (Bericht Dietrichs nach Herrnhut 23. Nov. 1784); Luc. Bansi in Fläsch (Biographie Heinrich Bansis von Trepp 1908); Martin Marx in Schiers (vgl. die 2 Selbstbiographien von Dekan Leonh. Truog und von P. Ludwig); Dekan P. Kind in Chur (Kind jun. an D. G. Basel 10. Juli 1802).

2) Die beiden Brüder Joh. und Felix Freuler holten sich bei ihrem Vater in Glarus die humanistischen Anfänge, Abraham Trümpi aus Schwanden in Berlingen bei seinem älteren Bruder, Joh. Jak. Zwicky aus Mollis in Bischofszell bei Pfarrer Waser, während ein anderer Glarner, Leonh. Tschudy 7 Jahre in Bünden studiert haben will! (HArBe 1374).

3) Dekan Schädler und neben ihm der Arzt Schädler in Neßlau; die späteren Pfarrer Leutholb, Braunwald und Andreas Schädler holten sich dort ihre Humaniora (HArBe 1374).

4) Saluz, der spätere Prof. der Churer Stadtschule, hat nie Griechisch gekonnt, obschon er seine Ausbildung bei dem gelehrten Bündner Historiker Petrus Dominikus Rosius de Porta bekommen hatte (Lebensbeschr. des Pf. Saluz von B. Gautsch, Neuer Sammler 1808); auch der junge Kind, von seinem Onkel, dem Antistes P. Kind in die Theologie eingeführt, lernte bei ihm kein Griechisch. Der spätere Dekan Leonh. Truog, der 4 Jahre bei Pfr. Marx in Schiers gelernt hatte, hat erst nach seiner Aufnahme in die Synode auf einer Studienreise in Bern von einem Ungarn, dem er Deutsch erteilte, Griechisch gelernt.

5) Truog konnte bei seinem Synodalexamen nicht Griechisch lesen, war im Latein auch schwach, daher seine Studienreise nach Basel und Bern; Luzi Pol wurde wegen Mangels an Predigern entgegen den leges synodales, die das 24. Altersjahr fordern, schon mit 18 Jahren rezipiert („Dekan Lucius Pol" in Brügger und Wolf Biographien z. Kulturgesch. der Schweiz. 1860).

6) J. Andr. von Sprecher, Geschichte der Republ. der 3 Bünde im 18. Jahrh, 1875, II, 394.

7) HArBe 1392.

Basel für die höheren Studien das Gegebene[1], ganz unbekümmert, ob ihr Geist gerade modern oder stationär war, und ob sie anziehende oder langweilige Professoren hatte. Selbst zur Zeit ihres zunehmenden Verfalls am Ende des 18. Jahrhunderts, da uns eine Menge höchst ungünstiger Urteile von Basler Studenten aus der Ostschweiz vorliegen[2], blieb die Basler Universität der Anziehungspunkt der Theologiestudenten. Ihr starker numerischer Rückgang in diesem Zeitraum steht in Parallele zu demselben Rückgang aller deutschen Hochschulen unter der Macht des neuen antihumanistischen Zeitgeists, und es fehlt das Gegengewicht etwa einer andern hohen Schule in der Schweiz, die im Aufsteigen war, vollständig. Die theologische Fakultät bestand aus 3 ordentlichen Professoren, dem Professor des Alten, dem des Neuen Testaments und dem für Loci communes und Kontroversfragen, die übrigens alle drei ihre Aufgabe weniger als Exegeten denn als Dogmatiker und Polemiker auffaßten. Der Professor des Hebräischen gehörte der philosophischen Fakultät an; außer ihm leistete etwa auch der Professor der Geschichte Hilfsdienste, wenn er, wie zu Anfang des Jahrhunderts Jak. Chr. Iselin oder Joh. Ludw. Frey, Vorlesungen über Kirchengeschichte hielt, der letztere unter dem Nebentitel eines Extraordinarius der Theologie. Eine selbständige Professur für Kirchengeschichte war nicht vorhanden; doch las am Ende des Jahrhunderts Buxtorf, der Professor des Alten Testaments, darüber. Auch die Ethik war keiner besonderen Professur vorbehalten; dagegen hatte schon der Neutestamentler Sam. Werenfels statt über das Neue Testament über Moraltheologie gelesen, und im Lauf des Jahrhunderts trat die Ethik immer stärker hervor[3]. Die Stiftung des sogenannten Frey-Grynäischen Instituts durch Joh. Ludw. Frey und seinen Freund Grynäus (die Urkunde datiert von 1747) bedeutete keine Bereicherung des Vorlesungsprogramms durch neue Lehrfächer, sondern diente hauptsächlich der nützlichen Verwertung der schönen Freyischen Bibliothek durch einen Gelehrten, der durch die Uebernahme des Lektorats zur Haltung unentgeltlicher Vorlesungen verpflichtet wurde mit dem theologisch-praktischen Zweck, die Wahrheit und Göttlichkeit der Bibel zu erweisen, sie richtig auszulegen und den Frieden und die Eintracht unter den Christen zu fördern. Prof. Joh. Christ. Beck begann 1759 als erster dies Lektorat[4]. Die praktische Theologie hingegen übernahmen die Pfarrer; Oberstehelfer Stückelberger galt in den 90er Jahren als tüchtiger Lehrer der Katechetik[5], Hieronymus Falkeysen, der spätere Antistes, übte die jungen Theologen im Predigen und gründete zu dem Zweck eine theologische Gesellschaft, deren Mitglieder eine bestimmte Anzahl Predigten jährlich einzugeben hatten[6]. Die Sprache in den öffentlichen Vorlesungen war selbstverständlich das Latein,

1) Theolog. Matrikel UBBas.

2) Dekan Leonh. Truog a. a. O.; Joh. Niederer HArBe 1392; J. Jak. Bühler in Wildhaus HArBe 1374; Joh. Jak. Zwicky in Nieder-Urnen HArBe 1374.

3) Eb. Vischer, Die Lehrstühle u. der Unterricht an der theol. Fakultät Basel, 1910 (Festschrift zur Feier des 450j. Bestehens der Universität Basel).

4) Laut Acta Instituti Freyo-Grynacani.

5) Joh. Jak. Zwicky in Nieder-Urnen a. a. O.

6) Nik. von Brunn, Tagebuch (Auszüge, von E. Zäslin herausgegeben 1906, das Manuskript in Basel im Besitz von Herrn J. von Brunn-Flury).

ihre Zahl eine für unser Empfinden lächerlich beschränkte: 2 Stunden las jeder Professor öffentlich, dazu kamen noch die üblichen Disputationen und etwelche Privatvorlesungen, auch die zwei Vorlesungen des Lektors des Frey-Grynäischen Instituts. Wir werden den Geist, in dem gelehrt wurde, nachher kennenlernen. Daß man außer Theologie eine Menge andere wichtige Dinge an der Basler Universität lernen konnte, war ein Glück, und es scheinen die jungen Theologen der Aufklärung vom Nichttheologischen mehr profitiert zu haben [1].

Von langer Zeit her besaßen aber auch die anderen größeren evangelischen Städte der Schweiz ihre eigenen theologischen Schulen, gewissermaßen in Konkurrenz mit der Universität Basel, da jeder evangelische Ort die Ausbildung und vor allem die Prüfung seiner Pfarrer selber in die Hand nehmen wollte. Schaffhausen hatte 1648 unter Antistes Melchior Hurter seine Lateinschule zum Collegium humanitatis ausgebaut und für Philosophie und Theologie einen Professor angestellt, der die künftigen Schaffhauser Pfarrer auf das Universitätsstudium vorzubereiten und nach vollendetem Studium zu prüfen hatte; 1728 wurde die Dauer des schaffhausischen Lehrkurses auf drei, die des nachfolgenden Universitätsstudiums auf zwei Jahre festgesetzt. Der Kurs umfaßte zu Ende des Jahrhunderts vier Wochenstunden und behandelte festgelegte Lehrbücher [2]; zur Prüfung wurden aber gelegentlich Kandidaten zugelassen, welche keine fremde Universität, ja nicht einmal das Schaffhauser Collegium humanitatis besucht hatten [3]. St. Gallen hatte erst seit 1712 und 1718 die zwei Professuren, die den Stadtbürgern das Studium an einer fremden Akademie ersetzen sollten: für Griechisch, orientalische Sprachen und die ganze Theologie die eine, für Philosophie und Latein die andere. Der ganze Kursus humanistisch-theologischer Ausbildung wurde auf 9 Jahre angesetzt; das Wesentliche daran bestand in einem „sich fast zu Tode auswendig lernen müssen" [4]. Mit dieser geistigen Nahrung begnügten sich die St. Galler; zur Ergänzung hielt der Pfarrer Christof Zollikofer gegen Ende des Jahrhunderts biblisch exegetische Vorlesungen mit praktischer Anwendung und zwar manche Jahre lang, bevor er selbst Professor wurde (1783) [5]. Aber die Aufklärung fand trotz dieser schulmäßigen Absperrung St. Gallens von der übrigen Welt ihren Weg zum jüngeren Geschlecht. Berühmter und auch aus anderen Gegenden der Schweiz besucht waren die hohen Schulen von Zürich und von Bern. Das Zürcher Carolinum, die Oberstufe des Zürcher Bildungswesens, setzte eine sechsklassige Lateinschule und dazu als siebente Klasse das Collegium humanitatis voraus und stieg selber dreiklassig von der philologischen über die philosophische zur theologischen Klasse empor. An seiner Spitze standen die beiden theologischen Professoren, nach alter Gewohnheit der des Alten und der des Neuen Testaments, die aber beide viel mehr Dogmatik als Exegese lasen und durch die Ordnung von 1716 auf das Systema theologiae Heideggers festgelegt

1) Ich entnehme dies der Enquete Stapfers über die Lieblingsbeschäftigung solcher Pfarrer, die in Basel studiert hatten.

2) A. Bächtold, Vorsteher; Joh. Jak. Altorfers Bericht an Stapfer, HArBe 1422.

3) So Johannes Büel, vgl. K. Henking, Joh. Büel von Stein a. Rhein 1908.

4) J. G. Zollikofer an Stapfer HArBe 1458.

5) Christ. Zollikofer an Geilinger (Winterthur) 1783 CDGu. ProtDG (Ch-ArBas).

waren. Andere Professoren ergänzten die fehlenden Fächer, so der Philosoph, der außer Logik und Metaphysik auch Rhetorica sacra, d. h. Homiletik, zu dozieren hatte, der Graecus mit Erklärung des Neuen Testaments, der Hebraeus, der Ethiker, der Kirchenhistoriker; auch ein Biblicus fehlte nicht, der die Privatlektüre der Studenten zu leiten und die Predigten mit ihnen zu repetieren hatte [1]; für praktische Theologie trat seit 1768 die unermüdliche Asketische Gesellschaft in die Lücke [2]. Das ganze Zürcher Repertoire war so reichhaltig, daß nur aus ganz besonderen Gründen ein Zürcher die Basler Universität besuchte, Glarner und Graubündner dagegen gern in Zürich studierten und sich prüfen ließen [3]. Man muß mehr sagen: mit Lehrern wie Breitinger, Steinbrüchel, Hottinger eilte die Limmatstadt der Universitätsstadt am Rhein an modern wissenschaftlicher Ausbildung weit voraus. Wie Zürich hatte auch Bern sein vollständiges höheres Schulwesen, das mit einem neunjährigen Studium rechnete und mit den theologischen Examina in Bern seinen Abschluß fand. Der Primarius für Loci communes und der Secundarius für Kontroverstheologie standen oben an, ihnen zunächst der Philosoph, der Latinus mit Geschichte, der Graecus mit Ethik, der Hebraeus mit Katechetik im Nebenfach [4]. Schlossen sich aber schon in Zürich an das absolvierte Examen häufig Auslandsreisen, auf denen deutsche und holländische Universitäten und Gelehrte besucht wurden, so war vollends in Bern für alle, die es sich leisten konnten, das Auslandsstudium nach dem Examen Tradition, zumal seit Albrecht Haller Göttingen den Bernern zu einer zweiten Heimat gemacht hatte. Interessant ist dabei die Wahl der ausländischen Universitäten. Ursprünglich konnten für reformierte Schweizer nur reformierte Universitäten in Frage kommen, Holland mit Utrecht und Leyden war die Tradition für das ältere Geschlecht, auch Heidelberg, Marburg und das in gelehrtem Ruf stehende Bremen. Durch den die konfessionellen Engen durchbrechenden Pietismus kam Halle auch in der Schweiz zu Ehren, bald darauf Tübingen mit seinem unionistischen Kanzler Pfaff und ungefähr gleichzeitig das neue (1737) Göttingen, das keinen konfessionell lutherischen Geruch hatte. Den stärksten Prozentsatz von im Ausland studierenden Theologen lieferte Schaffhausen mit seiner bewußt nur präparatorischen Schule, den zweitstärksten Bern, während St. Gallen, Zürich, Basel und Graubünden nur schwach beteiligt erscheinen [5]. Man darf daraus aber keine falschen Schlüsse

1) Vollständige Aufzählung aller Professuren bei Wirz HistD I; zu den im Text genannten tritt noch hinzu der Professor der Physik, der Mathematiker, der Latinus mit dem Nebenauftrag der profanen Eloquenz, der Professor für Politik und vaterländische Geschichte, der Professor des Naturrechts. Am vorbereitenden Collegium humanitatis amteten gewöhnlich jüngere Hilfskräfte als Professoren der Sprachen, der Artes, der Katechetik und des Hebräischen. Einzelne Nebenfächer waren bald mit dieser, bald mit jener Hauptprofessur verbunden, so daß in Wirklichkeit bedeutend weniger Professoren als Fächer vorhanden waren.

2) Ueber die Pastoraltheologie in Zürich orientiert der Bericht des Erziehungsrats an den helv. Minister f. K. u. W. vom 29. Dez. 1800, HArBe 1468.

3) Vgl. die oben genannten Bündner Riedi und Ludwig.

4) F. Haag, Die hohen Schulen Berns 1903.

5) Das Material am vollständigsten in Stapfers, Pfarrer-Enquete HArBe, wo nur Thurgau u. Graubünden fehlen.

ziehen. Das ganz auf sich selbst gestellte Zürich stand viel mächtiger im Strom der Zeitbewegung als jemals die Berner und Schaffhauser Kirche trotz ihrer Auslandsgängerei.

In der welschen Schweiz hatte Lausanne seine Akademie nach bernischem Muster mit den zwei theologischen Professuren für didaktische Theologie (loci communes) und für Kontroverstheologie. Die Nebenfächer waren mit nicht theologischen Disziplinen verbunden, nämlich wie in Bern Katechese mit dem Hebräischen, Moral mit dem Griechischen. Von 1708 bis 1741 hatte eine Professur für Geschichte bestanden, die auch die Kirchengeschichte in sich schloß; sie wurde aufgehoben trotz der Bitte der Akademie um Erhaltung wenigstens der kirchengeschichtlichen Vorlesungen; doch behauptete sich in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts wenigstens eine Honorarprofessur für Kirchengeschichte. In der Akademie hatten auch die zwei Hauptpfarrer von Lausanne Sitz und Stimme, gerade wie sie in Basel bei den Examina mitzuwirken hatten [1]. Etwas reicher dagegen war bis 1786 die Theologie auf der Akademie in Genf bedacht: drei theologische Professuren wie in Basel, zwei für Altes und Neues Testament und eine für Loci communes wenigstens dem Namen nach, in Wirklichkeit werden sie alle mehr Dogmatik und Kontroverstheologie als Exegese getrieben haben, daneben auch Moral seit Beginn des 18. Jahrhunderts. Neben ihnen steht wie überall der Professor des Hebräischen; für Kirchengeschichte gab es Honorarprofessoren [2]. Der kirchliche Charakter des Instituts zeigt sich u. a. darin, daß die Professoren jährlich der *Compagnie des pasteurs* Rechenschaft von ihren Vorlesungen zu geben pflegten. Neben Genf und Lausanne steht Neuenburg äußerlich sehr zurück. Es hatte keine Akademie mit Professoren; Neuenburger Pfarrer pflegten die Kandidaten der Theologie vorzubilden, die Klasse prüfte sie. Aber dies Neuenburg besaß in seinem J. Fr. Osterwald in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts einen Theologen, der bis tief in die deutsche Schweiz anregend und reformierend auf die Bildung der Geistlichkeit gewirkt hat. Nach seinem Tod fuhren seine Nachfolger im Pfarramt fort, an Hand des Osterwaldschen Kompendiums theologischen Unterricht zu erteilen, so gegen Ende des 18. Jahrhunderts der hervorragende Chaillet. Im übrigen waren bei den welschen Theologen Auslandsreisen und Auslandsstudien so sehr verbreitet wie bei den deutschen. Seit sie in Frankreich keine reformierten Fakultäten mehr hatten, studierten sie an den holländischen Schulen und in England, besuchten gern auch Paris. Erstaunlich bleibt doch die Vielheit dieser theologischen Anstalten auf dem kleinen reformierten Schweizerboden; man erkennt hier einen entschiedenen intellektuellen Impuls von der Reformation. Dem protestantischen Glauben eignet ganz anders als dem katholischen eine intellektuelle Kraft, selbst dann, wenn er sich darauf beschränkt, die Gedanken der Bibel nachzudenken. Waren einmal biblische Professuren eingerichtet, so trieb die geistige Entwicklung dann von selbst vorwärts, und aus den Stätten des Bibelstudiums mußten schließlich allgemeine höhere Bildungsstätten hervorgehen.

An diesen Bildungsstätten also hat die schweizerische Geistlichkeit sich im Lauf

1) A. Gindroz, a. a. O.; H. Vuilleumier, *L' Académie de Lausanne* 1537 bis 1890, 1891.

2) Ch. Borgeaud, *L' Académie de Genève* 1900.

des 18. Jahrhunderts ihre theologischen Kenntnisse geholt, auf Grund einer philologisch-philosophischen Propädeutik aufsteigend von der natürlichen Gotteserkenntnis zur Theologie der Offenbarung oder der Bibel, nach der Richtschnur der symbolischen Bücher. Der ganze Schulbetrieb war sehr mechanisch und unpersönlich; der Professor erklärte den Studenten irgendein Kompendium zu jedem Fach oder besprach mit großem gelehrtem Apparat schwierige Bibelstellen, indem er die Widersprüche, welche dieselben dem Dogma boten oder zu bieten schienen, mit seiner Kunst beseitigte. Die Arbeit, welche der Student zu leisten hatte, bestand wesentlich im passiven Aufnehmen und Memorieren des gebotenen Stoffes [1]. Besonders auf die Examina hin wurden Kompendien memoriert, wie es heute noch Usus ist [2]. Immerhin blieb manches der Privatarbeit überlassen; wir hören überall von fleißigen Studenten, die für sich zu Hause alte Kirchenväter lasen oder Kommentare zu biblischen Büchern studierten und exzerpierten [3]. Die Exzerpte pflegte man nach Loci communes zu ordnen und besaß dann eine selbst erworbene Rüstkammer des Glaubens für alle Kontroversfälle.

Die Vorlesungen der Professoren waren wie heute bezahlt, und es hieß von manchen Professoren, daß sie sehr auf diese Bezahlung hielten, eine Ursache der Verlegenheit für manchen unbemittelten Studenten. Der junge Johannes Frey in Basel dispensierte sich selbst von den Vorlesungen, um seinen Eltern, wie er behauptet, das Lehrgeld zu ersparen [4]; andere wie der junge Lutz aus Lutzenberg, mußten in Basel Privatunterricht zu erteilen suchen, um das Geld für ihre Professoren aufzubringen [5]. Es gab aber seit der Reformation für ärmere Studenten Erleichterungen des Studiums in den Alumnaten und durch Stipendien, deren Ursprung in die Zeit der Säkularisation der Klöster und des Kirchenguts zurückgeht. Basel hatte im Erasmianum sein altberühmtes Alumnat, Zürich hatte ein ähnliches, Bern die zwei Alumnate in der Schule und auf dem Kloster, auf denen überall die Studenten Freiquartier, Unterhalt und eventuell noch Prämienstipendien erhielten, und wo sie in Zürich und Bern auch nach der Ordination verbleiben durften bis zur Verwendung in einem Vikarsdienst. In Bern hatten von den 36 Plätzen der Alumnate 12 die Städte Thun, Zofingen und Brugg ausschließlich für sich angekauft [6], die übrigen 24 wurden an bedürftige Studierende aus anderen Munizipalstädten des Bernbiets vergeben. Auch der Mushafen in Bern ist eine Stiftung aus der Reformationszeit vom Jahr 1528, kraft welcher alle Halbjahre durch den Schaffner „Mus, Fleisch, Anken und Mütschen" an Collegiani, Paedagogiani und Studiosi ausgeteilt werden sollte; in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts wurden die drei ersten Naturgaben in Geld umgesetzt [7]. Für die

1) Vgl. das Urteil J. G. Zollikofers, oben p. 33 Anmerk. 4.
2) Vgl. J. Büel an J. G. Müller 22. Nov. 1789 bei Henking a. O.
3) Ein Beispiel aus Basel Nik. v. Brunn a. a. O. mit Aufzählung der gelesenen Bücher, aus Zürich die Jahresberichte der Exspektantenklasse in den AKDZ (StArZ).
4) Joh. Frey, Ein u. andre Umstände meines Lebens, ed. P. Wernle, Aus den Papieren eines Pietisten und Aufklärers (ZBas 1911).
5) StArBe 1392.
6) Vgl. Erzieh.Rat Bern an Stapfer 12. März 1799 HArBe 1434.
7) Ein Bericht über den Mushafen HArBe 1434 p. 230.

Waadt hatte Bern aus dem dort angeeigneten Kirchengut ebenfalls schon 1550 eine bestimmte Summe für 48 Stipendien ausschließlich an Theologiestudenten auf die Seite gelegt, aus welcher bis zum Ende des 18. Jahrhunderts die Studenten der Lausanner Akademie regelmäßig ihre „*gages*" erhielten [1]. Das Basler Collegium Alumnorum war dadurch den anderen überlegen, daß es von jeher auch Nichtbasler und sogar vorzugsweise Nichtbasler aufnahm, nicht nur Waldenser und Ungarn, wie solche durch Beiträge der evangelischen Orte mit unterhalten wurden, sondern besonders ärmere Studierende aus der Ostschweiz, Graubünden eingeschlossen. Bei all dem darf man sich trotz dieser Erleichterung durch Alumnate und Stipendien das Studium nicht zu rosig ausmalen. Aus dem Bernbiet wenigstens tönen eine Reihe von Klagen armer alter Pfarrer, die in der Studienzeit den größten Teil ihres bescheidenen väterlichen Vermögens hatten durchbringen müssen [2], — das alles unter Aussichten für später, die eher abschreckend als anziehend genannt werden mußten.

7. Abschnitt.

Der Eintritt ins praktische Amt.

An die Examina pflegte sich die Ordination durch Handauflegung anzuschließen, welche den bisherigen Kandidaten das Recht zur Ausübung der pastoralen Funktionen gab überall, wohin sie berufen würden. Entweder bei dieser Ordination nach vollendetem Examen oder bei der Aufnahme in die Synode hatte der künftige Pfarrer den Glaubenseid abzulegen, durch den er sich als orthodoxes Mitglied der Geistlichkeit zu erkennen gab. An der Geschichte dieses Glaubenseides läßt sich in nuce das Werden und Vergehen der alten Orthodoxie beleuchten. Ursprünglich bestand er in nichts anderem als der Verpflichtung auf das biblische Gotteswort, wie es der Rat von Zürich im Januar 1523 von der zur ersten Disputation versammelten Zürcher Geistlichkeit gefordert hatte. Das zürcherische Synodalgelübde trug dauernd die Erinnerung an jenen Eröffnungsakt der schweizerischen Reformation, wenn es seine Pfarrer schwören ließ:

„Daß ich das heilige Evangelium und Wort Gottes, dazu ich berufen bin, treulich und nach recht christlichem Verstand, auch nach Vermög Alten und Neuen Testaments (laut meiner Herren von Zürich bei erfolgter Lehr- und Glaubensverbesserung ausgegangener Mandaten) lehre und predige und darunter kein Dogma und Lehre, die zweifelhaft und noch nicht auf der Bahn und erhalten sei, nicht einmische, sie sei dann zuvor gemeiner ordentlicher Versammlung angezeigt und vor derselbigen erhalten" [3].

Aehnlich frei war das älteste Genfer Gelübde nach dem Grundtext der kirchlichen Ordonnanzen; es enthielt keine Verpflichtung als die, das Gotteswort rein zu verkünden, später (1576) ergänzt durch den Verweis auf „unseren Katechismus" als

1) A. Gindroz a. a. O. p. 35, für ihren Fortbestand bis in die Helvetik vgl. die Bittschrift der *Classe Payerne* an Vollz.-Ausschuß 20. Juni 1800, HArBe 1368.

2) Beispiele Joh. Bernh. Frey von Brugg, zuletzt Pfarrer in Mett, Abr. Moser von Thun, Pfarrer in Lützelflüh, HArBe 1358.

3) Text des Zürcher Synodalgelübdes bei Wirz HistD I 176 auch in Al. Schweizers Protest. Zentraldogmen II, p. 683.

Summarium der Bibellehre [1]. Wie Weissagungen auf eine freiheitliche Entwicklung nach Jahrhunderten nehmen sich diese einfachen biblischen Formulare der Zürcher und der Genfer Kirche aus. Alle übrigen schweizerischen Kirchen haben sich fast von Anfang an stärker mit theologischen Bekenntnisschriften belastet, die Berner seit 1532 mit dem Berner Synodus und den Akten ihrer Disputation, die Basler seit 1534 mit der Confessio Basiliensis, aus der Bibel gezogen, die Graubündner seit 1553 mit der Confessio raetica. Mit den 60er Jahren trat Bullingers helvetisches Bekenntnis seinen Siegeslauf durch die ganze evangelische Schweiz und so viele reformierte Länder an, es trat an Orten, die noch kein eigenes Bekenntnis hatten, wie Schaffhausen, St. Gallen, Appenzell, Glarus neben das Gotteswort als dessen Auslegungsnorm, in St. Gallen später zusammen mit dem Heidelberger Katechismus; selbst in Bern und Graubünden wurde es das Hauptbekenntnis, hinter dem die partikularen symbolischen Schriften mehr zurücktraten, in Basel wurde sie nach dem Basler Bekenntnis genannt. Dadurch wurde eine gewisse Einigung erreicht im ganzen evangelischen Schweizerland. Bald aber kam die Zeit, wo diese helvetische Konfession angesichts neuer Streitfragen und immer rigoroserer Fassung der Rechtgläubigkeit nicht mehr genügte; verschärfte komplizierte Glaubenseide wurden den Kandidaten der Theologie abgefordert, Verpflichtungen auf die Dordrechter Kanones (1618), auf die Formula consensus ecclesiarum Helveticarum (1675) [2], auf den Berner Assoziationseid (1699) [3] zum Schutz der Kirchen vor Pietismus und Arminianismus. Das war die Lage zu Beginn des 18. Jahrhunderts. Bloß die Kirche von Neuenburg hatte diese letzte Verengung nicht mitgemacht, Schaffhausen nur für ganz kurze Zeit. Hier wie in Basel ließ man zuerst die Konsensusformel einschlafen, ohne sie geradezu abzuschaffen, vermutlich wegen des regen Verkehrs mit benachbarten Lutheranern. 1706 begann Genf die Rückkehr zur ursprünglichen Freiheit anzutreten, indem es den Eid der Kandidaten auf das biblische Gotteswort und sein Summarium im Glaubensbekenntnis und Katechismus reduzierte und die orthodoxen Streitbekenntnisse an zweite Stelle, gleichsam in den Anhang verwies. Zwei Jahrzehnte später 1725 kehrte die Genfer Kirche ganz zu ihrer ursprünglichen Formulierung des Glaubenseides: Bibel und ihr Summarium im Katechismus, zurück [4]. Bloß Bern, Zürich und die ihm geistig angegliederte Ostschweiz hatten sich derart in die Verpflichtung auf die Konsensusformel (Bern auch auf den antipietistischen Assoziationseid) verrannt, daß sie den Mut zum Rücktritt davon Jahrzehnte nicht aufbrachten. Ja in Zürich ist noch 1714 der Examinatorenkonvent so weit gegangen, die Gesetze für die Exspektantenklasse durch Bindung an die Formula Consensus zu verschärfen [5]. Dafür war allerdings das Zürcher Synodalgelübde auch in den engherzigsten Zeiten bei seiner reformatorischen Einfachheit und Freiheit geblieben; bloß die dem Synodaleid folgende Ermahnung des Antistes hatte hier den Hinweis auf das helvetische Bekenntnis und die Konsensusformel als Quellen der reinen Lehre gebracht, so daß

1) *Heyer EG* p. 42.
2) Text der Konsensusformel bei Al. Schweizer II, 494, 501.
3) Der Assoziationseid bei Blösch SchwRefK II, p. 40, Al. Schweizer II 718 f.
4) *Heyer EG* p. 44 f.
5) A. Schweizer a. a. O. p. 684.

im Grunde auch in der schlimmsten Reaktionsperiode hier der Zugang zum Ursprünglichen und Freien unverschüttet geblieben war. Von hier aus vollzog sich in der Zürcher Kirche die rückläufige Entwicklung zur Bekenntnisfreiheit und schlichten Schriftgebundenheit. Die Berner Kirche dagegen, die durch ihr zähes Festhalten an der Verpflichtung aller Kandidaten auf die Konsensusformel die ihr unterstellte waadtländische Geistlichkeit sich völlig entfremdet hatte, behielt noch in der neuen Prädikantenordnung von 1748 einen gemäßigten Assoziationseid bei:

„Sich in Lehr und Gottesdienst Ordnung nach Anweisung und Inhalt der helvetischen Konfession zu verhalten, solche zu handhaben und keine derselben zuwiderlaufende Lehrsätze, Meinungen und Neuerungen zu lehren und auszubreiten, allen denjenigen, die sich heimlich oder öffentlich solches zu tun unterstehen sollten, ihrem Beruf gemäß nach bestem Vermögen Einhalt zu tun, sie davon abzumahnen und widerspänstigenfalls behörigen Orts anzuzeigen, auch solchen Personen in diesem ihrem Vornehmen weder direkt noch indirekt keinen Vorschub zu tun."

Im ganzen galt in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts für alle reformierten Kirchen der Schweiz die Verpflichtung ihrer Geistlichen auf das helvetische Bekenntnis, jedoch erfreuten sich die Zürcher und die Genfer Kirchen der größten Freiheit des Ordinations- oder Synodaleides, und nicht umsonst stehen gerade diese beiden Kirchen an der Spitze der Aufklärung.

Es begann aber nach Examen und Ordination für die meisten jungen Geistlichen eine besonders mühsame und unerfreuliche Zeit, vor allem in den Stadtkantonen, wo die Zahl der Arbeitskräfte stets die Zahl der verfügbaren Pfarreien überstieg. Der Eintritt in eine Pfarrstelle der Heimat war den meisten vorläufig und oft für lange versperrt; man war erst Exspektant und das „Warten" konnte sehr lange dauern. Schlimmer noch drückte die arge Unfreiheit, in der man sich befand, auf viele der jungen Seelen. Die Exspektantenklasse stand unter der Aufsicht des Kirchenrats und mußte ihm Rechenschaft geben über ihren Aufenthaltsort, ihre Beschäftigung, ihr ganzes Tun und Treiben und sich von ihm nach Willkür zu allen Hilfsdiensten verwenden lassen. Zumal der frühere oder noch gegenwärtige Genuß des Alumneums und der Stipendien bedingte Verzicht auf den eigenen Willen und völlige Dienstbereitschaft; zu Studienreisen und überhaupt jeglicher längeren Absenz im Ausland bedurfte es stets besonderer Bewilligung. In Bern bildeten 12 dieser Kandidaten das Zwölferkollegium, das beständig in der Hauptstadt bleiben mußte, zum Dienst in Frühpredigten und zur Seelsorge an den Kriminellen [1]. Frühpredigten mußten in Bern und in Zürich von ihnen an zwei Wochentagen gehalten werden; es waren nicht viel mehr als Predigtübungen, die nachher vom Leiter der Klasse kritisiert wurden. Die Seelsorge an den Gefangenen und Malefikanten gehörte auch in Zürich zu den Spezialpflichten der jüngsten Geistlichen und veranlaßte Ende der 60er Jahre des Jahrhunderts die Gründung der asketischen Gesellschaft [2]. Seltsam dieser Mißgriff der alten Zeit, zu der allerschwersten Aufgabe, der Vorbereitung der Verbrecher auf ihre Hinrichtung, die allerungeeignetsten Werkzeuge auszulesen! Die bei diesen hauptstädtischen Hilfsdiensten überflüssigen Kandidaten unterstanden

1) Berner Prädikantenordnung von 1748.

2) Rahn und Wolf, Abriß von dem Ursprung, der Verfassung und den Arbeiten der asketischen Gesellschaft 1790.

dem Vikariatsreglement [1] und mußten sich völlig passiv vom Konvent, in der Waadt von der Akademie, in die vikarsbedürftigen Pfarrhäuser versenden lassen, die beneficiarii wieder mit strengster Dienstpflicht, die nicht stipendiengenössischen Kandidaten bloß dann unbedingt, wenn keine beneficiarii mehr vorhanden waren. Aenderungen des Vikariats waren nur mit Erlaubnis des Kirchenrats gestattet; freiwillige Abmachungen zwischen einem vikarsbedürftigen Pfarrer und dem Kandidaten bedurften der Bestätigung durch den Kirchenrat. Es war ein förmlicher Knechtsdienst [2]. Um den alten Pfarrern zu einem geruhsamen Lebensabend zu verhelfen — man zählte im Bernbiet vor der Revolution über 25 Pfarrer mit mehr als 70 Jahren und eine stattliche Anzahl nahe den 70ern, die fast alle bei den schlechten Besoldungsverhältnissen nichts hatten ersparen können und nun, von keiner Alterspension unterstützt, notgedrungen bis zum Tod auf ihren Pfründen ausharren mußten, ob auch lahm und blind und keiner pastoralen Funktion mehr fähig — aus Schonung dieser alten Pfarrer setzte der Kirchenrat Vikare auf Lebenszeit in solche Gemeinden, die dann bei dem miserablen Vikarsgehalt das spärliche Vermögen, das sie noch besaßen, verbrauchten, vor 40 Jahren nicht heiraten konnten oder, wenn sie dennoch heirateten, bereits mit Schulden-Machen anfingen und geistig abgespannt, ökonomisch gebrochen, in die eigenen Pfarrstellen einrückten [3]. Kein Wunder, daß bei solchen Zukunftsaussichten ein Teil der Kandidaten sich nach anderweitiger Beschäftigung umsah. Zu großer Zahl traten sie in Hofmeister- und Präzeptorstellen ein, gewannen die nötige Protektion irgendeines Junkers, der sie auf seiner Kollaturpfründe anstellte, oder sie warfen sich auf das städtische Schulwesen, anfangs vielleicht nur provisorisch, in der Hoffnung, bald zu einer Pfarrstelle zu promovieren, viele aber auch für ihre Lebenszeit, nach Neigung und Begabung dies oder jenes nicht theologische Lehrfach bevorzugend. Wer dagegen möglichst rasch nach geistlicher Betätigung begehrte, konnte solche erlangen außerhalb der Heimat entweder als Feldprediger der schweizerischen Regimenter Frankreichs, Hollands oder Sardiniens [4] oder in jenen ausländischen Pfarreien, die mit schweizerischer oder kantonaler Unterstützung in Stand gehalten wurden [5] oder endlich in der Schweiz selbst, wenns ein Deutschberner war,

1) Reglement über die Bestellung der Vikare 1779 in AEcclBe IV, und *Recueil d'ordonnances pour les Eglises du Pays de Vaud* 1758 und 1773. In der Waadt war die Regelung des Vikarswesens zwischen Klasse und Akademie geteilt. Die Klasse bestimmte, ob ein Pfarrer vikarsbedürftig war, und empfahl ihn dann der Akademie durch *actes de nécessité*; im Notfall waren solche auch vom Dekan und Juraten zu erhalten; die Akademie wählte den Vikar, dabei Rücksicht nehmend auf die Wünsche des Pfarrers; wars ein Vikar auf Lebenszeit, so bedurfte sie der Einwilligung der Berner Regierung.

2) Es gab keine Entschuldigungen; auch Präzeptorstellen mußten aufgegeben oder unterbrochen werden, falls Bedürfnis und Befehl des Kirchenrats vorlag. In der Waadt wurde gegen widerwillige Kandidaten die Autorität des Landvogts aufgerufen.

3) Vgl. die zahlreichen Klagen bernischer Pfarrer in HArBe 1358; die statistische Notiz aus dem Gutachten des Konvents vom 26. Februar 1797 AEcclBe VI.

4) Beispiele von Zürcher, Schaffhauser und Basler Pfarrern, die als Feldprediger gedient hatten, in Stapfers Enquête.

5) Wir treffen junge Basler Pfarrer im Elsaß und im Badischen, junge Zürcher und Schaffhauser in Franken und Württemberg bei Waldensern und ehemaligen Hugenotten. Der Dienst an den Waldensergemeinden galt als besonders beschwerlich und undankbar; „Kampf mit den rohen Menschen daselbst", so heißt es z. B. im Acroama de Steinbrüchelio

auf den 7 deutschen Pfarrstellen im *Pays de Vaud*[1], wenns ein Welscher war, in irgendeiner französisch-reformierten Gemeinde des In- oder Auslandes[2], oder endlich auf Helferstellen auf der Landschaft[3]. Auf solchen fremden Posten hielten Viele jahrelang aus, sahen ein bedeutendes Stück Welt und kehrten, bereichert mit fremder Kultur, nach Hause, wenn sie nicht gar im Ausland ihre neue Heimat fanden[4]. An Umwegen und Nebenwegen kein Mangel, aber der gerade Weg zur heimischen Pfarrstelle war beschwerlich genug, mindestens für die Kandidaten der Stadtkantone wenn nicht gerade ausnahmsweise Kandidatenmangel bestand; in den Landkantonen fanden sie weniger Hindernisse, aber auch weniger Aussicht auf eine bedeutende Zukunft.

8. Abschnitt.

Das Pfarrwahlwesen.

Während in der heutigen Schweiz das Pfarrwahlrecht sozusagen allgemein den Gemeinden zusteht, bildete dies noch für das 18. Jahrhundert die Ausnahme. Seine Herrschaft hatte es in den Kirchen der Länderkantone

von J. J. Hottinger 1796, deutsch von H. Kasp. Heß 1797. Einzelne Basler, in der Heimat durch die Ungunst des Loses ausgeschlossen, blieben erstaunlich lange auf dem fremden Posten: Franz Meyer, Pfarrer in Friedrichstal 1764—87, Ernst Lud. Stückelberger, Pfarrer in Karlsruhe 1743—86, Jakob Christ v. Gachnang, Pfarrer in Welsch-Neureuth 1776—1801, StArBaKiAr P. 7, P. 12, P. 19.

1) Die Genferstelle des deutschen Pfarrers wurde öfter von Baslern oder St. Gallern besetzt (*Heyer EG* p. 248, dazu die *Table biographique* am Schluß).

2) In Bern amtete selbstverständlich ein Waadtländer, in Basel junge Geistliche aus allen 3 welschen Gebieten (L. Junod, *Histoire de l'Eglise Française de Bâle* 1868), während Zürich seit 1721 (E. Jaccard, *Eglise Française de Zürich* 1889), Schaffhausen und St. Gallen seit 1722 (Th. Rivier, *L'Eglise Réformée Française de St. Gall 1909*) auch die französischen Pfarrstellen mit Kantonsbürgern, die in der welschen Schweiz geschult waren, besetzte. Eine Liste der waadtländischen Pfarrer im Ausland aus der Zeit der Helvetik nennt als Aufenthaltsorte derselben Holland, New York, Kassel, London, Petersburg, Galizien, Dublin, Kopenhagen, Turin, Berlin und alle Teile Frankreichs (HArBe 1368 p. 162 f.).

3) Die Berner Kirche kannte neben dem Institut der Klaßhelfer noch die Einrichtung der *Stationarii* oder *Pasteurs suffragants*: Vikare, die beständig zur Aushilfe in gewissen Gemeinden verpflichtet waren.

4) Zu den letzteren gehörte u. a. der hochbegabte St. Galler Michael Schlatter, der zu Leyden studiert, nach seiner Ordination nochmals in Holland geweilt hatte und dann 1746 die armselige Stelle des Sonntagabendpredigers in Linsebühl mit dem Amt eines Organisators der deutschreformierten Gemeinden in Pennsylvanien vertauschte, wohin er sich im Auftrag der niederländischen Kirchen begab. Im Laufe weniger Jahre vollbrachte er sein dortiges Organisationswerk, zog sich 1753 ins Privatleben zurück und starb 1790 in der Nähe von Philadelphia, das er vorher als Pfarrer bedient hatte. St. Gallen ist an der kirchlichen Versorgung der Deutschen und Schweizer in Amerika hervorragend beteiligt, außer Schlatter durch den gerade vor Amtsantritt verunglückten J. J. Hochreutiner (gest. 1748) und durch J. Joach. Züblin, der in Süd-Carolina und Georgien wirkte. Der erste im Auftrag der niederländischen Kirchen nach Pennsylvanien ausgewanderte Schweizer Geistliche war der Zürcher Moritz Götschi, vorher Pfarrer in Salez, der jedoch sogleich nach seiner Ueberfahrt starb (1735). Andere Schweizer Pfarrer in Pennsylvanien sind aufgezählt bei E. Stähelin, a. a. O.

evangelisch Glarus, Appenzell-Außerrhoden und Graubünden, wo jede Einzelgemeinde als ein kleiner Souverän sich ihren Pfarrer wählte und absetzte nach Stimmenmehrheit. In beschränktem Maß — beschränkt durch einen Viervorschlag von Zürich und unter Vorbehalt der Bestätigung durch den Abt von St. Gallen — genossen auch die evangelischen Gemeinden des Toggenburgs das Pfarrwahlrecht [1]. Außerdem erfreuten sich dieses Privilegs eine Anzahl evangelischer Gemeinden im Thurgau, Rheintal und Sarganserland, die nachweislich ihre Kirche und Pfarrhaus selber gebaut und einen Fonds für die Besoldung des Pfarrers und den Unterhalt der Gebäude beisammen hatten, freilich war es beschränkt durch einen Dreiervorschlag in der Regel von Zürich; die große Mehrzahl der Gemeinden dieser Herrschaften waren Kollaturpfründen des Bischofs von Konstanz oder des Abts von St. Gallen, die von diesen geistlichen Herren auf einen Dreiervorschlag, meistens Zürichs, vergeben wurden [2]). Man hat sich die Ausübung des Gemeindepfarrwahlrechts damals so wenig als heute ideal vorzustellen. Es kam häufig vor, daß die Kandidaten durch allerlei Praktiken, Betteleien und Bestechungen, die Herzen ihrer Wähler zu erobern wußten und sich mit reichlichem Bewirten der Wähler nach der Wahl bedankten [3]. Umgekehrt kauften sich in Graubünden Gesandte einzelner vakanter Gemeinden auf den Synoden mit schäbigem Geld den billigsten Kandidaten, beispielsweise mit einem Löhnlein von 109 Gulden, um ihn dann gelegentlich, wenn er ihren Wünschen nicht entsprach, ohne Untersuchung auf die Gasse zu stellen und fortzujagen [4]. Auch die üblichen Händeleien und Beschimpfungen der Anhänger zweier Gegenkandidaten, bis zu wüsten Schlägereien, kamen vor. Kein Wunder, daß einzelne Glarner Gemeinden wie Kerenzen und Betschwanden zum Lose griffen, um alle Praktiken unmöglich zu machen, und daß sogar der evangelische Rat für die ihm zustehenden Wahlen für fremde Pfründen 1743 diesem Modus folgte, „weil in den

1) Die Pfarrwahl fand statt nach Anhörung einer Probepredigt; seit dem Krieg von 1712 wurden Wattwil und Lichtensteig dem Konvent in Bern zur Besetzung überlassen und hatten meistens Berner zu Pfarrern, vgl. Dietschi-Oberglatt, Etwas über die Kirchenverfassung des ev. Toggenburgs a. a. O.

2) Für Thurgau und Rheintal vgl. J. Hofmeister a. a. O., für Azmoos vgl. Säsi a. a. O. III, 343. Das Pfarrwahlrecht besaßen: im Thurgau Kirchberg, Märstetten, Berlingen, Gottlieben, Keßwil, Egnach und Roggwil, seit 1792 auch Stettfurt, im Rheintal Rebstein, Balgach und die Helferstelle Rheineck, im Sarganserischen Azmoos. Der Dreiervorschlag ging für Azmoos von Glarus aus, das in evangelisch Sargans die kirchliche Leitung hatte; da ferner Glarus und Appenzell das Recht hatten, 4 (Glarus) oder eine Stelle (Appenzell) im Rheintal mit Angehörigen ihres Ortes zu besetzen, mußte z. B., wenn der letzte Glarner Pfarrer im Rheintal gestorben war, bei einer Pfarrvakanz auch von den Gemeinden mit Pfarrwahlrecht ein Glarner gewählt werden. Für einzelne Gemeinden stellte Zürich im Verein mit Glarus und Appenzell den Dreiervorschlag, vgl. K. Straub, Rechtsgeschichte der ev. Kirchengemeinden der Landschaft Thurgau unter dem eidgenössischen Landfrieden.

3) Beispiele für Umtriebe vor den Pfarrwahlen bei G. Heer, Die ev. Geistlichkeit des Landes Glarus p. 14 ff. und Joach. Hefti, Geschichte des Kantons Glarus von 1770—1798, p. 200 ff.; für das Toggenburg die SA Togg. von 1782; Gemeinden lassen sich von dem zu wählenden Pfarrbewerber Geld versprechen oder stellen ihm sonst unwürdige Bedingungen.

4) Lor. S. Alliesch, Gedanken über das gegenwärtige Schicksal der Pfarrer in Bünden und seinen Einfluß auf Religion und Vaterland 1788.

Ratsstuben und vorher allerlei Unziemliches geschehen"[1]. Der zähe Widerstand mancher höchst aufgeklärter Staatsmänner der Helvetik gegen die Einführung des Gemeindepfarrwahlrechts ist aus solchen Vorkommnissen völlig verständlich.

Die paar Ausnahmen von Gemeindepfarrwahl in den Stadtkantonen sind bald aufgezählt. In Zürich wählte seit alters die St. Petersgemeinde, d. h. die Versammlung aller mehr als 20jährigen Bürger, den Pfarrer und die Kirchenräte, die dann miteinander die Schul- und Armensachen für St. Peter, Enge, Leimbach, Wiedikon und Außersihl sowie die Helferei am Waisenhaus ordneten[2]. In Bern wurde kraft einer Handveste von 1218 der Münsterpfarrer von Rat und Bürgern, d. h. vom großen Rat gewählt[3]. Etwas Analoges behauptete sich in Basel für die Wahl der Hauptpfarrer und Helfer nur in merkwürdiger Verkümmerung: sämtliche Beamte und „charakterisierte" Personen einer Kirchengemeinde, dazu zwölf dafür erwählte Hausväter nahmen gemeinsam die Pfarrwahl so vor, daß je ein Drittel der Wahlversammlung durch geheimes Mehr einen Eligibeln auswählte und am Schluß das Los unter den drei Auserkorenen entschied; wählbar zu den Hauptpfarrerstellen waren nur die bereits amtenden Helfer[4]. Merkwürdig, daß einsichtsvolle Männer in Basel mit diesen minimalen Rechten der Gemeinde zufrieden waren und ihre Ergebnisse im Ganzen besser fanden als die Wahlen durch Rat und Konvent[5].

Regel war in den Stadtkantonen die Wahl durch den Rat der Hauptstadt unter Vorbehalt der Rechte geistlicher oder weltlicher Patrone und mit Berücksichtigung eines meist vom Kirchenrat vorgelegten Wahlvorschlags. Nur in der Stadt St. Gallen wählte der kleine Rat ohne Vorschlag von geistlicher Seite alle Pfarrer mit Ausnahme des von den *Anciens* zu wählenden Pfarrers der französischen Kirche[6]. In Schaffhausen gaben die Schulherren einen Dreiervorschlag ein, aus dem der kleine Rat alle Stadt- und Landpfarrer, Schulmeister und Professoren wählte; für die paar Landpfarreien unter dem Patronat des Bischofs von Konstanz nahm er ebenfalls die Nomination in Anspruch, dem Bischof nur die Bestätigung überlassend[7]. In Basel machte der Konvent für sämtliche vom Rat zu besetzende Landpfarrerstellen einen Sechservorschlag, aus dem der kleine Rat am folgenden Tag drei in die Wahl zog, unter denen das Los entschied; für die unter dem Patronat katholischer Stifte oder Konthureien stehenden Landpfarreien blieb es beim bloßen Bestätigungsrecht des fremden Patrons[8]. In Zürich stellte

1) G. Heer, Die ev. Geistlichkeit des Landes Glarus p. 17 f.

2) Vgl. K. Furrer, Geschichte der Kirche und Gemeinde St. Peter Zürich 1906, dazu eine Reihe Denkschriften Lavaters im HArBe.

3) Vgl. Muniz. Bern an D. K. 19. Dez. 1798 HArBe 1359.

4) Antistes Em. Merian an Stapfer 26. Juli 1798 HArBe 1354.

5) Miville an J. G. Müller 2. Juni 1798 MinBSch.

6) Unter den 5 Stadtpfarrern war das Nachrücken Usus und wurde je nur der 5. neu gewählt, bis die neue Wahlordnung von 1740 die Wahl des Dekans (= des ersten Stadtpfarrers) freigab. Vgl. KuPASt G.

7) C. A. Bächtold, Gesch. des Kirchengutes im Kt. St. Gallen; zum Patronat des Bischofs von Konstanz gehörten Neunkirch, Thayingen, Schleitheim-Beggingen und Buchberg. —

8) Antistes Merian an Stapfer 26. Juli 1798 HArBe 1354; K. Gauß a. a. O.

der Examinatorenkonvent für alle vakanten Landpfarreien (Thurgau und Rheintal eingeschlossen) einen Sechs- bis Achtervorschlag zusammen, der für die zürcherischen Immediatlande an die Bedingung des absolvierten Trienniums und der Zugehörigkeit zur Zahl der 20 ältesten Exspektanten gebunden war; daraus wählte der kleine Rat bei den ihm zustehenden Kollaturen den Pfarrer oder bildete für den fremden Kollator einen Dreiervorschlag, sich selbst die Bestätigung des Gewählten vorbehaltend [1]. Es gab aber Ausnahmen von der Regel, vor allem das Chorherrenstift am Großmünster, ein kleiner Kirchenstaat im Staat mit uralten Vorrechten; zwar für seine eigenen Hauptstellen: Antistes, Propst, die beiden Archidiakonen, hatte der Rat das Wahlrecht, aber die beiden Helfer sowie eine ganze Reihe von Landpfarrern, Katecheten und Vikare wählte das Chorherrenstift mit seltsam abgestuften Modifikationen [2]. Außerdem hatten die Munizipalstädte Winterthur und Stein, auch Dießenhofen, Frauenfeld, Bischofszell das Privileg, ihre Bürger in ihre Pfarrstelle zu bringen [3]. Während Ilnau und Andelfingen im Zürichbiet vom Schaffhauser Rat besetzt wurden, besaß Zürich die Kollatur für Seengen im Aargau, ferner für Zurzach, Tegerfelden, Dietikon und Schlieren außerhalb seiner Herrschaft; für Baden, das nach dem Zwölferkrieg 1714 eine eigene evangelische Kirche bekommen hatte, ernannte es den Pfarrer abwechselnd mit Bern [4]. Am kompliziertesten gestaltete sich das Pfarrwahlwesen im Kanton Bern, zumal dessen deutschem Teil. Für die Mehrzahl der dem Rat zur Besetzung unterstellten Pfründen gaben die Elektoren (die obersten Pfarrer und Professoren) einen Achtervorschlag ein, aus dem der Rat, ohne strikte daran gebunden zu sein, in 2 Wahlgängen zuerst 4 und dann mit höchster Stimmenzahl einen auswählte. Die Pfründen waren nach der Höhe ihres Gehalts in 3 Klassen geteilt, die an die Bedingung von 5, 10 und 15 Jahren absolvierten Kirchendienstes gebunden waren [5]. Folge dieses Pfrundreglements war ein unend-

Noch 1777 machte die Konthurei Beuggen bei Gelterkinden und Buus geltend, daß sie eigentlich den Pfarrer zu ernennen habe.

1) Ratserkenntnis vom 17. Aug. 1776 StArZ E I 1. 8.

2) Die Pfarrer von Wipkingen und Zumikon wählte der Antistes allein; Albisrieden, Schwamendingen, Seebach und Wytikon besetzten die 10 Chorherren, Dällikon, Rorbas, Zollikon Pfleger und Kapitel, Dietlikon eben dieselben und dazu die Examinatoren beider Stände, die Pfarrei zum Kreuz, Bärenthal, das Vikariat Hütten diese letzteren allein, vgl. die genaue Tabelle bei Joh. Hofmeister a. a. O.

3) Winterthur hatte das Recht auch für Veltheim; der Bewerber ließ durch die beiden Schultheißen dem Rat seine Dienste anbieten so verlangte es die alte Sitte. Sulzer an J. Heß 27. Nov. 1791 (Heß). Frauenfeld erlangte 1745 vertraglich, daß der Zürcher Rat dem Rat von Frauenfeld für Frauenfeld, Kurzdorf und Felben in seinem Dreiervorschlag immer einen oder zwei Frauenfelder Bürger einreichen mußte, sofern solche zur Verfügung standen. K. Straub a. a. O. p. 209. Für Bischofszell wählte die reformierte Bürgerschaft aus dem Dreiervorschlag des Zürcher Rates zwei aus, aus denen dann das Chorherrenstift Pelagius die Wahl vornahm (V. K. Thurgau an Stapfer 19. März 1799 HArBe 1403).

4) Eine evang. Kirchgemeinde in Baden existierte im strengen Sinn nicht; nur der Landvogt und seine Beamten sowie die anwesenden evang. Badegäste besuchten diesen Gottesdienst; daneben ein paar Bauern vom benachbarten Dättwilerhof und Rütihof, vgl. Frieß: Einige Nachrichten von der ref. Gemeinde Baden AfkGeschZirkB DV, 1783—1784 ZBZ, ferner HArBe 1348, vgl. auch Reformierte Kirche Baden 1714—19.

5) Häfi a. a. O. I. 530.

lich langsames Aufrücken der jungen Pfarrer zu den wirklich gut dotierten Stellen; ein junger Geistlicher, der nach langer Vikariatszeit mit 35—40 Jahren zu einer Pfründe erster (unterster) Klasse gelangt war, kam mit 50, oft erst mit 60 Jahren für eine Pfründe der bestgestellten Klasse in Betracht, just in der Zeit, wo seine beste Kraft gebrochen war und er selber bald eines Vikars bedurfte[1]. Das veränderte Pfrundreglement von 1766, das den alten Pfarrern zulieb die Hälfte der Pfründen in sogenannte Rangpfründen verwandelte, in die das Alter automatisch vorrücken konnte und nur die andere Hälfte der freien Wahl des Rates überließ, war gut gemeint, aber erschwerte das Aufrücken der jungen Pfarrer vollends. Frei von diesen Beschränkungen und jedem jungen Bewerber zugänglich waren dagegen die als sehr schlecht besoldet geltenden Kollaturpfründen, Dorposten und Sprechrechtpfarreien. Von den fremden Kollatoren pflegten die auswärtigen katholischen Stifte, Klöster und Konthureien den neuen Pfarrer zu ernennen mit Vorbehalt der Bestätigung Berns, während die einheimischen bernischen Junker und Landvögte dem Berner Rat einen Doppelvorschlag eingaben, meistens mit besonderer Empfehlung des einen, der dann in der Regel vom Rat gewählt wurde. Als Kollaturpfründen galten auch die Pfarreien von Aarau und Lenzburg, wo der Rat, von Brugg, wo sämtliche Hausväter den Pfarrer, natürlich womöglich einen Stadtbürger, wählten unter Bestätigung des Berner Rates[2]. „Dorposten" hießen eine Anzahl vom Berner Rat ohne einschränkende Bedingungen vergebene schlecht bezahlte und dazu noch beschwerliche Pfarreien: die deutschen Pfarreien im *Pays de Vaud*, die Klaßhelferstellen im Bernbiet[3], sowie eine Anzahl unwegsamer Berggemeinden in den Alpen[4], darunter Ablentschen mit seinen 106 Seelen und erbärmlichem Pfarrhaus, eine reine Strafpfarrei, von der übrigen Welt beinahe abgeschieden, weshalb man in Bern 1787 ernsthaft über die Aufhebung dieser Stelle beriet[5]. Da im übrigen die 23 Dorposten verschieden dotiert waren, gab es hier ein Vorrücken vom einen auf den anderen nach 4jährigem Dienst. „Sprechrechtpfarreien" hießen ein paar ganz schlecht bezahlte Pfründen — am Ende des Jahrhunderts die Helfereien Nydeck und hl. Geist in Bern —, deren Inhaber nach 6 Jahren Dienst das Recht hatten, von 30 bestimmten Pfarreien der 2. Klasse eine eben vakant gewordene für sich anzusprechen[6]; hier war es für einen jungen Geistlichen möglich, unter Umständen schon vor dem 30. Jahr eine verhältnismäßig gute Pfründe zu erlangen, ein bescheidenes Korrektiv für das sonst durchgängig befolgte Prinzip, die alten Geistlichen zu schonen und den jungen die Last aufzuladen.

---

1) AEcclBe 14. März 1784, 24. Febr. 1797.

2) Die Details bei Häsi a. a. O. und im HArBe 1346 und 1358; 1787 figurieren die beiden Pfarrer von Aarau mit unter 400 Kronen als besonders schlecht bezahlte Geistliche neben den Dorfpfarrern von Rued, Gontenschwil usw.

3) Bern, Thun, Interlaken, Saanen, Nidau, Büren, Herzogenbuchsee, Zofingen, Aarau und Brugg.

4) Gsteig b. Saanen, Hasli im Grund, Lauenen.

5) AEcclBe 7. Jan. 1787, StArBe; Ablentschen hatte früher zu den gewöhnlichen Pfründen gehört und wurde erst jetzt zum Dorposten herabgesetzt.

6) AEcclBe 26. Febr. 1797 StArBe; E. R. Rätzer an Stapfer 11. Jan. 1799 HArBe 1357.

In der unter Calvins Einfluß stehenden welschen Schweiz (Genf[1] und Neuenburg) war es die *Compagnie des pasteurs*, welche die Pfarrer zu wählen hatte, während der Rat bestätigte; aus der anfänglichen Präsentation des Gewählten vor der Gemeinde mit dem Einspracherecht der letzteren in Genf war eine leere Form geworden. Einen bescheidenen Rest dieser Praxis: Wahl des Pfarrers durch die Pfarrerschaft, ließ merkwürdigerweise auch Bern fortbestehen für die Pfarrwahlen im *Pays de Vaud*[2]; Bern hatte hier im Interesse der Dezentralisation das Klassensystem so befestigt, daß es jede der 5 Klassen zur Wahlbehörde für die in ihrem Gebiet gelegenen Pfarreien erhob unter Vorbehalt der Bestätigung durch den Berner Rat. Von den Bewerbern um eine vakante Stelle ernannte die Klasse jeweilen den ältesten, an dessen freigewordene Stelle ebenfalls den ältesten Bewerber aus der Zahl der Klaßmitglieder, endlich an die 3. nun freiwerdende Stelle einen aus dem Doppelvorschlag der Akademie, die unter den jüngeren Geistlichen je 2 der ältesten auszuwählen pflegte; erst durch diese letzte 3. Wahl floß neues, frisches Blut in die Klaßgeistlichkeit ein[3]. Dann aber suchte die Berner Regierung der zu weit getriebenen Absperrung der Klassen gegeneinander zu wehren, indem sie durch Erteilung von sogenannten *Brevets*[4] in mannigfacher Weise das Klassensystem durchbrach und einzelnen Pfarrern aus anderen Klassen, den Feldpredigern in französischen Schweizerregimentern oder den Pfarrern der französischen Kirche in Bern den Eintritt in die Klasse, unter Umständen sogar an hervorragender Stelle, ermöglichte, immerhin, um nicht einfach das Klassensystem durch solche Begünstigungen von Nichtklassengenossen illusorisch zu machen, mit der Einschränkung, daß keine Klasse einseitig mit solchen *Brevets* überladen sein dürfe. Das Ganze muß als ein Versuch, das Recht des Alters mit dem des Verdienstes auszugleichen, angesehen werden, ein Versuch, der gerade für das Berner Kirchenwesen charakteristisch ist. Ein besonderes Privileg in der Waadt genoß die Stadt Lausanne, deren zwei Pfarrstellen samt der Oberstthelferstelle vom Berner Rat aus einem Doppelvorschlag von Rat und Akademie besetzt wurden. Daneben gab es auch hier Kollaturpfründen, deren Patron (z. B. der Herr von Prangins) seine Ernennung durch Akademie und Klasse in Bern bekannt geben ließ[5].

Wie bei den Gemeindewahlen so spielte auch bei den Wahlen durch den Rat das Praktizieren, Betteln und Bestechen eine böse Rolle und war durch

1) *Ordonnances ecclésiastiques de Genève de* 1576, gültig bis zur Revolution.

2) *Ordonnances du Pays de Vaud* 1773.

3) Die Wahlversammlungen hießen *Classes de repourvue;* jedes Mitglied durfte zweimal in seinem Leben von dem Altersvorrecht Gebrauch machen.

4) Man unterschied folgende Brevets: *Brevets de rang*, kraft deren z. B. ein Pfarrer der Klasse Yverdon in die Klasse Lausanne-Vevey eintreten konnte genau im Rang seines Alters, vor den Jüngern dieser Klasse — *Brevets de faveur*, welche die Pfarrer von französisch Markirch und die Feldprediger in französischen Schweizerregimentern nach 4 Dienstjahren, den *Régent* der Akademie nach 10 Dienstjahren ermächtigten, in irgendeiner Klasse sich um eine vakante Stelle zu bewerben — *Brevets de concours pour les premiers postes avec les premiers de rang* speziell für den französischen Pfarrer in Bern nach 6 Dienstjahren, ebenfalls für jede beliebige Klasse. Vgl. dazu das Schreiben des Dekan *Bugnion* an den Minister f. K. u. W. 17. Okt. 1800 HArBe 1368.

5) *Ords. Eccl. du Pays de Vaud* 1773.

keine noch so strenge Verordnung aus der Welt zu schaffen. In Genf, wo die Pfarrer und nicht der Rat zu wählen hatten, gab vor jeder Pfarrwahl die *Vénérable Compagnie* eine feierliche Protestation ab, um die Lauterkeit der Wahlhandlung sicher zu stellen [1]. In Zürich nahm der Examinatorenkonvent nach der Pfarrwahl, aber vor der definitiven Bestätigung mit dem Gewählten eine scharfe Prüfung vor, ob er durch Werbungen beim Kollator, durch bestimmte Leistungen oder Versprechungen, durch Wahlumtriebe in der Gemeinde, durch Eingehen ungünstiger Anstellungsbedingungen die Wahlvorschriften übertreten habe; auch die nichtgewählten Vorgeschlagenen wurden dieser Prüfung unterworfen. Ein Uebertreter wurde unter Umständen für mehrere Jahre in der Bewerbung um Pfarrstellen stillegestellt; aber diese Zürcher Ordnung von 1782, die durch einen tapferen Vorstoß von Jüngern Lavaters gegen den herrschenden Schlendrian erzwungen worden war, zeigt nur, wie groß die Wahlkorruption im Zürichbiet gewesen war und brachte keine radikale Remedur [2]. Aus dem Bernbiet ertönen die gleichen Klagen über Umtriebe bei Wahlen; die Herren „von", klagt ein Pfarrer, würden immer den Herren ohne „von" vorgezogen und alles hänge von den hohen Anverwandten ab [3]. Wollte man den Bestechungen von unten und den Begünstigungen von oben radikal wehren, so gab es nur ein Mittel, das Basel anwandte: den Entscheid durch das Los. Nachdem hier die kolossale Wahlkorruption bei der städtischen Aemterbesetzung zu der Volkserhebung von 1691 geführt hatte, nicht ohne Teilnahme der von den Kanzeln herab gegen das Praktizieren donnernden Pfarrer, wurde 1718 für die Besetzung aller Aemter das Los eingeführt und die Entscheidung gewissermaßen dem menschlichen Machen entzogen und dem göttlichen Orakel anheimgestellt [4]. Daß bei diesem Modus die tüchtigsten Bewerber zehnmal durchfliegen konnten, mußte man eben in Kauf nehmen.

Ein zweiter dunkler Punkt des Pfarrwahlwesens sind die schlechten Besoldungsverhältnisse und als ihre Folge die Jagd nach den besten Pfründen. In Fortsetzung der ganzen mittelalterlichen Oekonomie wurde ein Teil der Pfründen aus sogenannten Aemtern oder eingezogenen Klöstern und aus Grundzinsen erhalten, die der Pfarrer selbst einzog oder durch „Träger" auf den verschiedenen Höfen einziehen ließ; andere Pfründen bezogen ihre Einkünfte zum großen oder kleinen Teil aus den Pfrundgütern, einem gewissen Maß von Ackerfeld, Wein- und Mattland, das der Pfarrer auf seine Kosten zu bebauen hatte, wieder andere aus den Zehnten der ihnen angewiesenen Bezirke; bei den meisten aber waren die Einkünfte gemischter Natur, bestanden aus Geld und Fruchtzinsen, liegenden Gütern und Zehnten zugleich [5]. Da war nun der erste mißliche Punkt, daß der Pfarrer diese Abgaben an sehr vielen Orten selber eintreiben mußte von Gemeindegenossen, die z. T. vielleicht in bedrängten oder doch nicht in reichen Verhältnissen lebten; wollte er da

1) *Heyer EG* p. 315 f.

2) AEcclTig. 3. Dez. 1782 StArZ; als Uebertreter figuriert im folgenden Jahr Exspektant Ulrich Ziegler, welcher der Gemeinde Oberuzwil für den Fall seiner Wahl 500 ß zum Bau des Pfarrhauses, 500 ß für den Schulfond versprochen hatte.

3) Vgl. die Klage Pfarrer Joh. Königs in Walkringen HArBe 1358.

4) Vgl. Peter Ochs, Gesch. der Stadt und Landschaft Basel VII.

5) Wirz HistD II, 389 ff.

nicht gutmütig auf einen Teil seines rechtmäßigen Einkommens verzichten, so gewann er leicht den Ruf eines Erpressers und Blutsaugers, oder er wurde in ewige Zehntenstreitigkeiten und ärgerliche Prozesse mit seinen Pfarrkindern verwickelt, die seiner Stellung in der Gemeinde schweren Schaden zufügten [1].

Dann aber war in den meisten Gemeinden der Ertrag aus allen diesen verschiedenen Posten zusammen derart dürftig, daß fast aus allen Teilen der Schweiz herzbewegende Klagen der Geistlichkeit kund werden. Durch den Wegfall des Priesterzölibats und die Familiengründung war eben die protestantische Geistlichkeit an sich schon vor Schwierigkeiten gestellt, die für die katholische nicht bestanden; speziell für das 18. Jahrhundert trat dazu ein immer größeres Mißverhältnis zwischen dem in früherer Zeit einmal festgesetzten Gehalt des Pfarrers und dem Aufstieg der ganzen Zeitkultur, dem Aufblühen von Handel und Gewerbe. In dem beharrlichen Darniederhalten des Pfarrerstandes in längst durch die Zeit überholten Einkommensverhältnissen sahen die Pfarrer mit Recht eine Geringschätzung ihrer Arbeit, die ihnen wehtun mußte. Es mutet freilich widerwärtig an, einen wie breiten Raum die Erörterungen über den Gehalt der und jener Pfründen bei vielen Pfarrern einnehmen, welche Rolle das Geld bei Pfarrwahlen spielt, aber die Schuld fällt viel weniger auf die sich darum kümmernden Pfarrer als auf den Zeitgeist, der die Regierungen und Gemeinden das Pfrundwesen vernachlässigen ließ.

Es fehlte schon in der alten Zeit nicht an mannigfachen Versuchen, der Not armer Pfarrer abzuhelfen. Die beliebteste Art war die Zahlung von jährlichen Addidamenta aus irgendeiner Staatskasse an die ärmsten Prediger, die fast in allen Städtekantonen beliebt war. Vom Anfang des 17. Jahrhunderts leitet J. J. Wirz, der treffliche Historiker der Zürcher Kirche, das Geschäft der Pfrundverbesserung her. Säumte der Staat oder entsprach er durchaus nicht den Wünschen der Pfarrer, so konnte doch deren Selbsthilfe der dringendsten Not vielleicht steuern. 1673 trat im Zürcherischen eine „neue Stiftung, auch Prädikanten- und Wittfrauenfond" genannt, ins Leben, um armen Landpfarrern, besonders im Thurgau und Rheintal, und armen Pfarrwitwen jährlich kleine Summen zu spenden [2]. In Basel hatten schon im 16. Jahrhundert die Landpfarrer eine „Brüderordnung" festgesetzt, kraft welcher bei Todesfällen auf die Dauer eines Jahres (Gnadenzeit) die Vikare unterhalten und die Witwen im Genuß der Kompetenz belassen wurden [3]. Auch im Glarnerland war 1647 auf der Synode eine geistliche Hilfsklasse angeregt worden [4]. Die Beispiele solcher Selbsthilfe ließen sich vermehren. Das Zeitalter der Aufklärung mit seiner Vorliebe für Statistik und seiner Rationalisierung des Wirtschaftswesens wird uns dann eine Reihe Versuche zeigen, den Pfarrern aus ihrer finanziellen Misere herauszuhelfen. Der Staat, auch einzelne Gemeinden, fangen an, sich der bettelhaften

1) G. S. Lauterburg, Briefe über Schwärmerei in der Religion 1788.

2) Wirz HistD I. 409 ff.; das Kapital wurde aus den halbjährl. Synodalsteuern aller Kapitel, aus ⅔ der sog. Silbergaben, die bei der Beförderung auf Kirchen- und Schuldienste bezahlt wurden, und aus Legaten und testamentlichen Vermächtnissen angelegt und durch das Kuratorium der Stadtpfarrer verwaltet.

3) K. Gauß, Geschichte des Kammergutes der ref. Landpfarrer des ehemal. Gesamtkantons Basel 1914.

4) G. Heer, Die evang. Synode des Landes Glarus p. 47.

Lage ihrer Seelsorger zu schämen; die Pfarrer greifen zur Selbsthilfe, gründen Predigerwitwen- und Waisenkassen, organisieren in Graubünden einen Pfarrerstreik. Die Helvetik brachte dann die höchste Steigerung ihres materiellen Elends bis hart an den Rand des Verhungerns und offenbarte zugleich die Größe des Idealismus, der in diesem Stand lebte. Aber wir denken, ohne Idealismus wären schon die früheren Pfarrergenerationen ihrem Beruf nicht treu geblieben, und wer heute die Beispiele ihrer jammervollen äußeren Existenz sammelt, setzt der Ausdauer und Hingebung dieser Männer damit ein Ehrenzeichen.

9. Abschnitt.

Ordnung des Gottesdienstes.

Von den Pflichten und Leistungen des Pfarrerstandes und damit von den äußeren Umrissen des kirchlichen Lebens ist hier zu reden. Durch die Reformation hatte sich die Aufgabe des Pfarrers total verschoben: das Priesterliche trat zurück, die Verkündigung des Wortes Gottes, die Predigt, wurde der Hauptberuf. Sämtliche Kultakte sollten in den Dienst der Wortverkündigung gestellt werden. Folge war eine Ueberfülle von Predigtgottesdiensten Sonntags und Werktags, damit das Wort Gottes reichlich unter das Volk komme und seine Kraft an ihm erweise [1].

Diese aus der Neuheit der Bibel für den Anfang verständliche Sitte erhielt sich dank dem zähen Konservatismus der Epigonen unverändert bis weit über die Mitte des 18. Jahrhunderts hinaus. Es ist ein geradezu erschreckender Reichtum an Predigten und gottesdienstlichen Akten, der uns da begegnet und der dieser Zeit den Charakter der besonders frommen, d. h. gottesdienstlichen Zeit gegeben haben mag [2]. In den Hauptstädten war der Sonntag mit 4 Funktionen belegt: Frühpredigten (meist in den Nebenkirchen), Hauptpredigt, Kinderlehre und Nachmittagspredigt, wozu St. Gallen seit 1731 erst noch eine Abendlehre zu St. Laurenz hinzufügte, um den Bedürfnissen seiner Pietisten entgegenzukommen [3].

1) Vgl. das Gutachten des ExK vom 14. Apr. 1785: Die Frühpredigten an den Werktagen stammen aus einer Zeit, da die Begierde, die hl. Schrift zu lesen und zu kennen, bei allen Ständen sich sehr lebhaft zeigte (StArZ E. I. 1, 8).

2) Das gottesdienstliche Programm für Genf nach der Liturgie von 1754, gültig bis 1788; für Basel vgl. Antistes Em. Merian an Stapfer 26. Juli 1798 HArBe 1354; für Zürich David Herrliberger, Kurze Beschreibung der gottesdienstlichen Gebräuche, wie solche in der ref. Kirche der Stadt und Landschaft Zürich begangen werden 1751, vgl. dazu die revidierte Liturgie von 1769; für Bern die Prädikantenordnung von 1748 und die Debatte im Konvent vom 9. Mai 1773 AEcclBe V, StArBe; für Schaffhausen die Liturgie von 1738, offiziell gültig bis zum Ende des Jahrhunderts, vgl. dazu die kirchliche Verfassung Schaffhausens in HArBe 1390, p. 338; für St. Gallen die Kirchenordnung von 1738, gültig bis 1797, dazu Kirchenrat St. Gallen an Stapfer 4. April 1799 HArBe 1391.

3) Z. B. Genf: Frühpredigt um 7, Morgenpredigt um 9, Katechismus um 12, Nachmittagspredigt um 2 Uhr; Basel: Frühpredigt zu St. Martin, St. Alban, St. Elisabeth und im Waisenhaus um 8, Morgenpredigt um 9 in den 4 Hauptkirchen nebst Spital und französische Kirche, Kinderlehre um 12 in den 4 Hauptkirchen (St. Clara für Kleinbasel) und im Spital, Abendpredigt um 3 in den 4 Hauptkirchen und in der französischen Kirche.

In der Woche war in den Hauptstädten ungefähr jeder Tag mit mindestens einer Funktion bedacht, mit Frühpredigten, Morgenpredigten oder Abendgebeten [1]; ein spezieller Wochentag galt als der Bettag der Woche und war auch für die Landschaft obligatorisch [2]; dasselbe gilt in der Regel von den Samstagabendgebeten [3]. In den Predigten sollten nach alter Zwinglischer Tradition womöglich ganze biblische Bücher im Zusammenhang ausgelegt werden, in der Woche ein anderes Buch als am Sonntag; neben diesen gründlichen Bibelerklärungen kannte das 18. Jahrhundert aber auch Katechismuspredigten und Katechesen, biblische Paraphrasen und liturgische Gottesdienste; der Genfer Jacob Vernes, der 1775 der Reduktion dieser Gottesdienste das Wort redete, schätzt die Gesamtsumme der jährlichen Predigten in Genf auf 1094, der Katechesen und Paragraphen auf 550, der liturgischen Gottesdienste auf 100, wobei freilich Genf etwa mit St. Gallen obenan auf der Skala der Gottesdienstlichkeit stehen mag [4]. Eine andere Frage ist, wie viele dieser Gottesdienste mit ganz oder halbleeren Bänken gefeiert wurden; darauf gibt das allgemeine Begehren der Geistlichkeit nach Abschaffung der überflüssigen Gottesdienste gegen Ende des Jahrhunderts die beste Antwort [5]. Zur Entlastung der Hauptpfarrer diente das Korps der Helfer, Neben- oder Außenprediger, Katecheten [6] und oft auch Gymnasiallehrer [7]; in Basel waren seit Ende des 16. Jahrhunderts die Donnerstagspredigten den Landpfarrern aufgebürdet, ursprünglich zur Kontrolle ihrer Rechtgläubigkeit [8]. Die am schlechtesten besuchten Wochenfrühpredigten pflegte man allgemein den Kandidaten und Exspektanten aufzulegen als Exercitia. Mit größter Strenge hielt diese alte Zeit darauf, daß der Hauptpfarrer und er allein die Morgenpredigt am Sonntag besorgte, mochte er noch so alt und gebrechlich sein, noch so undeutlich sprechen

1) Genf: Wochenpredigt jeden Vormittag um 7, am Donnerstag im Sommer um 7 und um 9 und jeden Abend außer Donnerstag $1^1/_2$ Stunden vor Nacht; Basel: Wochengottesdienst jeden Tag in den Hauptkirchen und zwar Montag, Dienstag und Donnerstag am Vormittag, Mittwoch, Freitag und Samstag am Abend; Zürich: Frühpredigten an allen Wochentagen außer Dienstag, Morgenpredigten am Montag, Dienstag, Mittwoch und Samstag, und zwar am Dienstag in allen Hauptkirchen, Montag und Donnerstag im Münster und zu St. Peter, sonst im Münster allein; St. Gallen: Frühpredigt, Morgenpredigt um 7 und Abendpredigt im Winter am Montag, Dienstag, Donnerstag und Freitag, am Mittwoch und Samstag nur eine Predigt.

2) Für Basel der Dienstag, für Bern Donnerstag oder Freitag, für das Zürichbiet meist der Dienstag und zwar möglichst früh vor der Tagesarbeit, für Schaffhausen der Donnerstag.

3) Für Bern sind sie nicht bezeugt, Schaffhausen dagegen kennt ein Samstagmorgen- und -abendgebet.

4) J. Vernes, *Examen de cette question: convient-il de supprimer une partie des Sermons qui se prononcent à Genève*?

5) Davon wird in Band II die Rede sein.

6) In Basel hatte der Antistes am Münster neben sich den Oberstthelfer und die 3 Filialisten; die Pfarrer zu St. Peter und St. Theodor je zwei Helfer, der Pfarrer zu St. Leonhard einen Helfer und dazu den Diaconus communis.

7) In Schaffhausen wurde die Sonntagsabendpredigt abwechselnd von den 4 Lehrern des Gymnasiums gehalten (HArBe 1390), in St. Gallen fielen die Sonntagsabendgottesdienste, die Frühpredigten und Wochengottesdienste in den äußeren Kirchen den Lehrern am Gymnasium zu, deren Einkünfte z. T. auf diesen Funktionen beruhten.

8) Vgl. oben p. 17 f.

und noch so weit hinter dem Geist seiner Zeit zurückgeblieben sein[1]. Als der junge Wettstein[2] es einmal wagte, das Verhältnis des Gottessohns zum Vater mit dem eines Helfers in Basel zum Hauptpfarrer zu vergleichen, zog er sich den Vorwurf einer schlimmen Ketzerei zu, weil er damit die tiefste Subordination in das göttliche Wesen eintrug.

Stellen wir noch das Nötige über die Fest- und Kommunionstage zusammen. Der strenge Genfer Puritanismus sträubte sich am längsten gegen die Feier der unbiblischen, bloß durch die Tradition aufgekommenen Feste, besonders des Weihnachtsfestes, und die Volksstimmung, verstärkt durch die allgemeine christliche Gewohnheit, erreichte erst gegen Mitte des 18. Jahrhunderts, daß auch an Weihnacht und Himmelfahrt Festpredigten gehalten wurden, ohne daß diesen Tagen der Charakter strenger Feiertage zukam; am Charfreitag fand um 3 Uhr nachmittags ein liturgischer Gottesdienst statt, nach welchem jedermann wieder an seine Arbeit ging. Die Kommunion aber verlegte man auf Festtage nur, wenn sie Sonntage waren: man hatte jährlich 4 Kommunionstage: Sonntag vor Weihnacht, Ostern, Pfingsten und den ersten Sonntag des September[3]. In der deutschen Schweiz haben sich viel früher die kirchlichen Hauptfesttage durchgesetzt als wirkliche Feiertage, jedoch mit starken lokalen Verschiedenheiten. In Basel war der Mittwoch in der Charwoche der Tag, an dem in den Kirchen die Basler Konfession vorgelesen und vom Rat und den Zünften jährlich neu beschworen wurde[4]. Einzig Appenzell hielt den Charfreitag als Feiertag, ja als den höchsten, der unter Christen gelten sollte, und erweckte gelegentlich auch in St. Gallen den freilich vergeblichen Wunsch nach seiner Heilighaltung[5]. An den anderen Orten galt in der Regel der Gründonnerstag als Hauptfeiertag der Passionswoche; aber auch die anderen Tage pflegten durch kurze Gottesdienste mit Verlesung je eines Stücks aus der Passionsgeschichte ausgezeichnet zu werden. Bern feierte allein von den evangelischen Orten Mariä Verkündigung bis Ende des 18. Jahrhunderts[6] und dazu seit 1712 den St. Jakobstag zum Andenken an den Sieg von Villmergen. In Zürich und seiner ganzen Einflußzone haben sich die Festnachtage als Kommunionstage eingebürgert, in St. Gallen aber sogar die Festdienstage nach Ostern und Pfingsten zur Betrübnis der Pfarrer, die da vor leeren Bänken predigen mußten. Das Abendmahl erhielt im allgemeinen seine 4 festen Zeiten, zu den 3 Hauptfesten und einmal im Herbst; die Herbstkommunion setzte sich aber in Zürich erst 1768 durch, im letzten Jahr des Antistes Wirz, nachdem sie schon ein ganzes Jahrhundert zuvor

1) In Bern ließ 1773 der Rat anfragen, ob nicht Pfarrer und Helfer bei den Morgen- und Nachmittagspredigten am Sonntag etwa abwechseln möchten; der Konvent aber lehnte rundweg ab (vgl. AEcclBe V StArBe unter 21. April 1773); ein Beispiel für Basel geben die helv. Akten in dem Verhältnis des Helfers Fäsch zum Hauptpfarrer Eglinger zu St. Theodor HArBe 1354.

2) C. R. Hagenbach, J. Jak. Wettstein, der Kritiker und seine Gegner 1839.

3) *Heyer EG* p. 66.

4) C. R. Hagenbach, Kritische Geschichte der Entstehung und der ersten Schicksale der Basler Konfession 1829.

5) Vgl. Appenzell KO. von 1659; dazu SApp 1781; der Wunsch der St. Galler Geistlichkeit auf der Synode von 1744 (KuPASt G).

6) Verhandlung darüber im Konvent am 5. Febr. 1787, AEcclBe V.

umsonst vom Zürcher Rat begehrt worden war [1]. In evangelisch Glarus vermochte sie trotz Zürichs Beispiel und dem Wunsch der Geistlichkeit im 18. Jahrhundert überhaupt nicht durchzudringen [2]. Die häufigste Gelegenheit zum Empfang des Abendmahls bot Basel: in allen 4 Hauptkirchen am Weihnachtstage und am Sonntag vorher, am Palmsonntag, hohen Donnerstag, Ostern und Pfingsten und außerdem abwechselnd in den verschiedenen Hauptkirchen beinahe an jedem Sonntag mit Ausnahme der 8 Tage vor und nach den Hauptfesten [3]. Das war eine Tradition von Oekolampad her, die einst auch Calvin als Ideal vorgeschwebt hatte.

Man sieht, wie mächtig überall das gottesdienstliche Programm noch anschwillt durch den Hinzutritt dieser Feiertage. Es war eine Ueberfülle, die um so mehr nach einer Reduktion schrie, als der Kirchenbesuch, die Nachfrage, immer weniger dem Angebot entsprach. Allein so wollte es nun die alte fromme Zeit. Je mehr Predigten und Gottesdienste, desto sicherer schien die Gewähr des religiösen Lebens. Es war ja nicht Menschenwort, das von den Kanzeln her verkündet wurde, nicht menschlicher Scharfsinn, menschlicher Geistreichtum, sondern es war Gottes Wort. Weil es Gottes Wort war, kam auf die Person des Predigers nicht so viel an, war man geneigt, manches Unvermeidliche in Kauf zu nehmen, wenn auch die kritischen Ohren und bösen Mäuler nie gefehlt haben werden.

Die Zersplitterung der schweizerischen Kirchen offenbart sich besonders deutlich in der Frage der Bibelübersetzung [4]. Die Zürcher Reformation hatte auch eine Zürcher Bibel geschaffen, die zwar, so weit das Neue Testament und die historischen Partien des Alten in Betracht kamen, eine bloße dialektische Redaktion der Lutherbibel bedeutete, in den Propheten, Hagiographen und Apokryphen aber selbständige schweizerische Arbeit bot. Allein es gelang der Zürcher Bibel nicht, sich in der ganzen evangelischen Schweiz durchzusetzen; ihr Gebrauch blieb im wesentlichen auf die im Kirchlichen unter Zürichs Einfluß stehende Ostschweiz beschränkt. Im Norden, nämlich in Basel, Schaffhausen und St. Gallen setzte sich die Lutherbibel fest, sie konkurrierte auch in Graubünden mit der Zürcher Bibel und drang gelegentlich auch in das Bernbiet ein. Offiziell jedoch hatte sich Bern seit 1684 unter dem Einfluß der in Herborn studierenden Berner für die Bibel des Herborner Professors Piscator entschieden und hielt an dieser Piscatorbibel noch in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts mit aller Strenge fest [5]. Die Zürcher Bibelübersetzung war übrigens keine konstante Größe wie die Lutherbibel; erst revidierten die Freunde Zwinglis unermüdlich an ihr, dann regte Antistes Breitinger durch seine Uebersetzung des Neuen Testaments eine erneute Revision der Züricher Bibel an, die in der Ausgabe von 1667 bereits eine starke Annäherung an die hochdeutsche Sprache verrät. Von der 3. eingreifenden Revision unter der Leitung des Philologen J. J. Breitinger wird später die Rede sein. Als Privatarbeit ließ 1755

1) G. R. ZimmermannZK

2) G. Heer, Der ev. Gottesdienst der Glarner Kirche p. 41 f.

3) Antistes Merian an Stapfer 26. Juli 1798 StArBe 1354.

4) J. J. Mezger, Geschichte der deutschen Bibelübersetzung in der schweiz. ref. Kirche 1876.

5) AEcclBe IV, 21. Febr. 1773 StArBe. vgl. R. Steck, Die Piscatorbibel und ihre Einführung in Bern im Jahre 1684, 1897.

der Fraumünsterpfarrer Hans Kaspar Ulrich die weit verbreitete Ulrichbibel erscheinen, die in Sprache und Orthographie dem Neuhochdeutschen entgegenkam, in der Hauptsache aber dem Text der Zürcher Bibel mit wenigen Abweichungen folgte[1]. Für die welsche Schweiz war bis 1721 die Genferbibel von 1588 maßgebend, eine Revisionsarbeit der Genfer Pfarrer und Professoren an der älteren Olivetan-Calvin-Bezaschen Bibelübersetzung[2]. Die romanischen Graubündner hatten zuerst nur das Neue Testament in ihrer Sprache zu lesen bekommen, ladinisch in der Uebersetzung des Giachiam Tütschett Bifrun von 1560 und des J. Luz. Gritti von 1640, oberländisch in der Uebersetzung des jüngeren Luz. Gabriel von 1648; erst 1679 erschien die ganze Bibel ladinisch im Druck, übersetzt von den Pfarrern Jac. Dorta und Jac. Ant. Vulpi, 1743 revidiert herausgegeben, während die Pfarrer Peter Saluz und Chr. Caminada dieselbe Arbeit für das Oberländische leisteten und 1718 ihre Bibel erscheinen ließen[3]. Unter den italienisch redenden evangelischen Graubündnern bürgerte sich die Bibel in der 1607 von dem Genfer Professor Joh. Diodati geschaffenen Uebersetzung ein; das Neue Testament erschien 1709 italienisch in Chur durch J. Luz. Patronus[4]. —

Auf dem Gebiet der Liturgie war Zürich unter Zwingli vorangegangen und stellte für die deutsche Schweiz den einflußreichsten Typus dar. Basel wahrte sich durch Oekolampad seine liturgische Selbständigkeit, Bern folgte Zürichs Vorbild und fügte Neues hinzu, wirkte dann damit auf das spätere Basel und auf Schaffhausen. St. Gallen verrät besonders starken Einfluß der Pfälzerliturgie, die auch für Basel und Schaffhausen bedeutsam wurde; Biel verschmolz in seiner Liturgie die Gebete von Basel, Zürich und Bern; die Churerliturgie wurde im Laufe der Zeit von der Zürcher verschlungen. In der Westschweiz dominierte natürlich das Vorbild Genfs; von dort aus drang das calvinische Sündenbekenntnis auch in einzelne deutschschweizerische Kirchen (Basel, St. Gallen) ein, die „offene Schuld" verdrängend. Die meisten dieser Agenden haben eine längere Entwicklung durchlaufen[5]. Begonnen wurde meist mit den Tauf-, Abendmahls- und Eheliturgien, die am dringendsten der Reinigung von den katholischen

1) Vgl. Mezger a. a. O. 258—265; die Ulrichbibel hatte unter dem Text in kleinen Lettern eine Menge Anmerkungen erläuternden und erbaulich nutzanwendenden Gehalts, denen sie ihre Popularität als Erbauungsbuch verdankte.

2) *Heyer EG* p. 50 ff.

3) Ueber die romanischen Bibelübersetzungen orientieren J. Andr. Sprecher a. a. O. II, 499 ff., 502, 524. 529; K. J. Lüthi-Tschanz, Die roman. Bibelausgaben im 16., 17. und 18. Jahrh. 1917; J. R. Truog, Bibelübersetzungen in Graubünden im Bündner Monatsblatt 1921, Nr. 3, vgl. auch B. Hartmann im *Hist. Catalogue of the printed editions of Holy Scriptur in the library of the British and foreign Bible Society* 1911 p. 1275—1284.

4) Vgl. Truog a. a. O.; auf der Diodatischen Uebersetzung fußen z. T. auch die romanischen Bibelversionen.

5) Einzelstudien für Basel: K. Götz, Die Geschichte der Basler Liturgie seit der Reformation, SchThZ 1908; für Bern: C. Wyß, Zur Geschichte unserer bernischen Liturgie in Trechsels „Beiträge" Heft I 1846, R. Steck, Die bernische Liturgie in ihrer geschichtl. Entwicklung 1906; für Zürich: J. R. Wolfensberger, Die Zürcher Kirchengebete in ihrer geschichtlichen Entwicklung 1868.

Zutaten bedurften. An 2. Stelle, der Zeit nach nur wenig später, folgten die Gebete vor und nach der Predigt mit den Haupttypen von Zürich und Genf: in Zürich die kurze Bitte um „Eröffnung des Wortes" und ein paar Fürbitten vor der Predigt und nach ihr die „offene Schuld" und das „gemein Gebätt"; in Genf das Sündenbekenntnis vor der Predigt, die Fürbitten nachher. Die erst bedeutend später, zu Anfang des 17. Jahrhunderts entstandenen entsprechenden Gebete von Basel, Schaffhausen und St. Gallen stellen bereits Modifikationen dieser Haupttypen dar. Um die Mitte des 17. Jahrhunderts tritt die 3. Stoffmasse ein: Kinderlehrgebete, Bußtagsgebete, Festgebete wenigstens in Zürich und Varianten in Appenzell, in St. Gallen erst seit 1712, ferner Vorbereitungs- und Danksagungsgebete für die Kommunion, auch Leichengebete [1]. Merkwürdig ist die Wandlung von Sprache und Geist in der Geschichte dieser Liturgien. Die Reformationszeit betete am kürzesten und kräftigsten; aus ihr stammt das Leo Judsche, fast in der ganzen Schweiz und darüber hinaus verbreitete Gebet: „Herr, allmächtiger Gott, laß din heilige eer umb unser sünden willen nit geschmächt werden" [2]. Aber noch die Zeit des Antistes Breitinger gegen Mitte des 17. Jahrhunderts war eine mächtige liturgische Zeit; in Breitingers Bußgebeten lebt noch der heroische Geist und die markige Sprache der Heldenzeit unserer Väter [3], auch den Festgebeten eignet Wucht und Größe neben dogmatischer Fülle; das Durchschnittliche gibt noch nicht den Ton an. Dagegen zeigt die zweite Hälfte des 17. und die erste des 18. Jahrhunderts bereits die Merkmale des Verfalls von Sprache und Religion. Die Einfachheit geht verloren, der Schwulst und die Phrase dringen ein, der geistliche Typen- und Bilderreichtum steigert und steigert sich, bis er in den St. Galler Festgebeten von 1712 und 1738 den Höhepunkt der Geschmacklosigkeit erreicht. Darüber hinaus ist eine Steigerung nicht mehr denkbar; von jetzt an wird die Vereinfachung, aber auch Verflachung und Modernisierung folgen müssen, wie sie dann die Reformliturgien meistens brachten [4]. Das sollen nur Andeutungen sein; wer aber die Frömmigkeit der alten Zeit recht erfassen will, darf an diesen Liturgien und ihrer Geschichte nicht vorübergehen. Es lebt vielfach das Beste der alten großen Zeit darin.

Für den schweizerischen Kirchengesang fehlte das Vorbild Zürichs, da der feinmusikalische Zürcher Reformator aus Gründen puritanischer Nüchternheit den Gesang aus seiner Kirche verbannte, bis er von Straßburg, Basel, Konstanz und anderen Gesangszentren her gegen Ende des 16. Jahrhunderts auch nach Zürich zurückkehrte [5]. Es hat damals ein schönes reichhaltiges Psalm- und Gesang-

1) Nur das Zürcherische stammt aus der Reformationszeit.

2) Vgl. Wolfensberger a. a. O. p. 68. 3) Proben bei Wolfensberger a. a. O.

4) Für Basel, Schaffhausen, St. Gallen gelten die alten Liturgien für das ganze Jahrhundert, wobei freilich die Basler Agende von 1752 und teilweise schon die von 1701 in allerlei kleinen Aenderungen und Streichungen den Geist des neuen Jahrhunderts sich leise ankündigen läßt. In der welschen Schweiz setzt die Liturgiereform 1713 in Neuenburg, 1724 in Genf ein, dringt 1752 nach Biel, 1761 nach Bern, 1769 nach Zürich vor. Die letzten Ausgaben der alten Liturgien vor der Reform datieren für Bern von 1724, für Zürich von 1743 (Schaffhausen und St. Gallen von 1738).

5) H. Weber, KG; Th. Odinga, Das deutsche Kirchenlied der Schweiz im Reformationszeitalter 1889.

buch bei uns gegeben, von dem sich Trümmer stets behaupteten. Aber in der welschen Schweiz setzte sich allein der Psalter als Gottes Wort selber durch, endgültig in der Form der Clement Marot-Bezaschen Uebersetzung und der sogenannten Goudimelschen Melodien[1]. Zu diesen dichtete der Lutheraner Ambrosius Lobwasser den Psalter ins Deutsche um, und dieser Lobwasserschе Psalter mit den Goudimelschen Melodien hat es vermocht, im Lauf eines Jahrhunderts alle anderen deutschschweizerischen Gesangbücher zu verdrängen, auch die schönen alten Psalmen der Reformatoren, und sich als allein legitim im Gottesdienst festzusetzen. Das bedeutete eine unglaubliche Verarmung und Verschlechterung, aber man hatte nun die nötige Uniformität und den strengen Biblizismus puritanischen Zuschnitts. Der deutschschweizerischen Entwicklung folgte die romanische evangelische Schweiz auf dem Fuße nach. Nachdem ein Jahrhundert lang der kraftvolle rätische Psalter des Ulrich Campell den reichen Psalmen- und Liederschatz des Konstanzer Gesangbuchs (mit Verweis auf die alten deutschen Melodien) der Kirche des Engadins vermacht hatte, drang um die Mitte des 17. Jahrhunderts auch hier der Lobwasserschе Psalter mit den französischen Psalmmelodien nach und nach ein, anfangs vermischt mit den alten deutschen Psalmen und Melodien, so in der Psalmauswahl, die Stephan Gabriel, Pfarrer von Ilanz, 1649 für den oberländischen Dialekt herausgab und in den 30 Psalmen des Thusners Pfarrers Jakob Anton Vulpius, die dessen gleichnamiger Neffe 1766 ladinisch zum Licht beförderte. Aber bereits ein paar Jahre vorher, 1661 hatte der Jurist Laurenz Wietzel in Basel den ganzen Psalter im Anschluß an Lobwasser drucken lassen in ladinischer Sprache, und ihm folgte für das Romanische des Oberlandes 1683 Pfarrer Johann Graß in Präz mit dem Zürcher Druck. Da fehlte den evangelischen Bündnern nur noch der italienische Psalter, der erst 1740 von Andrea G. v. Planta für die französischen Melodien übersetzt und redigiert wurde. Damit war dann die Uniformität für die ganze evangelische Schweiz erreicht.

Immerhin erschöpfte sich der evangelische Liederschatz der deutschen und der rätoromanischen Schweiz keineswegs mit dem Lobwasserschen Psalter. Die alten Gesangbücher des 17. und noch des 18. Jahrhunderts sind alle zweiteilig, und der zweite Teil birgt wertvolle Reste des älteren vorlobwasserschen evangelischen Gesangbuchs aus der schöpferischen Zeit des Protestantismus. Voran stehen in diesem zweiten Teil eine größere oder kleinere Zahl der alten Psalmen nach der Uebersetzung Luthers und seiner Freunde und nach den alten Melodien, darunter in der Regel Luthers Ein feste Burg und Aus tiefer Not, die auch der romanische Psalter des Laurenz Wietzel sich nicht entgehen ließ. Eine Metrisierung der Katechismusstücke: 10 Gebote, Glauben, Unservater usw. machte gewöhnlich den Uebergang zu den geistlichen Gesängen, d. h. zunächst den Festliedern für die großen christlichen Hauptfestzeiten: Weihnacht, Neujahr, Charwoche, Ostern, Himmelfahrt und Pfingsten, bei denen noch einmal auf Gleichförmigkeit unter den schweizerischen Kirchen gehalten wurde. Ein im wesentlichen konstanter und gemein-

1) S. Bovet, *Histoire du Psautier des Eglises réformées* 1872.

samer Schatz der Festlieder des 16. Jahrhunderts hatte sich hier allenthalben in der reformierten Schweiz eingebürgert, auch im romanischen und italienischen Graubünden[1]. Abendmahlslieder schlossen sich an diese Festlieder; dann aber brachte der Schluß des Gesangbuchs einen weiteren höchst wertvollen Rest aus der gesangsfrohen ersten Zeit, geistliche Lieder vom Glauben, von der Buße, von Trost im Kreuz und von der Hoffnung auf die Ewigkeit, etwa auch ein Morgen- und Abendlied[2]. Auch diese altevangelischen Trost- und Bußgesänge wanderten vom Deutschen ins Romanische hinüber[3]. Es berührt uns noch heute wunderbar, mit welcher Selbstverständlichkeit sich diese Kern- und Kraftlieder volle zwei Jahrhunderte in der Schweiz, selbst im romanischen Graubünden, behaupten konnten unter einem Geschlecht, das mehr und mehr die Kindlichkeit wie den Heroismus dieser ersten großen Zeit einzubüßen im Begriff war. Das 17. Jahrhundert mit seinem überreichen deutschen Kirchenlied existierte für die schweizerischen Kirchen offiziell nicht, soweit nicht der Pietismus in der ersten

1) Man sang zur Weihnacht: Ein Kindelein so lobelich (Be, Z, StG, selten Bas)
Der Tag, der ist so freudereich (Bas, Be, StG, Z)
Gelobet seist du Jesus Christ (Bas, Be, StG, Z)
Ein Kind geborn zu Bethlehem (Bas, Be, StG, Z)
Laßt uns von Herzen singen all (Bas, Z)
Sing du werte Christenheit (Bas, Be, StG, Z)
Lob Gott, du Christenheit (Bas, Be, StG, Z)
etwa auch: Nun komm, der Heiden Heiland (Bas, Z)
Vom Himmel hoch, da komm ich her (Bas, Z)
zu Neujahr: Nun wolle Gott, daß unser Gsang (Bas, Be, StG, Z)
zur Passion: O Mensch bewein dein Sünde groß (Bas, Be, StG, Z)
etwa auch: Jesus Christus unser Heiland (Bas, Z)
zu Ostern: Christ lag in Todesbanden (Bas, Be, StG, Z)
Christ ist erstanden von dem Tod (Bas, Be, Z)
zur Auffahrt: Auf diesen Tag bedenken wir (Bas, Be, StG, Z)
Ich glaub in Gott den Vater mein (Bas, StG, Z)
zu Pfingsten: Komm du Schöpfer heiliger Geist (Bas selten StG, Z)
Nun bitten wir den heiligen Geist (Bas, Be, StG)
Komm heiliger Geist, Herre Gott (Bas, StG)
Jauchz Erd und Himmel dich ergell (Bas, Be, Z)

Vgl. das Zürcher Psalmbuch 1723 und 1743, das Berner 1690 und 1730, das St. Galler von 1685, das Basler 1717, 1730, 1740; dazu Chr. Joh. Riggenbach, Der Kirchengesang in Basel seit der Reformation 1870.

2) Nun freut euch lieben Christen gmein
Es ist das Heil uns kommen her
Durch Adams Fall ist ganz verderbt
Allein zu dir Herr Jesu Christ
Auf meinen lieben Gott, trau ich in aller Not
Wer Gott vertraut, hat wohlgebaut
Kommt her zu mir spricht Jesus Christ
Ich hab mein Sach Gott heimgestellt
Mitten wir im Leben sind
Wenn mein Stündlein vorhanden ist
Aus meines Herzens Grunde.

3) Vgl. den Anhang des Campellschen Psalters, später, in neuer Uebertragung bei Laurenz Wiezel und Steph. Gabriel, sowie auch bei v. Planta, während der Graßsche Psalter sich auf Lobwasser beschränkt.

Hälfte des 18. Jahrhunderts dafür Propaganda machte. Das muß man fest im Auge behalten, wenn man nachher die Reform des Kirchengesangs in der Schweiz verstehen will: Lobwasser und das alte voropitzische Lied des 16. Jahrhunderts, das war der einzige offizielle Bestand an alten Liedern bis zur Periode der Reform. Die welsche Schweiz dagegen war noch ärmer als die deutsche; sie hatte bis ins 18. Jahrhundert hinein überhaupt nur den Psalter und gar keine Festlieder, ein Grund zur Erklärung des frühen Auftretens der Gesangbuchreform in diesem Sprachgebiet.

10. Abschnitt.

Der Katechismus.

Neben dem Predigtgottesdienst steht der Katechismusunterricht im Vordergrund des kirchlichen Lebens; ihm diente die Sonntagskinderlehre, in den Hauptstädten in der Regel von den Helfern oder von besondern Katecheten erteilt[1]. Es kennzeichnet diese Zeit, daß der religiöse Jugendunterricht ursprünglich völlig im Eindrillen des Katechismus aufging und erst im Gefolge des Pietismus und sehr allmählich auch die biblische Geschichte als religiöser Unterrichtsstoff sich einbürgerte. Wie bei der Bibel und der Liturgie, so spiegelt sich auch in der Katechismusfrage noch einmal die schweizerische Zersplitterung. Ursprünglich schufen sich die Kirchen von Zürich, Basel, Bern und St. Gallen, auch die Churer, ihre eigenen Katechismen; dann aber drang aus Deutschland der Heidelberger in die Schweiz, setzte sich im ganzen Bernbiet fest neben und vor dem sogenannten kleinen Berner Katechismus von 1581; desgleichen in Schaffhausen und St. Gallen, wo er den einheimischen Katechismus verdrängte. Schweizerische Katechismen behaupteten sich freilich in Zürich: der Zürcher Katechismus von Markus Bäumler seit 1609, sekundiert vom „Zeugnisbuch" des Archidiakons Suter seit 1629[2]; in Basel: das „Basler Nachtmahlbüchlein", von Antistes Wolleb redigiert seit 1622, von Antistes Werenfels revidiert, und in Graubünden: Katechismus des Stephan Gabriel (Pfarrer zu Ilanz) von 1611, des Gabriel Schukan aus ungefähr gleicher Zeit, des Caspar Frizzun, (Pfarrer in Samaden) von 1686, alle drei romanisch verfaßt, später z. T. ins Deutsche übertragen[3]; aber alle diese späteren schweizerischen Katechismen sind in Disposition und Gedanken aufs stärkste vom Heidelberger beeinflußt[4], so daß man von einer Herrschaft des Heidelberger Katechismus und seiner Theologie auf deutschschweizerischem Boden reden darf. Für die welsche Schweiz dominierte bis in die ersten Jahrzehnte des 18. Jahrhunderts der Katechismus Calvins, im bernischen Pays de Vaud

1) In Basel gab der Oberstthelfer die Sonntagskinderlehre im Münster, auch Zürich hatte am Großmünster einen besonderen Archidiakon dafür, ferner Katecheten zu Fluntern, Oberstraß und am Kreuz.

2) Vgl. WirzHistD I 22.

3) Vgl. J. J. Mezger a. a. O. p. 180 f.

4) Von den romanischen Katechismen Graubündens lehnt sich der Frizzunsche am wörtlichsten an den Heidelberger an

freilich in Konkurrenz mit dem französischen Heidelberger [1]. Von der Katechismusreform, die hier zuerst einsetzte, wird später zu reden sein.

Mannigfache Formen der Darbietung, aber ein Geist. Der Gang des Religionsunterrichts war durch den Katechismus genau geregelt; er wurde in der Regel in einem Jahr absolviert, wobei wie in Zürich [2] jedem Sonntag das gleiche Pensum des Katechismus, der gleiche Psalm oder das gleiche Katechismuslied zugewiesen war [3]; Katechismuslieder hießen die schauerlichen Versifizierungen des Dekalogs, des Apostolikums, des Unservaters und der Lehre von den Sakramenten, die nur den Zweck hatten, den Katechismus dem Gedächtnis noch besser einzuprägen. Der ganze Betrieb bewegte sich jahraus jahrein auf Kommando in recht ödem Einerlei, indem der Lehrer die Katechismusfragen stellte und die Kinder die Antworten aufsagten, wie sie im Buche standen. Wenn die Basler Kirche seit 1767 „Vorkinderlehren" an einem Wochentag einführte, um den Memorierstoff für die kommende Sonntagskinderlehre mit den Kindern vorzubereiten, tat sie nur was an anderen Orten z. B. in Zürich am Samstag als dem Schulbettag immer schon geschehen war [4].

Im 15. oder 16. Altersjahr setzte ein kurzer Unterweisungskurs für die Zulassung zum hl. Abendmahl ein, entsprechend unserem heutigen Konfirmandenunterricht. Der Kurs dauerte ein paar Wochen lang, gewöhnlich zweistündig, auf alle 3 Hauptfeste hin, gelegentlich auch nur auf Ostern [5]; er bestand in einer kurzen Repetition der Hauptfragen des Katechismus und endigte mit einer Generalprüfung und Erteilung der Admission, im Bernischen in Gegenwart der Chorrichter. Eine sakramentale Konfirmationsfeier kannte die Zeit der Orthodoxie nicht; sie wäre ihr als katholisches Machwerk erschienen. Eine solche feierliche Kulthandlung mit besonderer Admissionsliturgie setzte sich vom Beginn des 18. Jahrhunderts an zuerst in der welschen Schweiz und im angrenzenden Biel fest [6], um dann viel später in die deutsche Schweiz einzudringen, hier z. T. unterstützt von der Brüdergemeine [7]. Der Zürcher Antistes Wirz fand sie höchst erbaulich, fürchtete aber, es könnte leicht ein opus operatum daraus werden [8]. Nicht der unwichtigste Punkt bei der Admission war der Ausweis der Kinder im Lesen des Katechismus; wer nicht lesen konnte, sollte zum Abendmahl nicht zugelassen werden [9]; folglich hatte diese Schlußprüfung

1) H. Vuilleumier, *La Religion de nos Pères, notice historique sur les catéchismes, qui ont été à l'usage dans l'Eglise du Pays de Vaud depuis la Réformation* 1888.

2) A. Rüegg, Der Kindergottesdienst in der Schweiz mit besonderer Berücksichtigung seiner Entwicklung in Zürich 1913.

3) Die Berner Prädikantenordnung von 1748 sieht 2 Sommerkurse für die Erklärung des Heidelberger voraus, da die Sonntagsschule im Winter von Schulmeistern besorgt wurde.

4) AEcclBas VI, 1767, 1777, 1778, StArBas.

5) Berner Prädikantenordnung von 1748. Der Wunsch der Appenzeller Synode (1762) nach allgem. und gleichzeitiger Konfirmation am Palmsonntag erfuhr Ablehnung.

6) *Heyer* EG p. 70 f.; Wirz, Synodalreden II 279.

7) Basel kannte noch in der 2. Hälfte des Jahrhunderts ein öffentliches Glaubensexamen nur auf der Landschaft; in der Stadt war die Admission privat und schloß sich an Hauskinderlehren an (AEcclBas 9. Febr. 1768; Basler Kirchenordnung von 1759 Nr. 6).

8) J. Kd. Wirz, Synodalreden II, p. 279.

9) Entwurf einer verbesserten Schulordnung 1766 (StArBas); AKOBas 1784—1786.

auch Bildungswert und diente als Stimulus für fleißigen Schulbesuch in der Landschaft.

Mit der „Admission" war jedoch die Kinderlehrpflicht nicht erledigt; die Ordnung verlangte, daß die Admittierten weiterhin die Kinderlehre besuchen und dort aufsagen sollten. Als Altersgrenze für diese Pflicht bestimmten einzelne Kirchen das 20. Altersjahr, während andere sie bis zum 24. Altersjahr oder wenigstens bis zur Verheiratung ausdehnen wollten [1]. Während in den Städten die Jugend sich gerne darum drückte, wurden kleinere Gemeinden in der Landschaft gelegentlich bis zum 30. Altersjahr zum Besuch der Kinderlehre angehalten [2]. Und nicht nur die Kinder unterstanden diesem Katechismusdrill; auch die Eltern, überhaupt männiglich ohne Unterschied wurde für kinderlehrpflichtig erklärt [3] und im Bernbiet auf alle Montage ein Examen der Alten verordnet, da sie über den Heidelberger Katechismus gefragt wurden [4]. Der Fortschritt des Zeitalters sorgte aber in steigendem Maß für die Durchbrechung dieser Ordnungen [5].

Die Mängel dieses von der Jugend bis ins Alter betriebenen Katechismusdrills liegen auf der Hand. Geist und Sprache der Katechismen waren so unkindlich wie möglich, brachten den Ertrag der tiefsten Lebenserfahrung in allen Stürmen bewährter Menschen an die Kindesseele heran und suchten ihn durch ein unendliches Frage- und Antwortspiel, ewige Wiederholungen und oft mit kräftigem Gebrauch des Prügelstocks dem Gedächtnis der Kinder einzutreiben. Bei alledem erfreuten sich aber die alten Katechismen einer ungeheuern Beliebtheit im schweizerischen Volk [6]; das Herz vieler der besten unserer Väter hing an diesen harten und steifen Formulierungen, die ihnen vielleicht in der Jugend mit vielen Prügeln beigebracht worden waren, zeitlebens. Es genügt auch ein Vergleich mit den meisten späteren Katechismen des 18. und 19. Jahrhunderts, um die Ueberlegenheit dieser alten Lehrbücher in das richtige Licht zu setzen. Sie hielten das Erbe der Reformation fest in wuchtigen, markigen Sätzen, während so viele der späteren Katechismen doch nur flüchtig vorübergehende religiöse Meinungen in unfaßlichem und unbehaltbarem modernem Allerweltsstyl ausdrücken.

Der schroff antikatholische Charakter des Heidelberger Katechismus und seiner

---

Im Zürichbiet war sie um die Mitte des Jahrhunderts in den meisten Gemeinden zu Stadt und Land noch nicht üblich; in evangelisch Appenzell wurde sie 1762 vergebens von der Synode begehrt (SAApp).

1) In St. Gallen, wo die Stadtkinder von dieser Pflicht nichts wissen wollten, berief man sich 1773 ausdrücklich auf das Beispiel von Zürich und Basel, wo sie bis zum 24. Jahr bestehe (SAStG 1773 Vad). Aber nur die Ordnung für die Landschaft Basel von 1759 enthält eine solche Bestimmung; Zürich (Prädikantenordnung von 1758) geht nicht über das 20. Jahr, ähnlich wie Bern (ChOBe von 1743).

2) Letzteres im Toggenburg in kleineren Gemeinden, vgl. Dietschy-Oberglatt a. a. O. 1787.

3) Basel, Ordnung für die Landschaft 1759.

4) Berner Prädikantenordnung 1748: Es sollte Jedermann dabei erscheinen, ausgenommen Ratsherren, Chorrichter und Gerichtssäßen.

5) Im Baselbiet waren gegen Ende des Jahrhunderts meistens bloß Frauen zugegen (AKOBas 1784—1786).

6) Die Kritik der Aufklärer wird anderswo zur Sprache kommen.

Trabanten, vor allem die Antwort auf Frage 80: „Die Meſſe iſt eine vermaledeite Abgötterei", war geeignet, in gemiſcht konfeſſionellen Gegenden beſtändig zum Streit Anlaß zu geben. Zürich hatte ſeit 1616 die Frage weggelaſſen[1]; aber in St. Gallen, wo man doch das Kloſter innerhalb der Stadtmauern hatte und allenthalben von katholiſchem Gebiet umgeben war, unterrichtete man nach ihr bis 1796[2], ebenſo in Bern auch in ſolchen Gemeinden, die ganz an katholiſches Territorium grenzten. Sie galt hier als die „ehr- und notfeſte Frage", die gelegentlich einen Totſchlag verurſachte, ohne daß Remedur geſchafft wurde[3]. In der deutſchen Pfalz führte zu Anfang des Jahrhunderts der Streit um die Frage 80 zu einer Religionsverfolgung, während man bei uns in der Schweiz die Sache gelaſſener nahm.

11. Abſchnitt.

Schule und Schulmeiſter.

Hier iſt nun der Ort, von der Schule zu reden, denn der im Grund ſpärliche Religionsunterricht in der Kirche hatte als Hintergrund eine Schule, die — wenigſtens auf den Unterſtufen — faſt aufging in Religion. Unleugbar kommt der Reformation ein großes Verdienſt zu in der Beförderung des Schulweſens namentlich auf der Landſchaft, weil die Hochſchätzung des bewußten Glaubens an die bibliſchen Wahrheiten die evangeliſchen Magiſtrate nötigte, die intellektuellen Vorausſetzungen für dieſe Religionskenntnis zu ſchaffen. Von daher datiert die ſtrenge Verpflichtung aller evangeliſchen Gemeinden, für ein Schulzimmer zu ſorgen und einen Schulmeiſter zu beſtellen und zu unterhalten, der mit dem Leſen, Schreiben und Auswendiglernen den Kindern zugleich die Elemente der Religionskenntnis beibringt. Die Ausführung dieſes obrigkeitlichen Befehls erfolgte ſelten ſofort, ließ an manchen Orten ein oder zwei Jahrhunderte auf ſich warten, aber immer wiederholtes Drängen der Behörden brachte ſchließlich dieſe elementaren Volksſchulen im ganzen Gebiet der reformierten Orte wirklich zuſtande[4]. Es waren aber dieſe Schulen durchaus ein kirchliches Inſtitut, deſſen Koſten vom Staat aus dem Kirchen- und Schulgut aufgebracht wurden. Der kirchliche Zweck: Religion, Kenntnis des Katechismus war allem andern übergeordnet[5]. Die meiſten Schulfächer hatten die Religion zum Gegenſtand: Katechismuslernen, Bibelleſen, Pſalmenlernen, Pſalmenſingen, Beten, ſo daß ein aufgeklärter Baſelbieter Pfarrer ausrufen konnte: „nichts als Religion und wieder Religion[6]!" Als Schulbücher, ſoweit ſolche vorhanden waren,

1) Wirz Hiſt D I 22.

2) SAStG 1796 Vad; merkwürdigerweiſe kommt von Schaffhauſen, wo 4 Landgemeinden Biſchof und Domkapitel von Konſtanz zum Patron hatten, kein Streit über Frage 80 zur Meldung.

3) Vgl. Peſtalozzi, Lienhard und Gertrud III, 66 (op. IV 415); zur Schulreform Peſtalozzis gehört freilich das ſofortige Aufräumen mit dieſen Zankapfelfragen.

4) Vgl. für die Langſamkeit der Entwicklung A. Grindroz a. a. O.

5) Zürcher Landſchulordnung von 1744: Ziel des Schulunterrichts iſt die Unterweiſung der Jugend in der Gottſeligkeit; hiezu ſoll die Schule das Fundament legen.

6) Als Beiſpiel diene das Programm der Schule von Romanel ſur Morges: Leſen,

dienten meistens religiöse Bücher, alte Bibeln, Psalmbücher, am meisten der Katechismus[1]. Und die Kinder galten als schulpflichtig, bis sie in den jährlichen Examina sich im Lesen der Fragstücke des Katechismus, der Gebete und Psalmen tüchtig erwiesen. Ein Wochentag, gewöhnlich der Samstag, galt der speziellen Vorbereitung auf die Sonntagskinderlehre; zu den Gottesdiensten am Sonntag und am bestimmten Wochentag wurden die Kinder vom Lehrer aus dem Schulhaus in die Kirche geleitet[2].

Was soll man aber dazu sagen, daß sogar die niederen städtischen Schulen gelegentlich über den primitiven religiösen Betrieb nicht hinauskamen, daß gar in einer Stadt wie Basel die Petersschule, die Mädchenschule Großbasel, die Provisorschule zum mindern Basel keine andern Schulbücher kannten als Neues Testament oder Nachtmahlbüchlein! Man glaubt es nur zu gerne, daß Kinder, die beim mangelhaften Lesen im Neuen Testament vom Lehrer geschmält und geschlagen wurden, oft einen Ekel gegen das heilige Buch bekamen[3]. Jedoch selbst auf den höheren Schulen nahm das öde Memorieren des Katechismus einen bedenklich großen Raum ein. In Schaffhausen mußte bis 1778 der ganze Heidelberger auf dem Gymnasium auswendig

---

Katechismuslernen, Bibellesen, Schreiben, Orthographie, Rechnen, Psalmen, heilige Lieder, Gesang der Psalmen, Beten (HArBe 1446). Den Lehrgang auf den Zürcher Landschulen beschreibt Johannes Büel (Was soll in der Landschule der Schweiz gelehrt und nicht gelehrt werden? 1801): „Zuerst kam die Fibel oder das Namenbüchlein an die Reihe, dann Vaterunser, 10 Gebote, ein paar Gebete und das Fundament war gelegt. Jetzt kam die Reihe an den Katechismus, von welchem zuerst die sog. Fragen der Lehrsätze, hernach die Beweisprüche eingeklopft und eingehenkert wurden. Dann kams an die Psalmen, und wo es recht toll ging, wurden sogar Lobwassers Psalmen, auch einige Lieder gelernt, und wo es recht hoch ging, kamen Hübners Historien dazu". Der Ausruf im Text stammt aus einem Brief des Sissacher Pfarrers J. J. Huber an die GemGesBasel vom 29. Juni 1778 (Akten der GemGesBas, D 1 StArBas).

1) Pfarrer Böschy von Mogelsberg im Toggenburg weiß nichts von Schulbüchern in seiner Gemeinde; es werde bloß der Zürcher Katechismus auswendig gelernt (HArBe 1458). Ostermundingen im Bernbiet kennt als Schulbücher nur zwei alte Bibeln, eine große und eine kleine (HArBe 1430). Grabs im Rheintal erklärt, alle Schulbücher außer dem Katechismus seien verhaßt (StArGlarus, Fragebogen der VK vom Herbst 1798, Bd. II). In Lauwil galten als Schulbücher alles Gedruckte, Kalender, Bänkelsängerlieder, Obligationen, Handschriften, uralte Gebetbücher (HArBe 1426). Joh. Büel nennt als gebrauchte Schulbücher nach dem Namenbüchlein den großen und kleinen Katechismus, die Psalmen, auch etwa den Kalender, ein Zeitungsblatt, ein Märtyrerbuch (a. a. O.). Mußte man eben aus Mangel an Staatsbeiträgen Schulbücher auftreiben, wo man sie fand, so waren religiöse Bücher weitaus am ehesten zu bekommen. An unzähligen Orten war der Katechismus das einzige Schulbuch.

2) Zürcher Landschulordnung von 1744.

3) Stapfers Schulmeister-Enquête Basel HArBe 1426, speziell die Klagen des Joh. Jak. Leucht, Schulmeisters an der Münsterschule und seines Kollegen Holzmüller an der Peterschule. Beide waren Aufklärer. Vom ersten stammt das im Text gebrachte. Holzmüller jammert, daß seine Aufgabe nichts anderes sei als Lesen, Schreiben und alle Woche eine Stunde die 5 Hauptstücke des Katechismus Vorsprechen, welches man „beten" heiße; zum Buchstabieren müsse er sich des Nachtmahlbüchleins bedienen, das voll orthographischer Fehler sei und aus den Zeiten stamme, wo noch dümmster Aberglaube, Ketzermacherei und Glaube an Hexen und Zauberer gelehrt wurde.

gelernt werden bei Prügelstrafe[1], in Basel das Nachtmahlbüchlein bis ins 19. Jahrhundert hinein. Und da wunderten sich die Basler Pfarrer, als ihnen 1772 berichtet wurde, kein Fach auf dem Gymnasium sei so verhaßt wie die Religion[2]! Wir wundern uns über andere Dinge: es muß der Religion eine unverwüstliche Kraft und Wahrheit innewohnen, wenn sie trotz solchem barbarischen Schulbetrieb Jahrhunderte lang sich erhalten und sogar Früchte bringen kann.

Das Schulwesen auf der Landschaft litt schwer unter dem Mangel an geschulten Schulmeistern. Wo hätten sie auch Schulung empfangen sollen, da alle Lehrerseminare fehlten und der Staat nichts, gar nichts für Lehrerbildung ausgab? So gab es denn überhaupt keinen selbständigen Schullehrerberuf, sondern ungefähr alle Schulmeister übten ihren Lehrerberuf im Nebenamt[3]. Es waren die Leute im Dorf, die selber etwas besser als die andern lesen gelernt hatten und diesen Vorsprung ausnützten, vor allem gern solche, die einmal im Ausland gewesen waren als Soldaten oder Industriearbeiter, aber auch viele einfache Bauern, Posamenter usw. Sie trieben ihren Beruf neben der Schule und lebten zum großen Teil daraus, denn ihr Schullohn war nicht um weite Sprünge zu machen. Die Kinder brachten etwa pro Tag einen Rappen oder pro Monat ein paar Batzen dem Lehrer in die Schule; in seltenen Fällen steuerte die Gemeinde ein paar Klafter Holz und die Deputaten fügten etwas Korn aus dem Zehnten hinzu[4]. So ungefähr sah es in allen Gegenden der reformierten Schweiz im Schulmeisterleben aus: der bettelhafte Gehalt, das primitive Lehrziel und der Mangel jeder Vorbildung entsprachen einander. Man mußte froh sein, wenn ein solcher Schulmeister selber einigermaßen fließend und mit richtiger Betonung lesen und ohne gar zu viel grobe Schnitzer schreiben konnte. Unter solchen Umständen begreift sich auch die gänzliche Unterordnung des Lehrers unter den Pfarrer und hatte sie ihr Recht. Der Schulmeister galt an sich als untergebener Gehilfe des Pfarrers, der beim Gottesdienst die Lektionen vor der Predigt verlas, im Winter statt dem Pfarrer die Sonntagskinderlehre im Schulhaus hielt, vielfach auch das Sigristenamt versah und in allem abhing von den Weisungen seines Pfarrers. Oft hatte er seine ganze Bildung dem Pfarrer zu verdanken; vom Pfarrer war er geprüft worden, vom Pfarrer bekam er die genauen Anweisungen, was und wie er lehren sollte. Da Religion das Hauptfach war, blieb ihm gar nichts anderes

1) J. G. Müller, Nachricht von der neuen Einrichtung des Gymnasiums zu Schaffhausen 1805.

2) AEcclBas 7. April 1772 StArBe.

3) Nach Stapfers Enquete unter den Schulmeistern der Basler Landschaft hat einer von ihnen ein Gymnasium durchlaufen und einer, ein mag. theol., eine Schreiberstelle bekleidet, wohl gescheiterte Existenzen, die zu nichts anderem zu brauchen waren. Einer, ein Indiennedrucker, war 5 Jahre in der Fremde, ein zweiter, ein Landarbeiter, vorher in französischem Kriegsdienst, ein dritter ein Posamenter, ebenfalls 4 Jahre in Frankreich gewesen; das sind die Hochgebildeten unter diesem Korps, die etwas von der Welt gesehen haben. Sämtliche andere Schulmeister sind Bauern, Posamenter, Feldarbeiter, Seidenweber, Strumpfweber, Handschuhmacher, Schneider, Bandweber, Bäcker, Taglöhner, Nagelschmiede.

4) Zeglingen im Baselbiet: 1 Rap. pro Tag, Wenslingen im Winter 15 Bz., im Sommer 3 Bz.; Buus 1 Bz. pro Woche und dazu vom Deputaten Schulstubenzins 2—10 Bz., in Frucht 1 Viertel Korn vom Deputaten aus dem Zehnten und endlich 2 Klafter Holz von der Gemeinde.

übrig, als sich vom Pfarrer die Erklärungen und vielleicht die Hilfsmittel zum Verständnis und zur richtigen Weitergabe des Katechismus geben zu lassen. Oft genug aber war einem solchen Schulmeister durch keine Belehrung und Geduld des Pfarrers aufzuhelfen; in diesem Fall mußte eben der Pfarrer selber den Schulmeister machen. Wir begegnen Pfarrern im Schulmeisteramt wieder in allen Gegenden, im Glarnerland besonders häufig[1], aber auch in der baslerischen Landschaft und dann wieder besonders im Zürichbiet. Fortschritte des Schulwesens, das leuchtet ein, konnten einzig vom Pfarrer eingeleitet werden. So war denn auch schon in den alten Prädikantenordnungen die Aufsicht über die Schulen dem Pfarrer völlig übertragen und ihm der häufige Schulbesuch zur Amtspflicht gemacht. Das Examinieren nahm sowieso der Pfarrer in die Hand; es wurde aber gewünscht, daß er womöglich jede Woche die Schule besuche und dem Lehrer an die Hand gehe[2]. Vor allem mußte der Pfarrer die Eltern zu ihrer Pflicht, die Kinder in die Schule zu schicken und nicht zu früh ihr zu entziehen, anhalten. Er hatte dabei das Chorgericht oder den Stillstand, zuletzt den Arm des Landvogts hinter sich. Er war der einzige Freund und Helfer für den Schulmeister gegenüber der Gemeinde. Denn das braucht kaum gesagt zu werden: die Autorität des Lehrers war minimal, war er doch ein Bauer oder Taglöhner wie die andern, an Kenntnis ihnen kaum überlegen, verächtlich bezahlt und bei Kindern und Eltern wegen seiner Prügel verhaßt. Man kennt diese Verhältnisse noch aus den jammervollen Schilderungen unseres Jeremias Gotthelf vom Anfang des 19. Jahrhunderts her. Für die paar Jahrzehnte früher darf man alles noch düsterer malen, wenn man der Wahrheit nahe kommen will. Hier lagen unermeßliche Aufgaben für eine Reform. Es ist freilich auf der anderen Seite klar, daß alle die Schwierigkeiten, die sich seitdem eingestellt haben, damals nicht vorhanden waren. Von Rivalität des Lehrers mit dem Pfarrer konnte keine Rede sein; der Pfarrer war der hohe Beamte, dazu noch Träger des Wortes Gottes, der Schulmeister ungefähr sein Knecht. Und der ganze Schulzweck viel mehr Religion als Bildung, die Schule überhaupt kein selbständiger Faktor, wenigstens die Volksschule, sondern ein Zubehör der Kirche.

12. Abschnitt.

Sakramente und Kasualien.

Von den sieben katholischen Sakramenten hatte die reformierte Kirche bloß zwei, Taufe und Abendmahl, beibehalten, diese beiden aber mehr im Sinn Calvins und Bullingers als Zwinglis geschätzt, und stets mit großem Ernst und großer Feierlichkeit begangen. Die Taufe als das Sakrament der Aufnahme des sündig geborenen Menschen in den von der Kirche repräsentierten Gnadenbund

1) J. R. Steinmüller an Stapfer 8. März 1799 HArBe 1474 p. 290; vgl. G. Heer, die ev. Geistlichkeit des Landes Glarus p. 27; erst in der 2. Hälfte des Jahrhunderts kommen in den mehreren Gemeinden weltliche Schulmeister auf.

2) Zürcher Landschulordnung 1744; Basels Entwurf einer verbesserten Schulordnung verlangt Schulbesuche alle 14 Tage.

des Erlösers sollte womöglich nur in der Kirche im Beisein der Gemeinde empfangen werden; vor der Haustaufe wurde gewarnt [1]. Der Vollzug der Taufhandlung blieb, in bewußtem Gegensatz zu einem freieren Anlauf Zwinglis, den ordinierten Pfarrern reserviert bis zu der Konsequenz, daß von Weibern getaufte Kindlein nochmals vom Pfarrer getauft werden sollten [2]. In der Theorie wurde die Nottaufe als katholische Superstition energisch abgelehnt, in der Praxis aber ergaben sich mannigfache Kompromisse, hauptsächlich deshalb, weil man nicht bloß gegen superstitiöse Ueberschätzung, sondern auch gegen Verachtung der Taufe kämpfen zu müssen glaubte; da gab man sich dann etwa das Wort, wenigstens keine Nachttaufe nach 8 oder 9 Uhr zu bewilligen, im übrigen aber nach Prudenz und Behutsamkeit von Fall zu Fall vorzugehen [3]. Taufzeugen waren in älterer Zeit vier üblich; bloß bei unehelichen Kindern beschränkte man sich auf 2; mit der Zeit bürgerte sich die Zweizahl auch in vielen normalen Fällen ein [4]. Es drängte sich oft junges Volk zur Taufzeugenschaft, so daß verordnet werden mußte, es dürften nur solche Söhne und Töchter als Taufpaten funktionieren, welche mindestens schon in der Unterweisung stünden [5].

Das Abendmahl wurde unter mehr als einem lehrhaften Gesichtspunkt als Gedächtnismahl, als Bundesmahl, als Liebesmahl usw. gefeiert, selbstverständlich in der Kirche mit der ganzen Gemeinde; mit dem Götzen der Sterbekommunion hatte die Reformation gründlich aufgeräumt, und gegen Privatkommunion, auch für Kranke, wurde mächtig gekämpft, um hier wie bei der Nottaufe das opus operatum zu vermeiden [6]. Zürich war berühmt durch seine sitzende Kommunion in der Stadt, während auf der Landschaft die wandelnde üblich war; seit der zweiten Hälfte des Jahrhunderts aber begehrte eine Landgemeinde nach der anderen das Recht, dem Beispiel der Stadt zu folgen, was ihnen jeweilen auch bewilligt wurde [7]. In der Frage des Abendmahlsbrotes hatten sich im Lauf des 17. Jahrhunderts ein evangelischer Ort nach dem anderen gegen die alte Gewohnheit der Oblaten für das gewöhnliche Brot entschieden; 1717 folgte auch St. Gallen dieser neuen Richtung, 1729 evangelisch Toggenburg; bloß Zürich und das von ihm abhängige Glarus verblieben beharrlich beim ungesäuerten Brot und den Oblaten unter Berufung auf ihre Freiheit [8]. Die Frage, was Abstinenten im Kelch darzubieten sei, wurde wenigstens von dem Zürcher Antistes Wirz allen Ernstes ventiliert [9]. Beim Zudienen an dieser Feier trat wie bei der Taufe ein hierarchischer Zug deutlich hervor; als 1681 der Pfarrer von Neftenbach beim Lesen der Konsekrationsworte vom Schlag getroffen wurde,

1) J. Kd. Wirz, Synodalreden II. 256.

2) Ebenda II. 250 ff. Wirz selbst erzählt den Synodalen, daß Zwingli de baptismo die Meinung, nur die Priester könnten taufen, bekämpft habe; aber seine Amtsnachfahren hätten es anders gefaßt.

3) Ebenda II. 246 ff.; G. Heer, Der ev. Gottesdienst der Glarner Kirche p. 55.

4) G. Heer, ebenda.

5) SAApp 1763.

6) J. Kd. Wirz, Synodalreden III. 208 ff.; anders dachte die St. Galler Geistlichkeit, die 1746 ein Gutachten über Privatkommunion im bejahenden Sinne abgab.

7) J. Kd. Wirz, Synodalreden III. 126; er leitet die Veränderung auf der Landschaft von etwa 1720 ab.

8) J. Kd. Wirz, Synodalreden III. 47 ff., für ev. Toggenburg die SATogg von 1729.

9) J. Kd. Wirz, Synodalreden III. 59 f.

und statt seiner der Schulmeister die Fortsetzung der Feier leitete, wurde nachträglich gegen einen solchen Uebergriff eines Laien protestiert [1]. Bloß zu Hilfsdiensten bei der Austeilung wurden Laienälteste zugelassen, möglichst solche, die kein Aergernis gaben [2]. Am meisten Schwierigkeiten offenbarten sich bei der Frage, wer zum Empfang des Abendmahls zuzulassen sei. In betreff der Stummen und Tauben erklärte sich Antistes Wirz für Abweisung, solange noch keine Schule für Leute dieser Art eingerichtet sei [3]; gegen total Unwissende konnten Ordnungen geltend gemacht werden, welche die Kenntnis und das Lesenkönnen des Katechismus als Minimum verlangten [4]. Ueber die Zulassung Unversöhnlicher schwankte die Praxis; Antistes Wirz war für ein Widerraten, nicht aber Verbieten, weil die Bibel nirgends mit Gewalt solche Leute vom Abendmahl zurückschrecke [5]. Hinsichtlich der Lasterhaften verwies man auf die geltende Kirchendisziplin.

Im übrigen haben auch die vom Katholizismus nicht übernommenen Sakramente nur zu mächtig auf den Brauch in unseren reformierten Kirchen nachgewirkt; man denke an die Konfirmation, die Einsegnung der Ehen, die Leichenpredigten, auch die Ordination der Pfarrer. Nicht so viel anders als im Katholizismus trat unsere Kirche bei allen entscheidenden Einschnitten im Leben ins Mittel, das Profane mit dem Heiligen verbindend, überall da, wo der Mensch am ehesten der Aufnahme des Göttlichen fähig ist. Der kirchlichen Trauung pflegte ein Katechismusexamen im Pfarrhaus voranzugehen; womöglich sollte der Hochzeiter auch mit Bibel oder doch Neuem Testament versehen sein [6]. Das Begräbnis war mit der kirchlichen Abdankung verbunden, d. h. mit der Verlesung der Abdankungsformel vor oder nach dem üblichen Leichengebet. In diesen Leichengebeten war vorausgesetzt, daß der Verstorbene als guter Christ der Seligkeit teilhaftig sei oder werde, zum schweren Aerger der Pietisten, ja aller ernsthaften Gläubigen [7]. Da die bei diesem Anlaß gehaltenen Leichenpredigten zu allzuviel schmeichelhaftem Gerühm und überhaupt zum Vortrag teils von Unwahrheiten, teils von Taktlosigkeiten Anlaß gaben, wurde vielerorts den Pfarrern eingeschärft, alle Personalien auszulassen oder sich überhaupt auf das Leichengebet zu beschränken [8].

---

1) Ebenda III. 16 ff.; das Erstaunliche ist, daß noch der Zürcher Antistes Wirz das zu billigen scheint. —

2) Ebenda; ferner die Berner Präd. O. v. 1748.

3) J. Kd. Wirz, Syn. Red. III. 86 f.

4) SAApp. v. 1773, Berner Präd. O. v. 1748 usw.

5) J. Kd. Wirz, Syn. Red. III. 96 f.

6) Das letztere verlangte die App. Geistlichkeit auf der Synode 1741.

7) Das bis 1769 übliche Zürcher Begräbnisgebet sagt Gott Lob und Dank, „daß du dises unsers mitglid der trübseligkeit dises zeitlichen lebens entlediget und durch Christum deines ewigen und himlischen Reichs theilhaftig gemachet hast". Obschon Antistes Wirz in seiner Frühjahrssynodalrede 1756 ausdrücklich das Gefährliche und Irrtümliche einer solchen allgemeinen Seligpreisung aller Verstorbenen betonte, sprach er sich doch gegen eine willkürliche Abänderung der vorgeschriebenen Formel aus; erst die kurz vor seinem Tod erschienene neue Liturgie beseitigte das Aergernis.

8) Die Berner Präd. O. v. 1748 verbietet alle Leichenpredigten, die Glarner Synode v. 1725 wenigstens alle „extraordinari" Leichenpredigten und speziell alle Personalien (1775 wiederholt, vgl. G. Heer, Der ev. Gottesdienst in der Glarner Kirche p. 68 f.); 1730 wird

Innerhalb des reformierten Staatskirchentums wurden nun aber alle genannten kirchlichen Handlungen bürgerlich gedeutet und ausgenützt und dienten dem Staat zur Kontrolle über seine Untertanen. Wer nicht getauft und vom Ortspfarrer ins Taufregister eingetragen war, der war kein Bürger und stand außerhalb der Staatsordnung. Die Admission zum heiligen Abendmahl hatte die Eintragung in die Rekrutenverzeichnisse zur Folge, zu welchem Zweck der Pfarrer dem Quartierhauptmann die Liste der Neokommunikanten des letzten Jahres abzuliefern hatte [1], galt doch auch die Teilnahme am Abendmahl als Zeichen bürgerlicher Integrität. Die Eheschließung wurde durch die kirchliche Trauung zugleich ein bürgerlicher Rechtsakt, wenn auf die einfache oder wiederholte Verkündigung von der Kanzel keine Einsprache erfolgt war; zur Anmeldung beim Pfarrer hatte der Verlobte auch ein Zeugnis mitzubringen, daß er mit guter Kriegsmontur versehen sei [2]. Nur wer als treues Glied der Kirche gestorben war, genoß die Ehre eines anständigen Begräbnisses; hartnäckigen Separatisten konnte mit dem unehrlichen Begräbnis gedroht werden, wie es sonst den Selbstmördern und Malefikanten zuteil wurde [3]. Ueberall fielen die heiligen Handlungen mit Rechtshandlungen zusammen und dienten dem Staat so gut als der Kirche. Der Pfarrer aber handelte dabei sowohl als Priester wie als Staatsbeamter. Das Ganze muß als ein Versuch betrachtet werden, die antiken Mysterien den politischen Verhältnissen der Neuzeit anzupassen.

Charakteristisch für die Verlegenheiten des damaligen Staatskirchentums ist die Behandlung des Problems der Kommunion Gefangener und in den bürgerlichen Ehren Eingestellter. Der Berner Konvent lehnte 1759 und wieder 1770 die Kommunion der Gefangenen im Schellenhaus oder doch Einzelner von ihnen glatt ab, gestützt auf die symbolischen Bücher und auf den Usus aller protestantischen Länder [4]. Eine humanere Praxis gestattete zuerst Zürich, dank den Bemühungen der asketischen Gesellschaft; man glaubte hier Segen von dieser Kommunion zu spüren [5]. Der Basler Konvent, der schon 1785 in der Frage der Kommunion der Fallierten eine milde Stellung eingenommen hatte, ließ sich 1790 durch das Zürcher Beispiel dazu erweichen, dem Pfarrer am Zucht- und Waisenhaus zu erlauben, wenigstens in der Schulstube oder der Stube des Waisenhauses bußfertigen Gefangenen das Abendmahl zu geben; die öffentliche Kommunion in der Kirche versagte man den Gefangenen und verlangte auch für den Fall ihrer Entlassung aus dem Zuchthaus eine förmliche Bitte um Wiederzulassung bei Pfarrer und Bännen, da sie von der Gemeinschaft der Kirche eo ipso exkludiert seien [6]. Die Praxis zeigte

in St. Gallen zwar nicht Abschaffung aber möglichste Kürzung der Leichenpredigten und Auslassung alles Persönlichen beschlossen.

1) Wirz Hist D II. 278.

2) Vgl. Zür. Präd. O. 1758 und Bern. Präd. O. 1748. Bern kannte nach kathol. Sitte die Verkündigung an 3 Sonntagen vor der Trauung, Zürich nur einmal.

3) AEcclBas 22. Okt. 1790.

4) AEcclBe IV. 18. März 1770.

5) Laut Referat des Basler Waisenhauspfarrers AEcclBas 9. Nov. 1790.

6) Ebenda. Gegen die öffentliche Kommunion wurde die Gefahr des Mißbrauchs und der Heuchelei geltend gemacht sowie die schwere Last auf dem Gewissen des Pfarrers, „wenn er solchen rohen Sündern, dergleichen die Gefangenen größtenteils sind", dieses hl. Sakrament administrieren müsse. Für die Frage der Fallierten vgl. AEcclBas 4. April 1785.

dann allerdings, daß das Begehren des Abendmahls als Mittel gebraucht werden konnte, um aus dem Zuchthaus entlassen zu werden[1], und darin lag ein gewisser Rechtsgrund für die Vorsicht in der Austeilung des Abendmahls. In Bern aber, wo der Konvent 1796 nochmals vor die Frage gestellt war, ob den Verbrechern im Schellenhaus oder doch den Leichtsinnigen und Verirrten im Arbeitshaus das Abendmahl zu erteilen sei, wurden beide Fragen schroff verneint aus allerlei religiösen und sittlichen Gründen, hauptsächlich aber von der Idee der Staatskirche aus[2]. Das humane Zürich, das vorsichtig milde Basel, das starrköpfige, staatskirchliche Bern, jedes läßt bei dieser Gelegenheit seine Eigenart erkennen; die Verlegenheit lag aber im System begründet und konnte auf diesem Boden gar nicht behoben werden.

13. Abschnitt.

Kirche und Armenpflege.

Im Mittelalter war die Armenpflege beinahe ganz die Aufgabe der Kirche gewesen. Aus frommen Stiftungen und Vergabungen zu Handen der Kirchen und Klöster waren die Spitäler, die Seelhäuser, Presthäuser, Siechenhäuser gebaut und die Spendgüter geschaffen worden, aus denen den Armen vor jeder Kirchentür und Klosterpforte wahllos, ordnungslos das Nötigste zum Lebensunterhalt geschenkt zu werden pflegte. Daneben fehlte es nicht an regelmäßigen Beiträgen aus der Staatskasse und an mannigfachen Erweisen privater Wohltätigkeit. Aber das eigentliche Armengut stand im Besitz und der Verwaltung der Kirche.

Die Reformation schritt überall zur Verstaatlichung der Armenpflege[3], sie schuf an den Hauptorten das städtische Almosenamt als Zentralstelle für das ganze Armenwesen, übertrug ihm die Verwaltung der schon vorhandenen Spendgüter und vermehrte den Spendfonds durch Zuweis einer Menge säkularisierter Kirchengüter, um ihn für die nahen wie für die ferneren Bedürfnisse leistungsfähiger zu machen. Sie eröffnete auch neue Quellen der Armenunterstützung,

1) Der junge von Brunn machte als Vikar am Waisenhaus diese Erfahrung mit einer gefangenen Frau.

2) AEcclBe Bd. VI. 27. Nov. 1796. Im Berner Konvent gaben damals die Aufklärer den Ton an; sie begründeten die Verweigerung der Kommunion für die Verbrecher im Schellenhaus durch eine philosophische Deduktion aus den Begriffen Staat und Kirche in ihrem Verhältnis zu einander; erst nachträglich folgen die religiösen Argumente: daß das Abendmahl zu ihrer Besserung unnütz sei (sie haben andere Mittel), auch zum Trost unnötig, daß ihre Zulassung zu demselben einen nachteiligen Einfluß auf die anderen Glieder der Kirche haben möchte, auch daß dem Schellenhaus damit alle Gestalt eines Strafmittels, alles Schimpfliche benommen und seine Wirksamkeit vermindert würde; auch wäre es schwer, Bußfertige und Heuchler voneinander zu unterscheiden. Die Kommunion für die Insassen des Arbeitshauses wurde aus ähnlichen Gründen abgelehnt. „Es bleibt Pflicht der Repräsentanten von Kirche und Staat, das Abendmahl keiner Gefahr des Mißbrauchs und der Entweihung auszusetzen und zur Widerlegung der Sektierer noch diesen Rest von Kirchenzucht zu handhaben, nach I. Kor. 5, 13: „tut von euch selbst hinaus, wer da böse ist!"

3) B. Riggenbach, Das Armenwesen der Reformation 1883. Eine zusammenfassende Darstellung der Geschichte des schweiz. Armenwesens ist nicht vorhanden. Zur

wobei sie sich der Mitwirkung der Pfarrer bediente. Man führte zunächst an den Hauptorten das Büchsenalmosen oder den „Stock" in den Kirchen ein[1], ließ den Klingelbeutel während oder nach der Predigt herumgehen und beauftragte die Pfarrer, durch Gottes Wort die Gebefreudigkeit bei den Zuhörern zu wecken. Während der ordinäre Ertrag solcher Kirchenkollekten unter strenger Kontrolle dem Almosenamt übergeben und dort, gesondert vom Spendgut, als „Säcklein-geld" verrechnet wurde[2], überließ man die „außerordentlichen Gottesgaben", welche einzelne Bürger bei ernsten oder fröhlichen Familienanlässen in der Kirche oder im Pfarrhaus übergaben, den betreffenden Gemeindepfarrern zu beliebiger Verwendung an ihre Hausarmen oder Kranken, damit das Prinzip der staatlichen Armenpflege an einem Punkt durchbrechend[3]. Rationelle Armenordnungen suchten seit Beginn der Reformation das durch die katholische Frömmigkeit geförderte Bettelwesen wenn nicht zu beseitigen, doch nach Kräften einzuschränken und womöglich nur den „würdigen "Hausarmen die Wohltat der öffentlichen Unterstützung zukommen zu lassen[4].

Dem Vorbild der evangelischen Städte folgend nahmen auch auf der Landschaft die Kirchen-, z. T. die Ortsgemeinden die Verwaltung der alten Spend- oder Armengüter in ihre Hand und versuchten, mit deren oft genug höchst spärlichen Zinsen und Erträgnissen ihrer lokalen Armennot und dem Bettel zu steuern; es gab aber viele Landgemeinden, welche gar kein Armengut besaßen und diejenigen, welche es besaßen, zogen dadurch die Bettlerplage auf sich[5]. Erste Unterstützungspflicht der Armen lastete auf ihren Anverwandten, im Notfall bis zum achten Grad[6]; in den Städten fiel sie den Zünften zu, welche dafür auch wirtschaftlich gut in der Lage waren. Waren keine vermöglichen Verwandten vorhanden, so fiel die Pflicht der Dorfgemeinde zu, die wie eine große Familie für alle ihre Kinder — durchaus nicht dagegen für die Ortsfremden — zu sorgen hatte. Die erste Quelle war das Spendgut,

Einführung dienen die Neujahrsblätter herausgegeben von der Hilfsgesellschaft in Zürich von 1869—1894, die einen Ueberblick über die wohltätigen Anstalten der einzelnen Kantone geben: 1869—70 Bern, 1871 St. Gallen, 1872 Neuenburg, 1873—75 Basel, 1876 Luzern, 1877 Chur, 1878 Lausanne, 1879—80 Schaffhausen etc. Vgl. ferner für Genf: *Heyer, EG*; Bern: K. Geiser, Geschichte des Armenwesens im Kant. Bern von der Reformation bis auf die neuere Zeit 1894 (zuerst erschienen in Zeitschrift für schweiz. Statist. 1893. 94), Zürich: Almosenordnung der Stadt und Landschaft Zürich 1762. WirtzHistD Bd. I. Für die Ostschweiz: J. M. Hungerbühler, Geschichtliches über d. St. Gall. Armenwes. 1853; Glarus: Joach. Hefti, Gesch. des Kant. Glar. v. 1770—98, 1914; Appenzell: Joh. Baumann, Rechtsgesch. der Ref. Kirche von Appenzell ARh. Graubünden: Karl Ulisses v. Salis-Marschlins, Ueber das Armenwes. in Bünden und von den Mitteln, es zweckmäßiger einzurichten, Neuer Sammler 1805; B. Hartmann, Gesch. des Armenwes. in Graubünden (MS).

1) Büchsenalmosen: vgl. Karl Geiser; Stock: vgl. J. M. Hungerbühler.

2) Vgl. die Zürcher Almosenordnung; in Schaffh. galt noch später der Spendfonds als kantonal, der Armensäckleinfonds als städtisch, so wohl auch anderwärts.

3) „Außerordentliche Gottesgaben": vgl. Zürcher Almosenord.; in Basel existierten seit Anfang des 17. Jahrh. besondere fisci der 4 Stadtgemeinden als ein Kirchensteckel, um dessen Verwendung der Staat sich weiter nicht kümmerte (vgl. Bedenken der H. Deputierten wegen der Armenanstalten 1771).

4) W. Köhler, Armenpflege und Wohltätigkeit in Zürich zur Zeit Ulr. Zwinglis Neujahrsblatt der Hilfsgesellsch. Zürich 1919.

5) Vgl. darüber u. a. v. Salis-Marschlins a. a. O.

6) Joh. Baumann a. a. O. für Appenzell ARh.

der Armensäckel, in seinem Ursprung ein Erbstück des Mittelalters, jedoch meistens vermehrt durch fromme Zuwendungen evangelischer Laien oder auch Pfarrer. Da wo gar keine Armengüter vorhanden waren, suchte man mit dem Kirchengut oder sogar aus dem Gemeindesäckel auszuhelfen [1]. Eine zweite Quelle bildete auch auf der evangelischen Landschaft das „Säckligeld", der Ertrag des Kirchenopfers, das freilich nicht wie in den Städten alle Sonntage, sondern in der Regel einmal im Monat und an den Fest- und Bettagen eingesammelt wurde [2]; sein Ertrag konnte dem Armensäckel zugefügt, konnte aber auch in der Hand des Pfarrers zu unmittelbarer Verwendung belassen werden [3]. Auf alle Fälle hatte das Säckligeld neben dem Armengut seine eigene Stelle. Eine dritte Quelle sollte aus freiwilligen Steuern fließen, die bei guten Jahrgängen in der Ernte und Herbstzeit unter kräftigem Zuspruch seitens der Pfarrer einzulaufen pflegten [4]; in dasselbe Gebiet gehören die Hauskollekten, die fleißige Pfarrer bei ihren Hausbesuchen in der ganzen Gemeinde einsammelten [5]; Naturgaben wurden dabei in Geld umgesetzt und dem Armensäckel überwiesen. Erst wenn alle einheimischen Quellen versagten und die Armennot die vorhandenen Hilfsmittel weit überstieg, trat das hauptstädtische Almosenamt in die Lücke und dehnte seine Unterstützungen in Brot, Kleidern und Geld auch auf solche Arme der Landschaft aus, welche ihm vom „Stillstand" und dem Ortspfarrer genügend empfohlen wurden [6]. Darin lag der große Vorteil der Städtekantone vor den Ländern, daß dort für den Notfall eine Zentralkasse vorhanden war, während hier jede Gemeinde auf sich allein angewiesen blieb und den Fluch ihres Independentismus tragen mußte.

Man weiß, wie Calvin in seiner Kirchenverfassung als viertes geistliches Amt die Diakonen als Armenpfleger verordnete, und zwar gegliedert in die zwei Klassen der *Procureurs* und der *Hôpitaliers*, und wie er zugleich ihre Verwaltung des Spitals der Kontrolle des Consistoire unterstellte [7]. Ohne diesen besonderen geistlichen Zuschnitt zeigt auch die deutsche Schweiz die gleichen oder doch ähnliche Institutionen, zumal für die Landschaft, wo meistens Spendvögte oder Armenpfleger das Detail der Verwaltung des Armengutes besorgten, während Chorgericht oder Stillstand samt dem Pfarrer mit der Aufsicht über die Rechnung und mit der Festsetzung des Modus der Austeilung betraut waren [8]; in den Hauptstädten freilich

1) Vgl. die AKDBas 1784—86.

2) Die Zürich. Almos.ord. v. 1689 hatte auch für die Landschaft eine sonntägl. Kirchenkollekte angeordnet; später wurde sie, wie im Text bemerkt, eingeschränkt. Dekan Kilchsperger in Wigoltingen (Thurgau) führte ausnahmsweise eine wöchentliche oder monatliche Kollekte für Arme und Durchreisende ein. Im Toggenburg stellt Pfr. Locher, Krummenau, 1798 eine Steuersamml. für d. Armen im Hauptgottesdienst als Postulat auf (StArGlarus), ebenso Kand. Lehmann für Graubünden 1780.

3) Beides begegnet auf d. Basl. Landsch., vgl. AKDBas.

4) Vgl. Zürich. Almos.ordg. 1762; dasselbe für Bern bei Geiser a. a. O.

5) So Dekan Zwinger in Liestal AKDBas.

6) Zürich. Almos.ord. v. 1762; auch die AKDBas erwähnen bei ganz armen Gemeinden Beiträge der Deputaten.

7) Vgl. den Text der Genfer Ordonnanzen b. *Heyer EG.*

8) Der Spendvogt ist besond. aus d. Ostschweiz bekannt (H. M. Hungerbühler a. a. O., B. Hartmann a. a. O.); ausnahmsweise wurde ein gemeinsamer Armenfonds evangelischer

übte der Rat durch seine Organe die Kontrolle aus. Am zähesten behauptete sich der kirchlich geistliche Charakter der Armenpflege in der Art, wie den Armen ihre Gaben zugeteilt wurden. Vor allem wieder auf der Landschaft, denn in Städten wie Zürich z. B. beschränkte sich das Geistliche auf ein am Samstag im Almosenkloster vor der Brotspende anzuhörendes Gebet [1]. Auf der Landschaft dagegen hat man im Zürichbiet noch im ganzen 18. Jahrhundert die Austeilung der Armengaben auf den Sonntag und in die Kirche nach vollbrachtem Gottesdienst verlegt und hat darauf bestanden, daß die Hausväter oder Hausmütter der Armenfamilien persönlich in der Kirche erschienen und nach angehörter Predigt unter Namensaufruf ihr Brot in Empfang nahmen [2]. Wenn anderswo das Säckligeld fronfastenlich vom Pfarrer an die Armen seiner Gemeinde zur Austeilung kam [3], setzt sich auch darin mittelalterlich kultische Sitte fort. Daß daneben über die unterstützungsgenössischen Armen strengste Kontrolle des Kirchenbesuchs gehalten wurde [4], versteht sich von selbst. Auf den menschlichen und christlichen Sinn des Pfarrers aber kam es auch in diesem System staatlicher und gemeindlicher Armenpflege am meisten an. Von seinem Eifer und Ernst konnte die Höhe der Kirchenkollekte oder der freiwilligen Steuer abhangen; seine Empfehlung sicherte dem Armen die Mildtätigkeit der Armenpflege oder im Notfall die Wohltat des hauptstädtischen Almosenamtes zu; er vor allem hatte das Schicksal der Armenkinder zu überwachen, sie zu schützen vor roher Ausbeutung da, wo sie verdingt waren, und dafür zu sorgen, daß ihnen nicht alle Schulbildung, zumal die religiöse, vorenthalten blieb. Der Pfarrer war der beste, oft der einzige Freund der Armen [5], vorausgesetzt, daß er selber das Herz auf dem rechten Flecke trug, und dies Persönliche bedeutete vielleicht mehr als alle staatlichen Hilfsmaßregeln.

Gleichzeitig mit der Verstaatlichung der alten Armen- und Spendgüter hatte die Reformation auch das gesamte Spitalwesen unter die staatliche Verwaltung gestellt; sie schuf in den Hauptorten durch Zusammenlegung einer Menge kleinerer Krankenasyle den zentralen Spital, womöglich in einem geräumigen Kloster oder Kirchengebäude. Für aparte Zweige der Wohltätigkeit ließ man daneben besondere Anstalten unter staatlicher Aufsicht fortbestehen: Sondersiechenhaus, Elendenherberge usw., der Spital aber sollte die Zentrale für alle nächsten Hilfsleistungen sein: womöglich unter einem Dach das Krankenhaus, das Armenhaus, das Altersasyl, das Waisenhaus und das Zuchthaus dazu [6]. Die kleineren Munizipalstädte hatten daneben ihre lokalen Spitäler und Siechenhäuser; das hauptstädtische Spital aber stand auch solchen Kranken und Armen aus der Landschaft offen, welche

Gemeinden im Rheintal vom Landvogt verwaltet. Für die Pflicht der Geistlichen, den Kirchen- und Almosenrechnungen beizuwohnen, wehrt sich auch die Berner Prädik. Ord. von 1748.

1) Zürch. Almosenord. 1762.

2) Ebenda.

3) So in vielen Gemeinden des Baselbietes.

4) Bei Geiser a. a. O.

5) Vgl. J. Kd. Wirz, Synodalreden IV. 171: „Die erste und nächste Sorge für die leibliche Unterhaltung der Armen ist fast allein den Pfarrern überlassen ... es kommt zuletzt das meiste auf den Pfarrer an."

6) Das gilt z. B. von dem berühmten Genfer *Hôpital.*

sonst nirgends ein Unterkommen fanden und von ihren Pfarrern gute Empfehlungen vorweisen konnten [1]. Im Lauf des 17. Jahrhunderts begann man sich an dem kunterbunten Sammelsurium, das im Spital untergebracht wurde, zu stoßen und wollte vor allem die erziehungsbedürftige Jugend gesondert von den Kranken und Invaliden versorgt wissen. Während aber die Geistlichkeit auf Errichtung von Waisenhäusern drang, verband die Staatsraison Waisen- und Zuchthaus in einem Gebäude und unter einer Leitung und glaubte damit schon einen großen Fortschritt erzielt zu haben. Zürich ging 1637 mit gutem Beispiel voran [2], Bern folgte 1657 [3], alsbald ahmten St. Gallen (1663) [4] und Basel (1667) [5] das Berner Beispiel nach, überall das Waisenhaus mit dem Zucht- und Arbeitshaus verbindend; die Berner Anstalt, in den Gebäulichkeiten des früheren Spitals angelegt, wurde schon 1684 wieder aufgehoben, auch in St. Gallen wurden die Waisenkinder seit 1689 wieder in den Spital zurückgeführt, so daß vorläufig bloß die Waisen- und Zuchthäuser von Zürich und Basel von Bestand blieben. Es geschah bereits unter dem Einfluß des Pietismus, daß Chur 1729 sich anschickte, ein Waisenhaus zu gründen, wobei wieder die Staatsraison der Zünfte das Zuchthaus mit dem Waisenhaus verbunden haben wollte und schließlich das ganze Projekt hintertrieb [6]. Durch den deutschen Pietismus einerseits, die englische Gesellschaft für Beförderung christlicher Erkenntnis andrerseits kam im 18. Jahrhundert ein neuer Schwung in die Bewegung für Waisenhäuser; ihre Anregungen wurden in der zweiten Hälfte fortgeführt von der modernen Philanthropie; es entstanden eine Fülle von neuen Gründungen, erst von freien Vereinen oder gar von Einzelnen ins Werk gesetzt, dann von den Städten, selbst von größeren Dorfgemeinden weiter geleitet. Weit berühmt sind besonders die Anstalten in Bern (1755) und in Zürich (1771) geworden. Diese hauptstädtischen Waisenhäuser, die übrigens auch ihren besonderen Pfarrer und ihren besonderen Gottesdienst erhielten, standen wie vorher die Spitäler auch den Waisen von der Landschaft offen, wenn gute Empfehlungen vorlagen [7]. Und wieder hatten darin die Städtekantone den großen Vorsprung vor den evangelischen Ländern, daß die Hauptstadt sich aus ihrem reichen verstaatlichten Kirchengut samt den Steuern der Zünfte solche Gründungen erlauben konnte, die auch ihren Untertanen vom Land zugute kamen und an welche niemand in den Ländern denken durfte.

14. Abschnitt.

Seelsorge.

Ein noch ganz brachliegendes Gebiet aber ist die Seelsorge; die alte Zeit kennt kaum dürftige Ansätze dazu. Nicht ohne Grund mußte sich die Zürcher Synode von

1) Vgl. WirzHistD I.
2) Bernh. Spyri, Das Waisenhaus der Stadt Zürich 1871.
3) Vgl. K. Geiser.
4) Fr. v. Tschudi, Das Waisenhaus in St. Gallen 1861.
5) D. A. Fechter und J. J. Schäublin, Das Waisenhaus in Basel 1871.
6) Fritz Jecklin, Die Churer Waisenpflege bis in die Neuzeit 1920.
7) WirzHistD Bd. I.

1775 von Bürgermeister Heidegger, einem der klarsten Köpfe des Zeitalters, sagen lassen, daß es die Pfarrer an der Seelsorge fehlen lassen und daß daher der geringe Erfolg ihrer Wirksamkeit rühre [1]. Wohl kennen z. B. die Prädikantenordnungen von Bern und Zürich ein Institut der Privatbeichte für bekümmerte Seelen, wie es auch Calvin in der späteren Institutio empfohlen hatte; dem Pfarrer wurde strengste Geheimhaltung der mitgeteilten Fehltritte zur Pflicht gemacht, außer die Sünde sei Vaterland und Nebenmenschen jetzt noch gefährlich. Allein von Erfahrungen auf diesem Gebiet hören wir ungefähr nichts. Dieselben Prädikantenordnungen fordern den Pfarrer zu Krankenbesuchen auf; er soll auf der Kanzel die Gemeindeglieder ermahnen, ihm die Kranken zu melden, damit er sich ihrer annehme. Es war aber auch hier alles in das Belieben des wohlehrwürdigen Herrn gestellt. Endlich gehören zu den Pflichten des Pfarrers regelmäßige Hausbesuche, deren Charakter jedoch mehr polizeilich als seelsorgerlich war. In Genf, wo sie jährlich vorgeschrieben waren bei sämtlichen Familien eines Stadtbezirks, dienten sie hauptsächlich der Feststellung des rechten Glaubens für die Zulassung zum Abendmahl bei Knechten, Mägden, Ammen und Fremden [2]. In Zürich, Basel und Bern sollten sie dem Pfarrer und durch seine Vermittlung der geistlichen und weltlichen Obrigkeit eine detaillierte Kontrolle über die Kirchlichkeit der einzelnen Familien ermöglichen; da wurden Kinder und Diensten examiniert, nach den Morgen- und Abendandachten, dem Lesen der Bibel und der Gebetbücher, dem Singen geistlicher Gesänge Umfrage gehalten, der Stand des Kirchenbesuchs und der Teilnahme am Abendmahl festgestellt und neben der religiösen Unterweisung der Kinder, einem Hauptpunkt dieser Kontrolle, auch die Behandlung der Diensten, schlechte Oekonomie und was sonst Betrübliches zu beobachten war, in die Prüfung hineingezogen [3]. Ernste Ermahnungen, in der früheren Zeit auch Drohungen [4], beschlossen die pfarrherrlichen Visiten. In der Praxis freilich ergaben sich gewaltige Unterschiede in der Kontrollierung der Stadt und der Landschaft, der Ratsherren, Junker und Vögte und der gewöhnlichen Bauern und Bürger; Strenge gegenüber den Armen und Schwachen, höchste Nachsicht gegenüber den Mächtigen war die Regel [5]. Außerdem hing das Meiste am persönlichen Eifer des Pfarrers; im Baselbiet z. B. besuchte Dekan Zwinger in Liestal, ein Freund der Herrnhuter, jährlich alle Haushaltungen seines Städtchens, dabei eine stattliche Kollekte für die Armen zusammenbringend, während sein Nachbar Rumpf in Aristorf genügend Ausreden fand um seine Unterlassung der Hausbesuche zu rechtfertigen [6]. Die Handelsstadt St. Gallen kannte

1) AEcclTig 31. Okt. 1775.

2) Vgl. den Text der Genfer Ordonnanzen v. 1576, gültig bis ins 18. Jahrhundert; *Heyer EG* p. 289.

3) Zürcher und Berner Prädik. Ord. und AKDBas 1784—86.

4) Das „Bedrohen" in der Basler Reformationsordnung von 1758 fällt weg in der nächsten Ausgabe von 1765 als nicht mehr zeitgemäß.

5) In Bischofszell z. B. wollten die Adligen nichts von Hausbesuchen wissen (AEcclTig 1. Mai 1778).

6) AKDBas 1784—86; Rumpf erklärte, es gehe in seiner Gemeinde schwer mit den Hausbesuchen; am Sonntag sei es gemeiniglich nach den gottesdienstlichen Funktionen zu spät, auch die Gemeinde zu groß, und die Leute finde man selten bei Hause, besonders in den Nebendörfern sei es ungewiß.

die Hausbesuche der Pfarrer nicht; ein Versuch der Geistlichkeit im Jahr 1779, sie wenigstens bei den ärmeren Familien der Verbürgerten in Gang zu bringen, scheiterte am Widerstand des Rates, der sich auf Staatsverfassung und Denkungsart der St. Galler berief[1]. In Schaffhausen war es umgekehrt die Geistlichkeit gewesen, welche die 1697 vom Rat angeregten Hausbesuche als Neuerung ablehnte, und es scheint bei dieser Ablehnung geblieben zu sein[2]. So wertvoll für uns heute manche der bei solchen Hausbesuchen gesammelten Beobachtungen sein mögen[3], von wirklicher Seelsorge kann dabei keine Rede sein; der Pfarrer kam als Aufseher und kirchlicher Polizist. In diesem Punkt waren die kleineren Gemeinschaften der Staatskirche weit überlegen. Vielleicht ist bei uns in der Schweiz überhaupt erst durch die Herrnhuter die Seelsorge aufgekommen und erklärt sich daraus die große Beliebtheit der herrnhutischen Sozietätsvorsteher an den meisten Orten: sie holten etwas nach, was die Kirche zu ihrem Schaden vernachlässigt hatte.

15. Abschnitt.

Kirchlichkeit auf Staatsbefehl.

Der eben berührte Mangel hängt zusammen mit einem Grundzug der alten Zeit, dem strengen Autoritäts- und Kommandoton dieses Staatskirchentums. Christlichkeit und Kirchlichkeit wurden nicht der Ueberzeugung und dem Gewissen des Einzelnen anheimgestellt, sondern von Staats wegen und bei Strafandrohung kommandiert. Für den christlichen Staat gab es ja kein selbständiges Kirchenwesen, sondern nur den kirchlichen Bezirk der Staatsverwaltung; umgekehrt gab es keinen weltlichen und auf weltliche Ziele sich beschränkenden Staat, sondern die Obrigkeit von Gottesgnaden, die von Gott die Pflicht hat, für das Seelenheil ihrer Untertanen genau so gut wie für ihr leibliches Wohl zu sorgen, und der das Wächter- und Strafamt gegen Uebertretungen der ersten Tafel des Dekalogs so gut als der zweiten zukommt. Demgemäß erließ der Staat sämtliche kirchliche Ordnungen und verlangte den Untertanengehorsam für sie wie für Ordnungen rein weltlicher Art. Er lieh diesen Ordnungen die Stütze des weltlichen Arms und bestrafte ihre Uebertretung durch die weltlichen Organe mit weltlichen Strafen, immerhin unter Zuhilfenahme einer gewissen kirchlichen Justiz. Die Kanzel war in der alten Zeit der Ort für die Verlesung aller wichtigen obrigkeitlichen Erlasse, und der Pfarrer als Staatsbeamter hatte die Vorlesungspflicht; zu bestimmten Zeiten sollten regelmäßig von der Kanzel herab die kirchlichen Ordnungen dem Volk vor-

1) KuPASt G; es ist bezeichnend, daß die St. Galler Geistlichkeit schon 1746 bei einem Versuch, eine Art Sittenaufsicht in der Stadt einzuführen, sich ausdrückl. dagegen verwahrte, daß man eine visitationem domesticam einführen möchte. Hausbesuche der Pfarrer wirkten hier bei der Bürgerschaft als rotes Tuch.

2) Bächtold, Vorsteher.

3) Der Zürcher Pfarrer Schinz legte auf Grund seiner Hausbesuche eine genaue Statistik der Zunahme oder Abnahme des Wohlstandes jeder Familie in seiner Gemeinde an (J. C. Nüscheler, Denkmal auf Pfr. Rud. Schinz v. Uetikon).

gehalten werden[1]. Folge war, daß für die Mehrzahl der Zuhörer die Religion eine vom Staat befohlene Pflicht war, der sich viele nicht ohne Widerwillen unterzogen. Erst hatte man sie in der Schule bei Prügelstrafe dem Gedächtnis einpauken müssen; war man glücklich erwachsen, so kommandierte sie die Obrigkeit von der Kanzel herab als Bürgerpflicht; wie wenig dadurch für die Erziehung persönlich frommer Christen gewonnen ist, liegt auf der Hand.

Es lohnt sich, an Hand irgendeiner Kirchenordnung, z. B. der Ordnung für die Basler Landschaft von 1759[2] sich zu vergegenwärtigen, was alles durch diesen Kommandostil den damaligen Menschen und Christen anbefohlen wurde: Voran steht das Verbot des Fluchens, Schwörens, Gottlästerns, des Meineids und des Zauberwerks. Dann folgt der Befehl zum Besuch des Gottesdienstes an Sonn- und Werktagen. Sonntagmorgengottesdienst, Kinderlehre, Dienstagspredigt, Samstagsgebetstunde soll von jedermänniglichen, Jungen und Alten, Eltern und Kindern, Meistern und Frauen, Knechten und Mägden fleißig und allen Ernstes besucht werden, sonderlich auch der monatliche Bettag. Die aus Fahrlässigkeit, Verachtung oder sonsten ohne Leibesnot Ausbleibenden soll man rügen und angeben, damit sie nach Gebühr ohne Verschonen abgestraft werden mögen. Unter der Predigt sollen alle andächtig aufmerken, des Schlafs, Schwätzens und anderer Ungebühr sich gänzlich enthalten. 3. folgte das Kommando der Sonntagsheiligung. Verboten werden Jagd, Karren und Fahren den ganzen Sonntag und während der monatlichen Bettagspredigt, mit Aufzählung aller verbotenen Hantierungen, auch des Zielschießens und Exerzierens. Das stand im Gegensatz zu zürcherischen Gewohnheiten von Ende des Jahrhunderts, wo gerade am Sonntag exerziert werden mußte. Es folgte 4. die Ordnung über Privatversammlungen, die der Pietismus veranlaßt hatte. Sie durften auf keinen Fall mit dem Gottesdienst zusammenfallen und ihr Besuch war nur in der Gemeinde, wo man wohnte, erlaubt. 5. wurde der Besuch der Kinderlehre männiglichen, auch den Eltern und der ganzen Gemeinde anbefohlen. 6. wurde die Teilnahme am Nachtmahl viermal verlangt mit näheren Bestimmungen über die zuerst zum Abendmahl Zuzulassenden. Es folgte 7. die Ordnung über die Kirchenzucht und 8. über die Wiedertäufer und Sektierer. Dann 9. vom Spielen und Kegeln. Verboten war das Spielen mit Karten oder Würfeln wie das zu hohe Wetten, ferner das Kegeln an Sonn- und Festtagen vor Vollendung des Gottesdienstes. Für die Hochzeiten wurde 10. bestimmt, daß sie 14 Tage vor und nach den hohen Festtagen zu unterbleiben hatten. Morgensuppe und das Nachhochzeiten war verboten. Endlich leitete die 11. Ordnung von Fortpflanzung der wahren Religion und Gottesfurcht wie auch von Schulen und Schulmeistern die Schulordnung auf der Landschaft ein mit der Vorschrift: alle, auch die Aermeren sollen zu Hause ein Neues Testament, Nachtmahlbüchlein, Gesang-

1) Jeder Pfarrer der Basler Landschaft hatte Befehl, die Kirchenordnung, die Basler Konfession und eine Reihe obrigkeitlicher Mandate jährlich von der Kanzel einmal vorzulesen; der Pfr. von Lausen rechnete aus, daß er dazu 15 Sonntage brauchen müßte.

2) Ordnung, welche auf der Landschaft des löbl. Standes Basel sowohl bei Verrichtung des Gottesdienstes, Anstellung der Kirchenzucht, Heiligung des Sonntags und Unterricht der Jugend als auch andern die Gottesfurcht und Ehrbarkeit betreffenden Geschäften und Handlungen in Obacht zu nehmen.

und Betbuch besitzen, und der Prediger soll wachsam sein auf gefährliche und schädliche Bücher. Diese ganze Kirchenordnung mußte der Pfarrer von der Kanzel jährlich verlesen, auch wenn nur der kleinste Teil davon in der Wirklichkeit befolgt zu werden pflegte. Parallel damit gingen die sog. Reformationsordnungen, wie in Basel seit Ende des Mittelalters die Sittenmandate genannt wurden. An ihnen mußte beständig korrigiert werden, da die erst verbotenen Sitten oft ein paar Jahre oder Jahrzehnte später sich legitimiert hatten und dafür neue fremde Gewohnheiten sich einschlichen, gegen die der Staat seine Verwahrung erhob [1]. Voran stand die Mahnung zu sorgfältiger Erziehung der Jugend in der Religion; es folgte die Einschärfung der Sonntagsheiligung, das Verbot aller Arbeit mit Ausnahme der Notwerke in Heuernte und Emdezeiten am Sonntag Nachmittag nach Gottesdienst und Kinderlehre, das Verbot allen Wirtshausbesuchs während der Predigt, allen Lärmens mit Karren usw.; dann kommen die Regeln des kirchlichen Anstandes: in was für Kleidern man beim Gottesdienst und speziell bei der Kommunion erscheinen soll [2], ferner „wie sich während der Predigt aufzuführen". Es folgte das Verbot des leichtfertigen Schwörens, das Verbot der hohen Spiele mit festgesetzten Strafen, und nun begann der 2. Teil: übermäßige Pracht und Kostbarkeit zu verhüten, Gesetze über den Aufwand in Kleidern [3], bei Mahlzeiten [4], über das Tanzen [5] usw. Deutlich treten in diesen baslerischen Sittenmandaten die Sonntagsheiligung und der Kampf gegen Luxus und Vergnügen als Hauptpunkte hervor. Seit 1778 bekämpft ein besonderes baslerisches Mandat die Trunksucht durch Festsetzung des Wirtschaftsschlusses auf 9 Uhr im Sommer, 8 Uhr im Winter für alle, die nicht Durchreisende sind, durch Befehl an die Wirte, keinem Betrunkenen Bier oder Wein einzuschenken, sondern ihnen die Tür zu weisen, auch durch Verbot alles Spielens im Wirtshaus mit Karten oder Würfeln.

1) Vgl. die Basler Reform. Ord. in den Ausgaben v. 1758, 1765, 1768, 1780, 1784.

2) Bern schrieb vor: die Männer mit Seitengewehr, ähnlich Appenzell.

3) Gold und Silber auf Kleidern wird verboten, 1765 auch falsches Gold und Silber. Krönlein und gestickte Sachen werden 1758 verboten, 1765 aber Tuchkrönlein, auf Stühlen gewoben, erlaubt, ebenso Leinenkrönlein jedoch nicht mehr als 2 Finger breit. In bezug auf Edelsteine und andere Kostbarkeiten wird genau zwischen Verbotenem und Erlaubtem unterschieden; seidene und samtene Mannskleider werden verboten, ebenso fremde Trachten der Weiber; Mantillen werden das eine Mal verboten, das andere Mal erlaubt, falls sie nicht von Mousseline, Gaze, Sammet sind und keine zu kostbaren Garnituren haben. 1768 werden die *robes à l'anglaise* für nichtkommunizierende Kinder erlaubt; es folgt die Vorschrift über die Krönlein auf den Köpfen der Kinder mit der neuen Erlaubnis für seidene und fadene Spitzen auf den Köpfen von Kindern unter 6 Jahren. Offiziere der Landmiliz und Freikompagnie oder andere von außen kommende Bürger erhalten eine Frist von 14 Tagen, event. 3 Monaten, um sich an die neue Ordnung zu gewöhnen. Zuletzt Kleidervorschriften für die Leidtragenden, Gesinde und Hintersäße, und neu ein Verbot von übermäßiger Pracht in Kutschen und Livreen.

4) Verboten werden noch 1767 Fasanen als fremdes Geflügel, ferner fremdes Berggeflügel und alle fremden Weine (auf dem Papier). Beiwohnen dürfen einer Mahlzeit, selbst einer Hochzeit nicht mehr als 50 Personen. Heiratet ein Bürger, so sind nicht mehr als 8 Kutschen, heiratet ein Hintersäß, so sind nur 2 erlaubt, letzteres seit 1765 als Neuerung.

5) Beim Tanzen war Basel sehr large; es erlaubte seit 1765 zu Stadt und Land öffentlich außer an Sonn- und Festtagen, Sonnabenden, 8 Tage vor und 8 Tage nach hohen Festtagen, strich auch das Verbot des Tanzens für nach 12 Uhr; Tanzlehrer und Tanzschulen

Die anderen reformierten Schweizerstädte wetteiferten mit Sittenmandaten verwandten oder gleichen Inhalts. Die Berner Chorgerichtsordnung schärft vielleicht am stärksten von allen diesen Mandaten den Pflichtcharakter der Kirchlichkeit ein; gebieterischer kann die Pflicht des Kirchenbesuchs und des Kommunizierens überhaupt nicht befohlen werden [1]. Von den Sittenmandaten mußte das eine, das große Mandat wider allerhand im Schwang gehende Laster, jährlich am ersten Sonntag nach Ostern von der Kanzel verlesen werden; es durchging nach dem Dekalog alle Hauptsünden des Volkslebens und warnte davor [2]. Unabhängig von ihm suchte die „Ordnung wider den Pracht und Ueberfluß in Kleidern, auch anderen Exzessen und Ueppigkeiten" speziell den Kleiderluxus zu treffen, mußte aber je nach den neu auftretenden Moden alle paar Jahre sich neue Redaktionen gefallen lassen [3]. In Zürich unterschied man das spezielle Sabbathmandat zugunsten der Sonntagsheiligung [4] vom Sittenmandat, auch einfach „Mandat und Ordnung" genannt, und hatte für beide je zwei Redaktionen, eine für die Stadt und eine für die Landschaft. Im Sittenmandat stellten sich im Lauf des Jahrhunderts drei Haupttitel heraus: Kleiderordnungen, Ordnungen über Vergnügungen (Spiele, Kutschenfahren, Schlitten [5], Tabakrauchen [6], Tanzen [7]), endlich solche über Brautgeschenke; es versteht sich von

mußten obrigkeitliche Bewilligung haben. Streng verboten waren Maskierungen bei Hochzeiten, Bällen und Tänzen als ein Verbrechen, das aus dem Heidentum stamme, ferner das Schießen bei Hochzeiten. Knabenzüge an der Fastnacht sollten eingestellt werden, wurden später aber zuerst bedingt und 1769 überhaupt zugelassen. 1784 wurden den Erwachsenen die Tänze in der Fastnachtwoche verboten und bloß die für Kinder am Mittwoch Abend erlaubt.

1) ChOBe von 1743: „Wir gebieten männiglich, daß wes Standes jeder sei, nach dem Befehl Gottes die Predigten göttlichen Wortes und das Gebet mit Fleiß seines Ortes, wo er kirchspielig ist, besuchen solle." Kirchenschwänzer soll zuerst der Pfarrer ermahnen privatim, dann vor dem Chorgericht, zuletzt zeigt er sie den Choramtleuten an. Auch am Bettag in der Woche sollen Laden und Wirtshäuser geschlossen sein. „Wer ein, zwei oder mehrmals im Jahr aus Neid, Zorn oder Haß gegen seinen Nächsten oder anderer leichtfertiger Ursachen sich dem Nachtmahl entzieht", soll auf dem Lande vors Chorgericht beschieden und verwarnt werden; in der Stadt sollen nur die Männer vor das Chorgericht zitiert, die Frauen dagegen von etlichen Chorrichtern samt einem Pfarrer in ihren Häusern zurechtgewiesen werden.

2) Letzte Redaktion im 18. Jahrhundert von 1763.

3) Ausgaben von 1767, 1769, 1776, 1780, 1794.

4) Das Sabbathmandat von 1744 verbot noch alles aus der Stadt Reiten, Fahren und Gehen; 1780 wird das Ausfahren nachmittags Schlag 3 Uhr erlaubt und fällt sogar der Torschluß während des Gottesdienstes hin. 1744 befahl Wirtshausschluß bis nach vollendeter Abendpredigt, 1780 fiel diese Pflicht für die Ausgemeinden hin.

5) 1744 wird alles Schlittenfahren verboten außer für Reisen und Geschäfte, 1763 wird das Verbot auf Stadt und Vorstädte eingeschränkt, 1779 ganz ausgelassen.

6) Das Tabakrauchen wird 1744 auf den Gassen und Straßen, in Wirts- und Schenkhäusern, zum offenen Fenster hinaus, vor den Läden in der Stadt verboten, 1764 dies Verbot bloß noch für den Kirchgang aufgestellt; 1765 wünschte die redaktionelle Kommission, es möchte auch auf dem Kirchweg erlaubt werden.

7) Das Tanzen wurde 1755 bei Brautmählern, Hochzeiten usw. verboten, 1763 bloß an öffentlichen Orten verboten, also in Privathäusern erlaubt; 1765 beantragte die Redaktionskommission Weglassung auch dieser Bestimmung und Erlaubnis des Tanzes nicht nur an Hochzeiten und Jahrmärkten, sondern auch bei Musterungen, Mai- und Martinstagen.

selbst, daß auch hier die Details beständiger Korrektur unterlagen je nach dem Fortschritt der Kultur und der zunehmenden Emanzipation von der alten Strenge. Dieselben Beobachtungen würde für Genf ein Vergleich der Luxusgesetze von 1747 und 1776 ergeben. Wer mit der Geschichte Zwinglis und Calvins und ihrer Sittengesetzgebung vertraut ist, wird noch in den Mandaten vom Ende des 18. Jahrhunderts etwas vom Geist der alten Zeit — er reicht z. T. hinter die Reformation zurück — erkennen; man erstaunt heute über den Konservatismus, mit dem sich unsere Altväter jahrhundertelang durch die Obrigkeit in solcher Weise Vorschriften geben ließen über ihr Tun und Lassen. Ueber dem kleinlichen Aufsehergeist des alten Regimes, das sich als Generalschulmeister und Polizist aller seiner Untertanen wußte, ist aber nicht zu verkennen, welche hohe Aufgabe christlicher Volkserziehung, welch kraftvolles Verantwortungsgefühl hier lebendig ist, wie ernst diese Regierungen sich um das leibliche und seelische Wohl ihrer Untertanen kümmerten. Es ist der Gedanke des christlichen Staates mit seinen Licht- und Schattenseiten, eine Idee, die das Schicksal hatte, im Zeitalter des Liberalismus bis auf den letzten Rest ausgerottet zu werden, die aber gegenwärtig, da wir neuen Ordnungen und Bindungen sichtlich zustreben, wieder in ihrem unschätzbaren Wert verstanden werden wird.

16. Abschnitt.

Kirchenzucht und Strafwesen.

Ein solches System obrigkeitlicher Mandate für alle kirchlichen Pflichten und Gewohnheiten erforderte, wenn es ernst gemeint war, ein entsprechendes Aufsicht- und Strafsystem. Es gehört zur Eigentümlichkeit der reformierten Kirchen, daß sie überall auf eine Ergänzung der weltlichen Gerichtsbarkeit durch ein ganz oder halb geistliches Gericht drangen, das über Glauben, Kirchlichkeit und Ehrbarkeit im Volk zu wachen und die Fehlenden nach dem Vorbild der Zuchtordnung in Matth. 18 zurechtzuweisen hätte, bloß im Fall der Unverbesserlichkeit an die weltliche Gerichtsbarkeit rekurrierend. Wie auf fast allen Gebieten hat auch hier die kantonale Zersplitterung keinen einheitlichen schweizerischen Typus aufkommen lassen.

Vorbildlich für einen großen Teil der evangelischen Schweiz war Zürichs Vorgehen gewesen; es löste 1525 sämtliche Ehesachen vom geistlichen Gericht des Bischofs von Konstanz ab und schuf für sie ein Ehegericht in Zürich, bestehend aus zwei Leutpriestern und vier Ratsherren, zwei vom kleinen, zwei vom großen Rat; schon im folgenden Jahr folgte die Einsetzung von Ehegaumern in allen Landgemeinden, damit der Pfarrer mit ihnen zusammen auf grobe Vergehen gegen die Ehe ein wachsames Auge habe[1]. Nach diesem Vorbild Zürichs schufen sich auch die Städte Bern, Basel[2], Schaffhausen[3] und St. Gallen[4] zuerst städtische Ehegerichte,

1) BaltischweilerInst p. 20 f. 24. Nach E. Egli: Aktensammlung Nr. 654, 711, 990.

2) Basler Reformationsordnung von 1529; das Basler Ehegericht bestand aus 3 kleinen Räten, 2 Großräten und 2 Geistlichen (ein Hauptpfarrer und ein Diakon).

3), 4) siehe Seite 78.

jeweilen gemischt aus Ratsherren (in der Mehrheit) und Pfarrern, wobei besonders Bern sich eng an Zürich anschloß und wie dieses auch für die Landgemeinden Ehegerichte verordnete, bestehend aus zwei Ehegaumern und dem Pfarrer [1]. Aus diesen speziellen Ehegerichten wurden im Lauf der Zeit, wohl zuerst in Bern, erst hernach in Zürich eigentliche Sittengerichte durch Erweiterung des Kollegiums (Beitritt der Dorfvorgesetzten Vogt, Richter, Weibel usw.) sowie seiner Kompetenzen (Aufsicht auf andere als Ehesachen: Kirchenbesuch, Schwören und Gottlästern, Trunksucht, Spiel usw.). Für die Zürcher Sittengerichte kam im 17. Jahrhundert der Name „Stillstände" auf, während Bern beim alten Namen Chorgericht verharrte.

Einen zweiten reformierten Typus der Sittengerichte hatte Basel geschaffen in seinen „Bännen", mit welchen Oekolampad den altchristlichen Kirchenbann zu erneuern gesucht hatte [2]. Sein Ideal war gewesen, das obrigkeitliche Strafwesen durch ein lediglich auf geistliche Strafen beschränktes kirchliches Gericht zu ergänzen und durch Ausschluß der Lasterhaften vom Abendmahl dieser Feier einen würdigen Bekenntnischarakter zu verleihen; aber der Staat sorgte dafür, daß ihm das Mitwirkungs- und Kontrollrecht gewahrt und der kirchliche Selbständigkeitsdrang fein unterbunden blieb. Kraft dem damals geschlossenen Kompromiß etablierten sich in den vier Stadtgemeinden Kollegien von Bannbrüdern, aus Kleinräten und Vertretern der Gemeinde samt dem Pfarrer gemischt [3], und setzten sich auch in den Landgemeinden entsprechende Bänne, vom Pfarrer mit Hilfe der Oberamtleute ernannt, fest, denen nicht anders als in Zürich oder Bern die Aufsicht auf die gröblich Fehlbaren sowie deren Verwarnung und geistliche Bestrafung zukam. Dieselben Bänne waren auch für Ehesachen die untere Instanz und hatten alle schwereren Fälle auf diesem Gebiet dem städtischen Ehegericht anzuzeigen, während ihre eigentliche Aufgabe, wie ihr Name sagt, die Reinhaltung des Abendmahls von grob lasterhaften Elementen blieb. Aehnlich wie Basel hatte auch St. Gallen neben seinem Ehegericht eine Spezialbehörde für Kirchenzucht, den Kirchenrat, ein ratsherrlich-geistliches Kollegium, dem von der Obrigkeit sogar das Exkommunikationsrecht zuerkannt wurde [4]. Weil diese Kirchenräte sich jedoch nur als Richter, nicht als

3) Vgl. J. Kd. Fäsi a. a. O. III 36 f. Das Ehegericht bestand aus dem Statthalter, den 3 Stadtpfarrern und 5 Gliedern des Kleinen Rats.

4) Ebenda III 724. Es saßen im St. Galler Ehegericht der Amtsbürgermeister, 5 vom Kleinen Rat und 3 Pfarrer.

1) Vgl. Th. de Quervain Kirchliche und soziale Zustände in Bern unmittelbar nach der Einführung der Reformation, 1900; das städtische Chorgericht wurde aus 2 vom Rat, 2 von den Bürgern, 2 Prädikanten bestellt. Eine Kopie der Ordnung des Zürcher Chorgerichts lag der Berner Ordnung zugrunde.

2) Vgl. J. J. Herzog, Das Leben Joh. Oekolampads und die Reformation der Kirche zu Basel II. 193, 192 ff. 203 f., und Th. Burckhardt-Biedermann, Bonifaz. Amerbach und der Reformation p. 78 ff.

3) Die Details der späteren Zusammensetzung der Bänne in der Stadt wie des Ehegerichts bei Huber-Sissach, Statutarium StArBas, dazu die Basler Bannordnungen von 1660 und 1759.

4) Vgl. die letzte St. Galler Kirchenratsordnung von 1784; der Kirchenrat bestand aus dem 3. Bürgermeister, 2 Kleinräten und den 5 Stadtpfarrern.

Aufseher betrachteten, wünschte die St. Galler Geistlichkeit zur Ergänzung die Einführung von Aufsehern, je 2 Pfarrern und 2 Ratsherren für jedes der Stadtquartiere, welche die im Aergernis wandelnden oder besonders Unwissenden vor sich zitieren sollten; der Rat aber lehnte ab, und es blieb beim bisherigen Kirchenratssystem [1].

Für die welsche Schweiz schuf Calvin, wohl nicht ohne das Basler Vorbild den dritten Typus der Sittengerichte, das *Consistoire* mit der gleichen Absicht wie Oekolampad, das Abendmahl vor der Profanation durch Lasterhafte zu schützen. Es setzte sich aus den 6 Stadtpfarrern und 12 aus den verschiedenen Räten gewählten Aeltesten zusammen [2], hatte wöchentlich seine Verhandlung und umfaßte im Unterschied von den verwandten Basler Gerichten zugleich sämtliche Ehesachen und alle Kirchenzucht und zwar für Stadt und Land. Stärker noch als in Basel war hier der geistliche Charakter dieser Institution betont: das Aeltestenamt erscheint von Christus selbst gestiftet als Wesensmerkmal der Kirche und die geistliche Gerichtsbarkeit tritt als selbständige Größe der bürgerlichen des Staates zur Seite. In zehnjährigem heißem Kampf war dieses geistliche Genfer Gericht dem widerstrebenden Magistrat abgerungen worden, in der Folgezeit aber erlag auch es der Uebermacht der staatskirchlichen Idee und sank zur Harmlosigkeit herab. Während Genf die Landschaft einfach dem städtischen Consistoire unterordnete, erhielt im Neuenburgischen jede Landgemeinde ihr lokales Consistoire, dessen Aelteste sich selbst ergänzten und zusammen mit dem Pfarrer geistliche Strafen verhängten; darüber standen als Oberinstanz für alle schwereren Fälle die beiden *Consistoires Seigneuriaux* in Neuchâtel und Valangin, aus vom Landesherrn bestellten Stadträten und ein paar Pfarrern der Hauptstadt zusammengesetzt, mit dem Recht bürgerlicher Bestrafung [3].

Während in den Städtekantonen und Neuenburg die ländlichen Sittengerichte von der Hauptstadt aus verordnet und kontrolliert wurden, hatten sie in den evangelischen Landkantonen, wo ein starker übergeordneter Wille fehlte, Mühe, sich überhaupt einzubürgern und Ansehen zu gewinnen. Evangelisch Glarus [4], Appenzell [5] und Graubünden [6] kannten sie nach Zürcher Vorbild unter verschiedenen Namen, aber irgendein entscheidender Einfluß auf das öffentliche Leben war ihnen versagt, und was überhaupt vorhanden war, scheint kaum über eine erweiterte Dorf-

1) KuPASt G 1746.

2) Vgl. den Text der Ordonnanzen bei *Heyer EG;* ferner p. 19 f.

3) Vgl. die Neuenb. Disziplin. Ordn. v. 1712 (BPM).

4) Joach. Hefti a. a. O. p. 208; 1711 ordnete die Synode Stillstände an, d. h. Zusammenkünfte der Ratsherren der Gemeinde mit ihrem Pfarrer im Pfarrhaus, jährlich 2—4 Mal; bezeichnenderweise wiederholt die Synode fast ein Jahrhundert später diesen Befehl, 1801, als ob inzwischen nichts geschehen wäre (SAGl 1801).

5) Joh. Baumann a. a. O. p. 32 ff. Die Ehegaume setzte sich aus dem Ortspfarrer und 2—3 Mitgliedern des Gemeinderats zusammen.

6) G. Finsler a. a. O. p. 294. Auch hier hatte die Synode die Aufstellung von Kirchenräten in jeder Gemeinde angeregt, jedoch ohne allseitigen Erfolg; Matth. Conrad in Andeer berichtet 1792 in seinem histor. Aufsatz über die Gemeinden in Scanfs von Konsistorien eines Kolloquiums, bestehend aus 7 Pfarrern und 7 Ratsherren, die jährlich einmal vor Ostern zusammenkommen in Zillis, Andeer oder Danesch; am Sonntag vorher hält der Pfarrer mit seinen Vorstehern einen Kirchenrat, zur Besprechung dessen, was vor das Konsistorialgericht zu bringen sei. (AscGesCirc Bd. 14).

polizei hinausgegangen zu sein. Toggenburg hatte eine Stillstandsordnung auf dem Papier; es gab aber durchaus nicht in allen evangelischen Gemeinden Stillstände [1]. Die Gemeinden unter dem Landfrieden im Thurgau und Rheintal galten noch um die Mitte des Jahrhunderts als solche, die wegen der gemischt konfessionellen Bevölkerung auf dies Institut verzichten mußten [2]; später ist hier etwa von Kirchenräten die Rede, aber man hört selten von ihren Tagungen, geschweige von ihrem Einfluß [3]. Das zu Zürich gehörige Städtlein Stein wollte anfangs von keinem Stillstand etwas wissen und gab erst nach Jahren dem Drängen der Hauptstadt nach [4]; Baden erhielt ein halbes Jahrhundert nach der Gründung einer evangelischen Gemeinde seinen Stillstand [5]. Selbst im Schaffhausischen, wo die Stillstände sehr spät ins Leben getreten waren, schliefen sie gelegentlich wieder ein [6]. All das zeigt deutlich, daß diese Sittengerichte eben ein Instrument der Hauptstadt waren, Ordnung auf der Landschaft zu schaffen; aus der Initiative der Gemeinden wären sie niemals entsprungen.

Voraussetzung einer gedeihlichen Tätigkeit dieser Sittengerichte war die richtige sittliche Qualifikation der Richter selber. „Fromme ehrliche Mannen" hatte Zürich als Ehegaumer für die Landschaft gewünscht [7], Basel noch in späteren Bannordnungen „ehrbare fromme Leute, die guten Namens sind" [8], am eindrücklichsten die Genfer Ordonnanzen:

les plus propres qu' on pourra trouver, gens de bonne et honnête vie, sans reproche et hors de tout soupçon, surtout craignant Dieu et ayant bonne prudence spirituelle" [9].

In der Konsequenz dieses Grundsatzes hätte die reinliche Trennung der obrigkeitlichen und der kirchlichen Aemter gelegen; allein eben dies erwies sich als ein Ding der Unmöglichkeit im staatskirchlichen System [10]. Es war schon ein großes Entgegenkommen des Staats, wenn den Pfarrern wie in Genf ein Einfluß auf die Vorschlagsliste für die Wahl der *Anciens* zugestanden wurde, oder wenn wie in Basel

1) Dietschy a. a. O.; ebenda die Rezens. von Pfr. Naef; Dietschy selbst hat in seiner toggenburg. Gemeinde keinen Stillstand gehabt. Die Ordnung schrieb vor, daß Pfarrer, Landräte, ehrbarste und ansehnlichste Vorgesetzte (in größeren Gemeinden nicht über 10, in kleineren nicht über 5) allmonatlich einmal am Sonntag zur Beratung zusammenkämen. Schon die Synoden v. 1730, 1738 und 1753 befaßten sich mit der Kirchenzucht.

2) J. Kd. Wirz, Synodalreden III. p. 146 (v. Jahr 1756).

3) Aus dem Thurgau meldet der Zürch. Visitationsbericht v. 1770, es existiere in den meisten Gemeinden kein Stillstand; in den wenigen, wo er existierte, bestand er aus 12 Personen, d. h. den evangel. Vorgesetzten jeder Gemeinde, die mit dem Pfarrer über das Vorkommende berieten. Aus dem Rheintal kommt 1776 die Klage, die weltl. Obrigkeit lasse den Kirchenrat in Marbach keine Kirchenzucht üben und heiße alles ohne Unterschied vor den Zivilrichter bringen. (Aktenbuch des Rheintaler Kapitels).

4) AEcclTig 3. Mai 1776, 31. Okt. 1783.

5) AEcclTig 26. Okt. 1781, dazu Fries a. a. O.

6) Schulherrenprotokoll 14. Jan. 1794.

7) BaltischweilerInst p. 24, nach E. Eglis Aktensamml.

8) Vgl. die Bannordnung von 1660 und 1725 (KirArch A 19).

9) *Heyer EG* p. 192.

10) Die ältere Basler Bannordnung von 1660 antwortete auf die Frage: Ob ein Untervogt, Meier, Geschworener möge Bannbruder sein? mit dem Grundsatz der Trennung der beiden Aemter, aber die Kirchenordnung für die Landschaft Basel v. 1725 und 1759 läßt diesen Passus weg (KirArch A 19).

die Bannbrüder durch den Pfarrer mit Hilfe der Oberamtleute gewählt wurden. Aber nur die Ehegaumer wurden in der deutschen Schweiz überhaupt frei aus der Gemeinde gewählt, alle anderen geistlichen Richter waren kraft ihres obrigkeitlichen Amtes eo ipso Träger dieses Kirchenamts: die Vögte, Richter, Weibel usw. In den Landkantonen kannte man überhaupt nur Gemeinderäte neben dem Pfarrer als Sittenrichter. Fatalerweise müssen unter diesen Dorfvorgesetzten, die nun als Sittenrichter fungieren sollten, die Wirte besonders zahlreich vertreten gewesen sein; welchen Eifer gerade diese für die Sittenzucht aufwiesen, liegt auf der Hand [1]. Ueberdies bestand von Anfang ein geheimer Antagonismus zwischen dem Pfarrer und den weltlichen Beamten betreff des Präsidialrechts. Während Zürich dem Pfarrer das Einberufungsrecht wie das Präsidium überließ außer für den Fall, daß ein Landvogt oder Amtmann in seiner Gemeinde seßhaft wäre (in welchem Fall derselbe um mehreren Ansehens willen den Eingang machen solle) [2], nahm Bern, das vorübergehend die Pfarrer sogar aus den ländlichen Chorgerichten entfernt hatte, diesen dauernd das Präsidium und setzte sie zu bloßen Protokollführern herab zum Schaden dieser Gerichte, weil die wenigsten Vögte gerade zu diesem Amt der Sittenzucht Qualifikation und Eifer mitbrachten [3]. Durch diese Verquickung des Sittlichen mit dem rein Politischen war von vornherein die ganze Institution um den Segen, den sie vielleicht hätte stiften können, gebracht.

Als *Materie der Sittengerichte* stellt sich meistens ein ziemliches Sammelsurium von Fällen heraus, hauptsächlich Ehesachen, Vergehen gegen die vorgeschriebene Gottesdienstlichkeit und solche gegen die Sitte. Alle ehelichen Zerwürfnisse, Scheidungsbegehren, Begehren der Wiederverehelichung, Paternitätsgeschäfte, alle Fälle von Ehebruch, Hurerei, Kuppelei kamen vor die Stillstände als erste Untersuchungsinstanz und wurden von ihnen, wenn die Versöhnung der Gatten nicht gelang, an das hauptstädtische Ehegericht gewiesen [4]. An zweiter Stelle wachte das geistliche Gericht über den Besuch der Predigten, der Kinderlehren, über die Teilnahme am Abendmahl, die Kindertaufe, die kirchliche Trauung und hielt besonders streng auf der Sonntagsheiligung laut obrigkeitlichen Mandaten; Bern

1) Man höre die allgemeine Klage im Munde des Antistes Wirz über die Konsistorien: „Bestehen sie nicht großenteils aus solchen Gliedern, die entweder einen schlechten Begriff von der Religion und daher auch einen geringen Eifer für die Ehre Gottes haben oder die Menschen mehr fürchten als Gott und aus Blödherzigkeit alles gehen lassen wie es geht, oder was vor sie kommt, nicht nach der Natur, sondern nach dem Trieb ihrer Passionen, der Liebe, des Hasses, der Rachgier beurteilen oder, es sei für ihre Personen, es sei für ihre Kinder und nahen Verwandten, in fast gleichen Sünden stecken und auf allerhand Weise selber daran teilhaben, also daß ein Pfarrer sich wenig auf sie verlassen und keine rechte Hilfe von ihnen erwarten kann." (J. Kd. Wirz, Synodalreden III. 153).

2) BaltischweilerJnst p. 30; an Konflikten zwischen dem Pfarrer und dem Obervogt fehlte es nicht, vgl. A. Farner, Sitten- und kulturgeschichtl. Streiflichter aus einem alten Stillstandsprotokoll p. 163 (Zürcher Taschenbuch 1906).

3) Vgl. Th. de Quervain a. a. O. p. 58 f.; die Klage über die Zurücksetzung des Pfarrers im Sittengericht kehrt noch in der Zeit der Helvetik, besonders bei waadtländischen Pfarrern wieder.

4) Dafür ist grundlegend die Zürcher Verordnung, Egli Aktensammlung Nr. 711, geworden.

stand hier voran mit der strengen Forderung der Gottesdienstlichkeit[1], und gerade es hatte in der ersten Hälfte des Jahrhunderts die meisten Separatisten auf seiner Landschaft, die diesen Chorgerichten Arbeit in Fülle bereiteten, im Fall der Hartnäckigkeit aber vor die Religionskammer in der Hauptstadt zitiert und nach deren Antrag vom Rat bestraft wurden. Unter dem Titel „Von Sachen und Lastern, so der reformierten Religion zuwider sind", rubriziert die Berner Chorgerichtsordnung den Rest: zunächst eine Reihe religiöser Vergehen: Mitmachen von papistischen Zeremonien — es spielte die größte Rolle in Genf, wo unzählige zum Katholizismus vorübergehend Abgefallene vor dem Consistoire ihre Abschwörung des falschen Glaubens leisteten — Schwören, Fluchen, Gottlästern, endlich alle abergläubischen Handlungen: Zauber, Schwarzkünste, Versegnen der Krankheiten, abergläubische Zeremonien und Schatzgraben. Dann folgten die groben Volksvergnügungen, soweit sie durch die Mandate verboten waren: das unmenschliche, unersättliche Zu- und Uebertrinken, überhaupt alle Unzucht in Speis und Trank, das verbotene Spielen und Tanzen, sowie alles mutwillige leichtfertige Wesen. Die Zürcher Stillstandsordnung, die ganz allgemein alle Uebertretungen des Dekalogs und der obrigkeitlichen Gebote vor die Sittengerichte gezogen wissen wollte, fügte noch weiteres hinzu: die Schulaufsicht, die Aufsicht auf Bettler und Müßiggänger, die Untersuchung der Verhältnisse der Armen, welche an das städtische Almosenamt zu empfehlen sind, die Vermerkung der Kranken für den Pfarrer[2]. Im ganzen sind es überall dieselben Gegenstände, welche die Stillstände, die Chorgerichte, die Bänne, die Consistoires an den verschiedensten Orten beschäftigten. In Genf, wo jedenfalls die besten Protokolle erhalten sind, waren es meistens zu papistischen Zeremonien abgefallene Genfer, Hurer und Ehebrecher, Raufbolde, Spieler, die in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts vor das Consistoire zitiert wurden[3]; in einem zürcherischen[4] oder bernischen[5] Bauerndorf warens Störungen der Sonntagsruhe, Schwänzen des Gottesdienstes, Mitmachen abergläubischer Gebräuche, Ehestreitigkeiten, Uebermut der Jugend beiderlei Geschlechts in den Kunkelhäusern, Trunksucht und Bettel, was den Stillständen zu schaffen machte.

Während das Genfer Consistoire seine Sitzung jede Woche am Donnerstag abhielt und Basel wenigstens auf dem Papier den Stillstand alle Sonntage verlangte, begnügte Bern sich mit Chorgerichtsversammlungen alle 14 Tage, Zürich für die Landschaft mit monatlichen Stillständen, woraus dann in Wirklichkeit solche 4—6 mal im Jahr zu werden pflegten[6]. In den Landkantonen war es schon gut, wenn einmal im Jahr das Sittengericht zusammentrat. Bei dem Gerichtsverfahren sollte nun der geistliche Charakter im Unterschied von den obrigkeitlichen

1) Vgl. die letzte Berner Chorgerichtsordnung für das deutsche Gebiet 1743, für das welsche 1746.

2) Die erste Zürcher Stillstandsordnung v. 1656, letzte im 18. Jahrhundert v. 1758.

3) Vgl. die *Régistres du Consistoire* aus dem 2. und 3. Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts.

4) A. Farner a. a. O. für Stammheim.

5) Ernst Stähelin, Aus dem Leben einer aargauischen Dorfgemeinde unter der Berner Herrschaft, für Thalheim (Brugger Neujahrsblätter 1922).

6) Vgl. den Text der Stillstandsordnung v. 1656 bei BaltischweilerJnst p. 134 und dazu A. Farner a. a. O. p. 142.

Zwangsmethoden streng gewahrt werden. Es war Vorschrift, nach Matth. 18 die gradus correctionis zu beobachten, d. h. der Zitation vor die Behörde eine private Ermahnung vorangehen zu lassen[1], ferner das Urteil auf geistliche Strafen zu beschränken, auf Warnen, Strafen, Bescheiten, Vermahnen aus Gottes Wort[2], im äußersten Fall Abhaltung vom Abendmahl, und jegliche weltliche Bestrafung in Geld oder mit Gefängnis der weltlichen Obrigkeit zu überlassen. Allein alle diese geistlichen Einschränkungen des Strafverfahrens durchbrach die Praxis mannigfaltig; für Fälle notorischen und öffentlichen Lasters fiel von vornherein die private Ermahnung dahin und galt die Zitation vor das Konsistorium als erster Schritt[3]. Am weitesten in der Vermischung des Geistlichen mit dem Politischen ging die Berner Chorgerichtsordnung, die ein ganzes System von Geldbußen, Gefängnis, Entsetzung von den bürgerlichen Aemtern vorsah und dabei erst noch den Chorrichtern ihren Lohn aus den Geldbußen zukommen ließ[4], während dagegen Zürich ausdrücklich Sitzgelder für die Stillstände und Geldbußen für die Zitierten verbot[5] und auch Basel Geld und andere Strafen ausdrücklich den Oberamtsleuten reservierte. Offenbar hat sich im Bernischen das geistliche Sittengericht einfach zum weltlichen Dorfgericht entwickelt, gemäß der in Bern am stärksten waltenden Tendenz auf vollendete Einfügung des Kirchlichen in den Staat[6]. Beobachtet man freilich, wie mehr oder weniger in allen evangelischen Kantonen der Landvogt für Pfarrer und Stillstand der Popanz ist, mit dem man Widerspenstigen drohen kann, wie zumal in allen Fällen der Ungottesdienstlichkeit Anzeige an den Landvogt als kräftigste Waffe gilt[7], so wird man zugeben müssen, daß für die durch die kirchlichen Strafen Betroffenen Kirche und Staat, Sittengericht und obrigkeitliche Polizei als Einheit er-

1) Noch die St. Galler Kirchenratsordnung von 1784 schärft die Beobachtung der gradus correctionis ein und will erst im 3. Grad den Fehlbaren vor den Kirchenrat zitiert wissen.

2) So wörtlich die Basler Bannordnung.

3) Vgl. den Text der Genfer Ordonnanzen von 1576 bei *Heyer EG* p. 294 f. —

4) Vgl. die Chorgerichtsordnung von 1743; als Beispiele seien genannt für Sonntagsentheiligung 10 ß Buße, für Befragen einer Zauberin 20 ß Buße für den Mann, 10 für die Frau, das 2. mal doppelte Buße und Gefängnis; für Spielen am Sonntag 10 ß von Spielern und Wirt; für Tanzen bei anderen Anlässen als Hochzeiten 20 ß für den Platzgeber, 2 für den Tänzer, 1 für die Tänzerin; für Umherschweifen auf den Gassen, für das Neujahr-, Fastnacht- und Weihnachtsingen, für das Kiltgehen von Haus zu Haus, das heidnische Fastnachtfeuer, Fastnachtbutzer und Mummereien Strafe mit Gefängnis und 3 ß für den Mann, 30 β für die Frau.

5) Was nicht ausschloß, daß doch Geldbußen auferlegt wurden, vgl. A. Farner a. a. O. p. 141.

6) Klagen darüber z. B. in den „Aufgaben einer Gesellsch. von Geistlichen", Bern 1774 p. 150 ff. — Der Zürcher Antistes Heß wehrte sich (Schreiben an die Dekane v. 24. Okt. 1798) mit Recht dagegen, daß die Zürcher Stillstände den Berner Chorgerichten gleichgesetzt würden; jene seien keine eigentlichen Sittengerichte, sie hätten weder zu rechtfertigen noch zu verurteilen, noch zu bessern noch zu strafen, sie seien auf eine ganz unrichterliche, bloß moralisch kirchliche Sittenaufsicht beschränkt (StArZ E I 1, 8). In der Praxis war der Unterschied freilich nicht so groß.

7) Besonders den Täufern und Separatisten wird stets mit dem Landvogt gedroht; daneben empfiehlt noch 1790 der Basler Konvent den Pfarrern auf der Landschaft, den hartnäckigen Feinden des Abendmahls mit dem unehrlichen Begräbnis zu drohen (AEcclBas 22. Okt. 1790).

scheinen mußten und die ganze Unterscheidung geistlicher und weltlicher Gerichtsbarkeit beinahe auf eine Spitzfindigkeit hinauslief [1].

Als eigentlich geistliche Strafen der alten Kirchenzucht werden unterschieden der Verweis, die Abmahnung vom Abendmahl und die öffentliche Kirchenbuße [2]. Schon ein Verweis durch das Sittengericht konnte als sehr demütigende Bestrafung angesehen werden, zumal wenn der Sünder ihn knieend vor dem Konsistorium über sich ergehen lassen mußte, wie dies nicht nur in Genf, sondern auch im Bernbiet und Zürichbiet z. B. für Flucher obligatorisch war [3]. Der Protest des Genfers Covelle gegen diesen Kniefall, von Voltaire geschickt zu einem Angriff auf das alte Genf ausgenützt, hat das Genfer Consistoire gezwungen, auf dies Strafmittel endgültig zu verzichten [4]. Die Abmahnung vom Abendmahl durch den Stillstand oder auch durch den Pfarrer allein verdrängte im Lauf des 18. Jahrhunderts immer mehr die öffentliche Exkommunikation in der Kirche, begann aber infolge des Auftretens zahlreicher abendmahlsfeindlicher Separatisten ihren entehrenden Charakter einzubüßen [5]. Zu einer seltenen, aber überaus eindrucksvollen Zeremonie gestaltete sich dagegen die Kirchenbuße von nicht zum Tode verurteilten Verbrechern, die vor Antritt ihrer Strafe der Gemeinde öffentlich vorgestellt und vom Pfarrer mit einer besonderen Strafpredigt bedacht zu werden pflegten [6]. Wäh-

1) Interessant ist die Stellung des Zürcher Antistes Wirz zu diesen Fragen. Er konstatiert eine Abweichung der neuen Kirchenzucht von der alten, insofern jetzt die Kirchendisziplin zu einer Art Strafe geworden sei, die im Weltlichen ihre Konsequenzen habe, und meint, folgerichtig kommen dergleichen Strafen im Grund der Obrigkeit zu. „Man wird ja aus den Consistoriis keine gerichtliche Tribunalia machen oder in den Gemeinden kleinere Inquisitionszwänge ad imitationem der spanischen Inquisition einführen wollen!" (Synodalreden III. 157).

2) J. Kd. Wirz, Synodalreden III. 161.

3) Vgl. Ernst Stähelin a. a. O. p. 31; J. C. Wirz, Synodalreden III. 138 f. —

4) Gaberel, *Hist. de l'Eglise de Genève* III. 70 ff.

5) Getreu Zwinglis Ablehnung des Bannes enthalten die Ordnungen für Zürich und Bern überhaupt keinen Passus über die Exkommunikation; Genf mußte seit dem Falle Covelle darauf verzichten. Die Basler und St. Galler Ordnungen kennen auf dem Papier die Exkommunikation; sie beschränkte sich aber in der Praxis auf die Abmahnung vom Abendmahl durch Pfarrer und Bannbrüder, wie auch Neuenburg den Suspens vom Abendmahl verstand. Die Neuenburger Disziplinordnung erklärt ausdrücklich, daß der große Kirchenbann zwar apostolisch, aber nicht gebräuchlich in unseren Kirchen sei; genau so Antistes J. Kd. Wirz in der Synodalrede vom Frühjahr 1757. Man sieht, wie die Praxis überall in gleicher Richtung vereinfacht hat. Immerhin verbot noch 1787 der große Rat von Appenz.-Außerrod. der Synode die Exkommunikation ohne seine Zustimmung, und erregte im gleichen Jahr die Exkommunikation des Hauptmanns Wetter durch die Toggenburger Synode den Zorn des Abtes von St. Gallen (SATogg). — Aber diese beiden Fälle betrafen Rechte der Synoden und haben mit der Kirchenzucht durch die Sittengerichte im Grunde nichts zu tun.

6) Pestalozzi hat diese öffentliche Kirchenbuße literarisch verklärt im 2. Teil von Lienhard und Gertrud (op. IV. 254 ff.); für Zürich erwähnt Antistes Wirz die Praxis der Kirchenbuße für Flucher und Schwörer in besonderen Fällen, für Leute, die einander mit Bitterkeit und Grimm mörderisch angefallen, für untreue Arbeiter und andere diebische Personen. Sie mußten entweder an den Kirchentüren zur Schau stehen oder unter der Kanzel zum Fingerzeigt der ganzen Gemeinde in währender Predigt sitzen (Synodalreden III. 138 f.). — Die Herrnhuterberichte aus Basel bringen konkrete Beispiele: Am

rend für gewöhnlich geistliche Strafen durch obrigkeitliche Strafen an Leib, Gut und Leben ergänzt wurden, mußte in solchen Fällen umgekehrt die Kirche das Polizeigericht durch ihren Nimbus wirkungsvoller gestalten.

Selbst wenn man in Betracht zieht, daß die Kirchenzucht in vielen Teilen der evangelischen Schweiz, zumal in den Landkantonen, nie recht in Gang kommen wollte, und daß da, wo ihre Ordnungen auf dem Papier in Kraft standen, stets ein weiter Schritt bis zur Ausführung übrig blieb, und wenn man nicht vergißt, daß gerade auf diesem Gebiet letztlich alles in das persönliche Belieben, das Maß von Ernst, Gewissenhaftigkeit und Klugheit des Pfarrers und der Dorfvorgesetzten gestellt war, bleibt dennoch auch das bescheidene Reale an dieser Disziplin für die ganze reformierte Schweiz eine ernste Erinnerung an den strengen und heiligen Geist der Reformation und ein Zeichen, daß man Glauben und Leben nicht voneinander trennte, auch sich der Verantwortung der Gesamtheit gegenüber den Einzelnen bewußt blieb. Man erinnere sich an das Wort Calvins: „die Kirchenzucht bildet die Nerven der Kirche; wer sie aus der Kirche wegwünscht oder sich ihrer Wiederherstellung widersetzt, der arbeitet bewußt oder unbewußt an der Zerstörung der Kirche“ [1]. Nicht leicht etwas hat der Helvetik in den Augen aller ernstlich um das Volksleben Besorgten so geschadet, wie das leichtfertige Abfahren mit der Stillstandinstitution, ohne daß etwas Besseres an die Stelle gesetzt worden wäre. Unser Volk begriff damals, daß es mit dem bloßen *laisser faire*, *laisser aller* nur verderben und verkommen kann.

Die Pfarrer unterstanden im allgemeinen der Personalzensur auf den Kapitelversammlungen und Synoden. Sie artete mit der Zeit zur bloßen Formalität aus, wurde aber, wie bereits erzählt, in den Landkantonen oft auch sehr streng durchgeführt. Es ist nicht erbaulich, was den Pfarrern von ihren Amtsbrüdern da alles vorgeworfen werden muß; häufig genug waren sie rüdständig in den elementarsten Punkten. Dann wurden sie im Amt suspendiert und nach einigen Jahren reuig wieder aufgenommen. In den Städtekantonen wartete man bei Disziplinarfällen nicht die Synode ab, sondern zitierte den fehlbaren Pfarrer sogleich vor den Konvent der Hauptstadt zum Verweis oder Suspens. Auch Zerwürfnisse zwischen Pfarrern und Gemeinden kamen vor den Kirchenkonvent und wurden von ihm dem Rat erst unterbreitet, wenn der Versöhnungsversuch gescheitert war. Absetzungen durften nur vom Rat ausgesprochen werden.

Unabtrennbar vom alten Kirchensystem aber ist die polizeiliche Aufsicht über die Bücher, die geistliche Zensur. In Basel besorgte sie die theologische

2. Nov. 1777 wurden das Ehepaar Kobold und die Susanna Winklerin wegen Verhehlung eines Diebstahls in der St. Leonhardskirche öffentlich vorgestellt; die Neugier lockte eine ungewöhnliche Menge Volks an, was viel Störung verursachte. Pfr. Wagner hielt die Predigt über Josua 7, 25: „Weil du uns betrübt hast, so betrübe dich der Herr an diesem Tage“. Ausschluß vom Abendmahl für ein Jahr und zweijährige Bannisierung ins Haus schlossen sich daran (RPrBas 1777 p. 297 b). Dasselbe geschah im Nov. 1778 mit der ledigen Barbara Eigenmännin, die im Verdacht stand, ihr uneheliches Kind getötet zu haben; sie wurde zu 10 Jahren Zuchthaus und nachheriger Landesverweisung verurteilt (RPrBas 1778 p. 355). Am 25. Juni 1780 fand die öffentliche Vorstellung des Eman. Gleser, wegen vieler Betrügereien, in der Theodorskirche statt durch Pfarrer Eglinger „unter dem Getümmel des gewaltig hereindringenden Volkes“ (RPrBas 1780 p. 200 ff.).

1) Institutio IV. c. XII.

Fakultät, in Zürich zwei Ratsherren, der Antistes und vier Professoren, in Bern die Professoren. Beispiele fehlen nicht, daß die gelehrten Zensoren ein Buch passieren ließen, der eine oder andere einfache Pfarrer aber Lärm schlug und zur Revision der Druckerlaubnis nötigte. So ging es in Basel mit dem berühmten Johannes Frey und seinem aufklärerischen Leben Jesu[1]. Die bernische Zensur war lange Zeit am strengsten, entsprechend der Zähigkeit der damaligen absterbenden Berner Orthodoxie.

Da aber hier von Zucht und Strafen die Rede ist, so darf wohl auch ein Blick auf das Strafsystem der alten Zeit geworfen werden, weil sich hier ein so gänzlich anderes Empfinden verrät. Es ist neuerdings nachgewiesen worden, daß trotz der allmählichen Ablösung der Schweiz vom Reichsverband gerade im Strafrecht die berühmte Karolinische Halsgerichtsordnung vom Jahr 1532 für die schweizerischen Orte, speziell auch für Basel, Rechtskraft behalten hat genau bis zur Gesetzgebung der Helvetik[2]. Noch 1789 wurde in einem Fall von Diebstahlverdacht auf Grund der Carolina untersucht, ob das Gericht hier die peinliche Frage anzuwenden habe oder nicht, und erst durch die Helvetik ist überhaupt in der Schweiz die Folter abgeschafft worden. Folglich behielt auch das ganze schauerliche Strafsystem für alle einzelnen Vergehen, z. B. für Gotteslästerung, Zauberei usw. seine volle Geltung in der Schweiz; es wurde drauflos gerädert, gehenkt, enthauptet, ertränkt, wie es diese Halsgerichtsordnung vorschrieb, und man war im ganzen so daran gewöhnt, daß das Empfinden sich meistens kaum ernstlich stoßen mochte.[3] Aufsehen erregten am meisten die zahlreichen Fälle von Hinrichtungen von Kindsmörderinnen, und an diesem Punkt vor allem hat dann die Reform des strafrechtlichen Denkens eingesetzt. Es fehlte eben dem Strafrecht der alten Zeit alles Psychologische und vollends alles Pädagogische vollständig. Sofern überhaupt über einen Zweck der Strafe reflektiert wurde, kam weniger der Vergeltungsgedanke als die abschreckende Wirkung in Betracht. „Andern zum Abscheu und Exempel", heißt es bei einer Fülle von Strafurteilen. Ob diese Abschreckung auch nur zutreffe oder nicht, wurde nicht gefragt. Die ganze Härte der Zeit tritt uns hier wie in der Pädagogik mit der Prügelstrafe am deutlichsten vor Augen. Wir dürfen sie aber eben deshalb nicht ohne weiteres an unserem Empfinden messen. Ohne eine gewisse Abstumpfung gegenüber dem Gräßlichen und Resignation in alle Härten des Weltlaufs und der menschlichen Ungerechtigkeit hätten unsere Väter das nicht durchkämpfen und tragen können, was ihnen auferlegt war unter Festhalten ihres Gottesglaubens.

Während auf das Konto der katholischen Luzerner der letzte scheußliche Ketzerprozeß des 18. Jahrhunderts fällt, hat sich evangelisch Glarus noch gegen Ende desselben Jahrhunderts mit der Schande des letzten Hexenprozesses — frei-

1) J. Frey, Ein und andere Umstände meines Lebens a. a. O.

2) J. Nagler, Die Geltung der Carolina in Basel, in „Festschrift zur Feier des 450j. Bestehens der Universität Basel" 1910.

3) Am 27. Juni 1797 schreibt Johannes Büel aus Hemmishofen an seinen Freund J. G. Müller: „War mit Fleurer in Frauenfeld und sah dort 6 Köpfe abhacken. Die Landvögte in Frauenfeld können das Stehlen gar nicht leiden." Und der das schreibt, hat zu den zartesten innerlichsten Seelen der empfindsamen Zeit gehört.

lich ohne diesen Namen — beladen[1]. An der achtjährigen Anna Maria Tschudy stellten sich im Herbst 1781 die sonderbarsten Krankheitserscheinungen: massenhaftes Speien von Stecknadeln und Eisendrahtstücken, Lähmung und Verkürzung des einen Fußes, heraus, die Verdacht erregen mußten und zur Verhaftung der früheren Dienstmagd Anna Göldin aus Sennwald führten, die laut Aussage des kranken Kindes ihm in aller Heimlichkeit ein überzuckertes Leckerli beigebracht haben sollte. Als sich herausstellte, daß durch allerlei am Tatort angestellte Bemühungen dieser Anna Göldin das Kind seine völlige Gesundheit wieder erlangte, wurde der Verdacht nur bekräftigt, man habe es hier mit einer Vergifterin zu tun, welche mit dem Teufel im Bunde stehe. In die Enge gedrängt, gab die unglückliche Weibsperson das eine Mal den Schlosser Steinmüller, das andere Mal den Teufel als den Urheber jenes Leckerli an, das die Stecknadeln und Drahtstücke in den Leib des Kindes gebracht habe; Steinmüller, ebenfalls vor Gericht zitiert, gab bald den Aussagen der Göldin recht, bald bestritt er sie und erhängte sich zuletzt aus Verzweiflung an den Eisenstäben des Gefängnisses. Er war damit als Vergifter erwiesen; die Göldin desgleichen. Noch schwankten die evangelischen Landräte zwischen Todesurteil und Begnadigung; Zürich erklärte sich auf Anfrage bereit, die Verbrecherin für immer in seinem Schellenwerk zu verwahren. Aber in der letzten entscheidenden Sitzung fand sich ein Mehr für die Todesstrafe, und am 18. Juni 1782 wurde Anna Göldin durch das Schwert hingerichtet unter dem Spott des Auslandes, das nicht versäumte, das rückständige Gerichtsverfahren allenthalben auszuposaunen. Zehn Jahre zuvor war im gleichen evangelischen Landrat proklamiert worden:

„daß die Forcht vor den Hexen bei denen so erleuchteten Zeiten auch bei den Einfältigsten verschwunden ist."

Der Kriminalprozeß der Anna Göldin zeigt, wie es sich mit der Erleuchtung dieser Zeiten wirklich verhielt.

17. Abschnitt.

Kirchliche Visitationen.

Es mußte dem Staat wie der Kirche daran liegen, über das richtige Funktionieren des komplizierten kirchlichen Apparates eine genaue Kontrolle zu haben, um nicht ins Leere hinein so viele Mandate erlassen und so viele Aufsichtsorgane bestellt zu haben. Diese Kontrolle stellen die Kirchenvisitationen dar, die von der Reformationszeit her datieren, aber in den verschiedenen Orten eine ganz verschiedene Form angenommen haben. Sie sind von vornherein ein Institut der Stadtkantone, dessen sich der Magistrat einer Hauptstadt als Mittel zur Kontrolle seiner Untertanen auf der Landschaft bedient; die Landkantone mit den souveränen Einzelgemeinden wissen davon nichts und würden sich solche Uebergriffe einer zentralen Instanz schön verbeten haben. Obenan im Eifer straffer Zentralisation stand die Zürcher Kirche,

1) G. Heer, Der Kriminalprozeß der Anna Göldin von Sennwald, Jahrb. d. hist. Ver. des Kt. Glarus 1865; Joach. Hefti a. a. O.

die, entsprechend den zweimaligen Zürcher Synoden eine zweimalige Visitation jedes Gemeindepfarrers durch den Dekan und einen Kapitelbruder — notabene zu unvorhergesehener Zeit — vorsah, und zwar in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts auf Grund eines schriftlich detaillierten Fragebogens von 4 Folioseiten, der dann, vom Dekan ausgefüllt, dem Zürcher Kirchenrat übermittelt wurde 3 Wochen vor der Synode [1]. An zweiter Stelle folgt das Bernbiet, deutsches wie welsches, mit dem Institut der jährlichen Visitation jeder Gemeinde durch von der Klaßversammlung bestimmte Juraten, die den Visitationsbericht der nächsten Klaßversammlung übermittelten, von welcher ein summarischer Auszug dem Konvent in Bern übersandt wurde [2]. Den 3. Rang im Eifer des Visitationsgeschäftes nimmt Genf ein, das alle 3 Jahre durch einen oder zwei Ratsherren und einen Stadtpfarrer jede Gemeinde visitieren ließ mit Berichterstattung an die *Vénérable Compagnie*, in den schweren Fällen an den Rat [3]. Unregelmäßig dagegen ging es mit den Visitationen in der Schaffhauser und Basler Kirche zu. In Schaffhausen waren sie längere Zeit eingeschlafen, nachdem die Pfarrer sich über die Kosten des bei diesem Anlaß aufzubringenden Schmauses im Pfarrhaus beklagt hatten; als sie 1764 wieder aufgenommen wurden — durch Bürgermeister und Dekan — geschah es in so gemütlichem Tempo, daß jedes Jahr etwa eine Gemeinde visitiert wurde, dazwischen aber ein paar Jahre das Geschäft stillstand [4]. Basel dagegen nahm die Kirchenvisitationen etwa alle 20 Jahre mit großer Gründlichkeit vor, in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts 1763—65 und dann wieder 1784—86, indem ein Deputat, der Antistes und ein Hauptpfarrer der Stadt an einzelnen Sonn- oder Werktagen eine Gemeinde der Landschaft nach der andern der Reihe nach examinierten; am Schluß der Visitation wurden die Zensuren über den Pfarrer, den Schulmeister und die Unterbeamten aufgesetzt, diesen verlesen und hernach dem Konvent in Basel Bericht erstattet [5]. Es war jedesmal ein bedeutender Augenblick, wenn die hochwürdigen Herren Visitatoren in einer Gemeinde erschienen und, wie es im Bernbiet der Fall war, die Gemeinde in die Kirche beriefen, um beide Teile, den Pfarrer über die Gemeinde und die Gemeinde über den Pfarrer, zu vernehmen. An der offenen Aussprache beider Teile übereinander war alles gelegen; hier hatte die Gemeinde Gelegenheit, durch den Mund ihrer Vorgesetzten Beschwerden aller Art über den Pfarrer vorzubringen, und umgekehrt kam an den Tag, was am Schulmeister, an den Bannbrüdern oder Stillständen, am Vogt auszusetzen war. Aber das Schablonenhafte der ganzen Einrichtung, zumal die jährlich zweimalige Vornahme des ganzen Verhörs, drückte auch dieses Institut oft genug zu einer leeren Formalität herab; man wetteiferte miteinander im Bezeugen der gegenseitigen Zufriedenheit und des Lobes. Nur so viel steht fest, daß

1) KAVZ, je 2 Bd. für jedes Jahr im StArZ, der wichtigste Extrakt daraus jeweilen in AEcclTig.

2) Bern. Prädik. Ordn. v. 1748, für Waadt die Ordonnanzen von 1758 und 1773; vgl. die Kapitelsakten in StArBe.

3) Text der Ordonnanzen von 1576 bei *Heyer EG* p. 283 ff.; Details aus dem 17. Jahrh. gibt Gaberel a. a. O. Bd. III. 97.

4) Schulherrenprotokolle StArSch; Harder und Im Thurn, Chronik der Stadt Schaffhausen.

5) AKVBas 1784—86 handschriftl. im Frey-Grynäum.

es der alten Zeit wenigstens nicht an Gelegenheit fehlte, schreiende Mißstände in einer Gemeinde zur Kenntnis der kirchlichen und weltlichen Vorsteher zu bringen.

Nehmen wir als Beispiel für die Kontrolle, welche sich die Pfarrer im alten Regime gefallen lassen mußten, die Fragen der letzten Basler Kirchenvisitation im 18. Jahrhundert, die mit den Zürcherfragen[1] an Gründlichkeit wetteiferten und sie stellenweise noch übertrafen. Zuerst wird der Pfarrer ausgefragt, ob er seine Predigten an Sonn- und Wochentagen fleißig halte und keine Wochenpredigt versäume, ob er seinen Vortrag auch zur Erbauung und nach dem Begriff der Zuhörer einrichte[2]; ob die Kinderlehren fleißig gehalten werden, was der Pfarrer darin behandle, und ob er auch den Baslerkatechismus unverändert zugrunde lege, ob er auch die Vorkinderlehren halte und die Samstaggebetstunden, und was er darin der Gemeinde vorlese, ferner ob die Gemeinde fleißig zur Kirche komme und der Pfarrer auch den Segen vorschriftsgemäß nach IV. Mose 6 spreche. Ob er die Kranken fleißig besuche und wie er mit ihnen handle, ob er die Hausbesuche regelmäßig vornehme und bei allen Familien nach ihren religiösen Uebungen und Büchern Umschau halte. Ob er die Schulen öfters besuche und den Schulmeister und die Kinder zu ihrer Pflicht ermahne, ob er die Unterweisung der Jugend zum hl. Abendmahl selbst verrichte, in wie viel Zeit, wie es bei der Admission zugehe und ob keine zugelassen werden, die nicht lesen können. Ob er die Kirchenzucht beobachte und auf welche Weise, und ob man keine in öffentlichen Aergernissen Lebende zum Abendmahl zulasse. Ob er die Kirchenordnung wie die Basler Konfession und alle obrigkeitlichen Mandate jährlich zur bestimmten Zeit verlese und auch in allen Stücken über sie halte, ob er Wiedertäufer und Separatisten in seiner Gemeinde habe, wie er überhaupt den Zustand seiner Gemeinde in Ansehung des Christentums finde[3], und was für Laster und Mißbräuche vornehmlich vorgehen. Nachdem dann die Beamten, Bannbrüder und Schulmeister gefragt worden, ob sie zum Bericht des Pfarrers etwas beizufügen hätten, werden in dessen Gegenwart weitere Generalfragen gestellt: Ob den Verordnungen gegen die Trunkenheit geflissentlich nachgelebt werde, ob es keine übeln Haushalter in der Gemeinde gebe, ob die Jugend auch zur Arbeit angehalten werde, wie für die Armen gesorgt werde[4]. Den Schluß bildete ein Schulexamen mit den Kindern und die Prüfung der Tauf- und Totenregister[5]. Gibt es eine hellere Illustration der fürsorglichen Gewissenhaftigkeit der alten Regierungen als diese Visitationsfragen? Was den späteren als unerträgliche Tyrannei und Despotismus erschien, war ursprünglich sicher aus einem tiefen Gefühl der Verantwortung vor

1) Liste der Zürch. Visitationsfragen bei Wirz Hist D II. 409.

2) Zürich: Was wird in den Sonntagspredigten, den Wochen-, den Samstagspredigten erklärt? Wie weit ist man darin gekommen? Nach welchem Evangelium wird die Leidensgeschichte erklärt? Was für Hilfsmittel benutzt man bei Verfertigung der Predigten? Werden die Predigten geschrieben? auswendig vorgetragen?

3) Zürich: Was hat er für Merkmale und Beispiele sich mehrender Religion, der Liebe des Wortes und der Verehrung Gottes? Aus welchen Merkmalen, Ereignissen oder Beispielen läßt sich auf Zu- oder Abnahme der Gottseligkeit schließen?

4) Zürich hat einen ganzen Katalog von Fragen über die Armenversorgung.

5) Zürich kennt noch die interessante Frage an den Pfarrer, welchen Privatstudien er seine freie Zeit widme.

Gott für das wahre Wohl, nicht nur die äußere Wohlfahrt, der Untertanen entsprungen [1]. Freilich wie viel Kleinliches, Pedantisches lief dabei mit! wie wenig vermochte man Haupt- und Nebensachen zu unterscheiden, vollends welche Ueberschätzung der äußeren Gottesdienstlichkeit bei diesem Zwangs- und Kommandosystem! Es war gut gemeint, aber höchst ungeschickt, höchst unmenschlich und zum Schaden der Religion angefaßt; jedoch das Recht zur Kritik hat im Grunde nur, wer das Tiefe und Große der alten Zeit in besserer Weise weiterzuführen sich rühmen kann.

---

2. Hauptabschnitt.

Der alt-reformierte Geist.

Im Bisherigen ist uns der staatskirchliche Geist des alten reformierten Christentums in seinen charakteristischen Aeußerungen entgegengetreten. Es ist der Geist eines Systems, für das Religiöses und Bürgerliches, Kirche und Staat aufs engste zusammengehören, ja beinahe sich decken und deshalb die Religion als Bürgerpflicht und Bedingung aller Bürgerrechte erscheint, folglich vom Staat mit allen Mitteln gefordert, begünstigt, ja erzwungen wird. Von der Kindertaufe an bis zum kirchlichen Begräbnis erstreckt sich ein System kirchlicher Handlungen und Einwirkungen, denen kein Staatsangehöriger sich entziehen darf und die in keine Willkür des Individuums gestellt sind. Die Religion ist nicht Privatsache, sondern Staats- und Bürgersache. Dadurch ist der formelle Charakter des altreformierten Christentums bestimmt. Aber über seinen Inhalt ist damit noch nichts ausgesagt.

Wir müssen suchen, uns über den religiösen Geist dieses Christentums klar zu werden. Da erhebt sich vor allem die Frage, ob mit dem Wort Orthodoxie und Orthodoxismus das Wesentliche getroffen ist oder nicht. Im engeren Sinn haben diese Bezeichnungen ihr volles Recht für die Periode der Konsensusformel, also für das Ende des 17. und den Anfang des 18. Jahrhunderts. Während dieser Periode hat der Bekenntniszwang bei uns in der Schweiz seinen Höhepunkt erreicht, ist das Vergessen jedes Unterschiedes von Hauptsachen und Nebensachen am größten gewesen, triumphierte auf allen Universitäten und Schulen der Geist der gelehrten künstlichen Systeme, der schon während der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts langsam aufgekommen war [2]. Die kirchlichen Synoden in Zürich z. B. dienten während dieses Zeitraums vor allem der peinlichen Ueber-

---

1) Vgl. den Eingang des Basler Visitationsberichts: „Demnach Bürgermeister und Rat der Stadt Basel, welche als eine väterliche Obrigkeit nebst dem zeitlichen Wohlergehen ihrer Angehörigen allermeist auch ihre geistliche Wohlfahrt zu befördern trachtet, beherziget, daß zur Pflanzung christlicher Ehrbarkeit und zur Abstellung der etwan eingeschlichenen Mißbräuchen in den Kirchen der Landschaft eine Visitation das gedeiliche Mittel sein würde." —

2) Vgl. BlöschSchwRefK I. 485—500, II. 77—98; letzter Klassiker dieser streitbaren Orthodoxie war der Zürcher Joh. Hnr. Heidegger, gest. 1698, mit seinem Corpus theologiæ christianæ in 2 Folianten.

wachung der Rechtgläubigkeit sämtlicher Pfarrer; es herrschte unter den Trägern des geistlichen Amts ein allgemeines Verketzern und Verdammen; Widerspruch und freie Meinungsäußerung wurden auf rohe Weise niedergerungen. Wir können heute nur mit Scham dieser schmachvollen Periode unseres Kirchentums gedenken, schmachvoll bis zu dem Grad, daß fremde reformierte Potentaten, der Erzbischof von Canterbury, der König von Preußen, unsere evangelischen Stände zur Besinnung bringen mußten. Immerhin ist nicht zu vergessen, daß dem Orthodoxismus die Reaktion eines gesunderen maßvolleren Geistes auf dem Fuß folgte; die Werenfels, Osterwald, der jüngere Turrettini traten mit ihren Protesten, Warnungen und Reformversuchen noch während der Herrschaft der Formula consensus auf. Auf keine Weise darf man die Konsensusformel und ihre Theologie mit dem alt-reformierten Christentum überhaupt identifizieren.

Zweitens trifft die Bezeichnung Orthodoxie und Orthodoxismus einen allgemein beklagenswerten Punkt des ganzen älteren Zeitraums, die Verwechslung von Religion und Theologie, den gesteigerten Intellektualismus und Dogmatismus im ganzen theologischen Betrieb der Professoren und Pfarrer. Wenn feine und vernünftige Theologen noch in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts Religion und Theologie wie populäre Erkenntnis und Wissenschaft miteinander vergleichen[2] oder die Religion geradezu definieren als die Wissenschaft von Gott[3], so darf für die ältere Zeit beinahe die Gleichsetzung beider Größen behauptet werden. Zur wahren Religion gehört in erster Linie Erkenntnis aller der Wahrheiten, welche sie ausmachen, also Theologie, Dogmatik und im Gegensatz zu den verschiedenen falschen Erkenntnisweisen Polemik oder Kontroverstheologie. Der Glaube selbst gilt als ein Wissen der Wahrheiten, welche nicht durch die Vernunft, sondern durch die Offenbarung in der Bibel uns gewiß werden, und dies Wissen läßt sich in scharfen Definitionen und Glaubenssätzen formulieren, von denen kein Begriff abgebrochen oder falsch verstanden werden darf. Das zeigt sich ja schon darin, daß die Glaubensbekenntnisse und größtenteils auch die Katechismen kleine dogmatische Systeme sind, die man erklärt, annimmt, auswendig lernt wie Systeme von Erkenntnissen aus irgendeinem anderen Wissensgebiet. Dieser Intellektualismus ist der alten Religion wesentlich. Wohl wird von ihr der Heilsglaube im wahren Sinn stets als Vertrauen zum gnädigen Gott aufgefaßt, aber dies Vertrauen muß einen festen objektiven Grund haben, es muß Vertrauen zur Wahrheit sein. Die Heilsgewißheit ruht auf der Wahrheitsgewißheit. Religion ist nicht ein Meinen, ein Fühlen, ein Ahnen, ein Erleben, wie wir heute sagen, sondern Erkennen der Wahrheit, und weil sie dies ist, darum geht die Religion von selbst in Theologie über und kann von ihr ganz streng gar nicht getrennt werden.

Das gilt für das ganze altreformierte Christentum, das wir darum als das dogmatische und orthodoxe bezeichnen. Es stellt sich dar als ein System von Dogmen, beginnend mit dem Schriftdogma und ausmündend in die Dogmen

1) Z. B. Alex. Cés. Chavannes, *Conseils sur les études nécessaires à ceux qui aspirent au saint ministère* 1771, Secrétan, *La théologie chrétienne* 1774 I.

2) Osterwalds *Catichisme, abrégé et retouché pour l'usage des Ecoles de charité de Lausanne* 1750, der Genfer Katechismus von 1778.

von den letzten Dingen, das mit einem großen Apparat von Philosophie, meist formaler Philosophie, ausgebaut war zu einer gelehrten Wissenschaft im Vollsinn, zu jenen Systemata, wie sie in dickem und dünnem Format so zahlreich im Lauf des 17. Jahrhunderts erschienen sind. Gleichwohl wäre es gründlich verkehrt, wenn jemand nach diesen Systemen den religiösen Geist des reformierten Christentums beurteilen wollte. Das reformierte Christentum, wie es gelebt hat unter Pfarrern und Laien, und die Theologie dieses Systems decken sich keineswegs. Wer jenes kennen lernen will, muß sich an die Katechismen, die Lieder, die Gebete, die Erbauungsbücher des 17. und anfangenden 18. Jahrhunderts halten. In diesen lebt das alte orthodoxe Christentum, gerade wie das der Lutheraner in den Liedern Johann Heermanns und Paul Gerhardts. Und dies gelebte Christentum, so hoch es die rechte Lehre schätzt, und so gewiß es sie voraussetzt, fällt keineswegs zusammen mit der Orthodoxie, ja ist im Kern etwas ganz anderes, viel Einfacheres, viel Wärmeres, viel Tieferes, es ist letztlich nichts anderes als der Glaube unserer Reformatoren.

Es ist vor allem ein Bibelchristentum, viel mehr als ein Dogmenchristentum. Die Bibel war das wichtigste und verbreitetste Erbauungsbuch, das in keinem Haus zu fehlen pflegte, und das von allen, die lesen konnten, gelesen wurde. Wie man noch heute an vielen Orten auf unserer Landschaft unter „Beten" das Bibellesen versteht, so kannte auch die alte Zeit die Hausandacht in der Form der regelmäßigen Bibellektüre. Der Oberstzunftmeister Christof Burckhardt in Basel las in den Jahren 1687 bis zu seinem Tode 1705 die ganze Bibel 18 mal durch, also jedes Jahr einmal [1]. Man las die Bibel ja nicht nur als Erbauungsbuch, man las sie als Buch alles Wissens und aller Weisheit und lebte von ihr, wie vom täglichen Brot. Man las sie freilich nicht als ein menschliches Buch, sondern als Wort Gottes im ganz strengen Sinn. In diesem Autoritäts- und Offenbarungsglauben begegnet uns ein Hauptmerkmal der alten Zeit. Man traute der eigenen Vernunft in den höchsten Dingen wenig zu, hielt sie für verfinstert. Wohl kannte auch diese Zeit eine natürliche und vernünftige Gotteserkenntnis; sie hatte auch ihren Begriffsgott mit allen höchsten Attributen und ihren Gott der Naturerfahrung und des Gewissens, die wundervoll zweckmäßige Ordnung, die das Ganze umfaßt, und das Gesetz in der eigenen Seele mit seinen Warnungen und Geboten. Aber diese menschlichen Ansätze zur Erkenntnis Gottes empfand sie als ganz ungenügend, verglichen mit dem Bibelgott, der so ganz anders reden kann und den Menschen Wunder und Geheimnisse verkündet, die allen gesunden Menschenverstand übersteigen. Vor allem, der Gott der Bibel war lebendig und persönlich, nicht ein Begriff und Postulat; er hatte seine große Geschichte mit den Menschen, er erschien und offenbarte sich, er griff ein, er fuhr strafend und segnend ins Weltgeschehen, er war der Erlöser aus der Welt, der die Seinen zuletzt ins Paradies versetzen will. Der Bibelgott ist den Menschen immer viel näher als der Gedankengott, den sie glauben in ihrer Vernunft zu tragen; wo man ihn hat, da kehrt ein viel größerer Ernst und kehrt eine viel größere Freudigkeit ein. Mit der Bibel hat das alte Christentum eben den Gott der Bibel, der ja aus

1) P. Burckhardt, Der Oberstzunftmeister Christof Burckhardt, Basler Ztschr. f. Geschichte und Altertum 1909.

keinem anderen Buch und überhaupt aus keinem andern Zeugnis so gewaltig redet.

Aber die Bibel mußte nach einer bestimmten Richtung gelesen werden, um praktisch und einheitlich aufgefaßt zu werden. Hiefür eben sorgten die Bekenntnisschriften, die Katechismen, die Erbauungsbücher, die Lieder und Gebete. Sie verlangten — und wußten es durchzusetzen — daß die Bibel vom ersten bis zum letzten Kapitel nach dem reformatorischen Verständnis gelesen werden sollte. Also, um nur den einen Gegensatz herauszugreifen: nicht apokalyptisch, nicht in erster Linie unter dem Gesichtspunkt des kommenden Gottesreiches. Die Offenbarung des Johannes stand wohl in höchstem Ansehen und wurde besonders in Kriegs- und Unglückszeiten von jedermann, der lesen konnte, erforscht und befragt. Aber die Grundgedanken des religiösen Lebens wurden von der Reformation her immer dem Paulus und seinem Römerbrief entnommen. Und diese Grundgedanken des Paulus waren in weiten Schichten der reformierten Kirchen Erlebnis und persönlicher Besitz.

Ich versuche in Kürze einen Eindruck des Mächtigen dieses alten Glaubens zu geben, indem ich zugleich die schwachen Stellen desselben, gegen die sich der Angriff der nächsten Zeit richten mußte, andeute. Voran steht keine Apologetik und keine allgemeine Lehre von Gottes Dasein und Eigenschaften. Jedermann kennt ja die berühmte Eingangsfrage des Heidelberger Katechismus: „Was ist dein einiger Trost im Leben und im Sterben?", die auch im Zürcher und im Gabrielschen Bündner Katechismus mit Variationen wiederkehrt. An späterer Stelle begegnet wohl auch eine Art Lehre von Gott, nämlich bei Erklärung des ersten Artikels des „Glaubens", aber auch sie wenig ausgeführt und wenig philosophisch begründet[1]. Warum diese Kürze, dieser Einfall mit der Tür ins Haus? Weil man noch in einer allgemeinen Christlichkeit lebte, Gottesleugner fast nur aus den Büchern kannte, den Gottesglauben für ein Element des menschlichen Denkens hielt. Aehnlich wurde es mit der Bibel gehalten: man bewies ihren Offenbarungscharakter nicht lange, man setzte voraus, daß die Bibel Gottes Wort ist und daß wir alle Wahrheit aus ihr zu schöpfen haben. An die Bibel glaubten ja die allerverschiedensten Religionsparteien ohne Ausnahme, selbst die Juden wenigstens ans Alte Testament. Das Genauere mochten die Theologen ausmachen, die christlichen Laien waren alle im Bibelglauben geboren. Und hatte man die Bibel, so hatte man ja auch Gott ohne alle weitere Begründung. Es ist aber klar, daß ein solches Verfahren auch nur für diese Zeit allgemeiner und ungebrochener Christlichkeit möglich war. Im 18. Jahrhundert veränderte sich die geistige Lage vollständig; da fing man an, zu allererst ein sicheres, wohl begründetes Fundament zu fordern; da brauchte man auch für den Unterricht Prolegomena über Gott, Religion und Bibel. Aber wie glücklich war doch diese alte Zeit! Wie dürftig, wie trocken, wie unbefriedigend in jeder Weise muten uns die späteren Ergänzungen an! Wenn man einmal so weit gelangt ist, daß man seinen Gott erst beweisen muß, wo hört dann das Anfangen auf?

1) Der Zürcher Katechismus mit seinen paar Eingangssätzen über Gott, Trinität und Bibel widerspricht nur scheinbar dem im Text Gesagten.

Statt einer Gotteslehre setzt das altreformierte Christentum sogleich mit unserer religiösen und sittlichen Verpflichtung ein. Das war ja der Ausgangspunkt der Reformatoren: nicht, wie man es etwa karikiert, die Sünden- oder gar die Erbsündenlehre, sondern die tiefe Erkenntnis unserer Bestimmung und unserer Pflicht. Freilich schreibt der Heidelberger sogleich die allgemeine Ueberschrift: „Von des Menschen Elend", aber, um es zu enthüllen, fragt er nach der Forderung des göttlichen Gesetzes an uns und beantwortet sie echt evangelisch mit den zwei Liebesgeboten, während die meisten andern Katechismen sie aus dem Dekalog, natürlich dem christlich interpretierten, entwickeln. Wir stoßen hier auf die wichtige sittliche Voraussetzung des reformatorischen Glaubens. Es ist ganz deutlich kein Glaube von Kindern, sondern ein Glaube von Männern, die mitten im Leben stehen, ihre große Bestimmung erkannt, mit ihrer Pflicht gerungen haben und dabei unterlegen sind. Man kann ihn überhaupt nur verstehen, wenn man die Verpflichtung so hoch und ernst genommen und mit ihr so persönlich gerungen hat wie das Geschlecht der Reformation. An dieser Verpflichtung treten drei Punkte gewaltig hervor. Einmal der schlichte Pflichtgehorsam, der verlangt wird. Gott hat es uns geboten und wir sollen ihm gehorchen, das ist die einzige Begründung. Gewiß, das klingt hart autoritativ, heteronom der Form nach, aber in dieser heteronomen, autoritativen Schale ist der Pflichtgedanke gewachsen, den Kant auch in der Philosophie zu seiner Würde erhoben hat. Es wird nicht gefragt: warum? und wozu? es fehlt alles Psychologische, jede Empfehlung der Forderung mit ihrem Nutzen und ihren Annehmlichkeiten. Es wird einfach für den erkannten strengen Willen Gottes Gehorsam verlangt. Das konnte ja nicht so bleiben; das schrie völlig nach Ergänzung und Begründung, sobald das Jahrhundert der Reflexion begann; das drängte mit Notwendigkeit vom Heteronomen zum Autonomen hin; aber man achte wohl: der Schein der Heteronomie ist eben doch nur Schein, sobald man auf den Inhalt achtet. Denn, das ist das Zweite, es sind die elementaren Forderungen des Gewissens, wenn man etwa vom Sabbathgebot absieht, es sind in der zweiten Tafel des Dekalogs die Grundforderungen für den Verkehr von Mensch mit Mensch im täglichen Leben, es ist die elementare Gemeinschaftsethik, die doch der tiefsten Verinnerlichung zur Gesinnungsethik fähig ist. Das ist das Wunderbare. Es lag ja zum guten Teil an der Interpretation, die Jesus und die Reformatoren dem Dekalog nachträglich gegeben haben; aber daß diese Interpretation möglich war, das lag wieder am alten Dekalog. Wir sind da überall auf das Nächste, auf das Alltagsleben eingestellt; nichts Außerordentliches im mönchischen Sinn, vielmehr Pietät und bürgerlicher Gehorsam, Respekt vor Person, Ehre und Eigentum des Bruders, ins Positive gewendet Bruderliebe, Dienst, Hingabe. Es ist, das muß hinzugefügt werden, ein dürftiges menschliches Ideal, es fehlt alles Feinere, fehlen alle Gemütswerte, alles Verständnis des Persönlichkeitsideals, auch alle Kulturethik, alle Hingabe an Kunst und Wissenschaft. Hier wird eine fortschreitende Ethik Unermeßliches vermissen und ergänzen müssen und wird fast verächtlich zurückblicken auf die primitive Ethik des Dekalogs. Dennoch, sie gibt das Elementare, das, wovon man schließlich miteinander lebt, und ihre Forderungen sind einer unendlichen Vertiefung und Steigerung fähig. Sie ist und bleibt die Basis, auf der alles

Höhere sich erhebt. Endlich an dritter Stelle die Ueberordnung der religiösen Verpflichtung über alles andere, Gottesliebe als oberstes Gebot, die erste Tafel des Dekalogs mit den Pflichten der wahren Gottesverehrung vor der zweiten Tafel mit den Pflichten der menschlichen Gemeinschaft. Darin offenbart sich der religiöse Charakter und damit die absolute Höhenlage dieser evangelischen Sittlichkeit. Eine Ethik, die mit Gott rechnet, ihn in die Mitte stellt, Gehorsam, Liebe zu ihm allem anderen überordnet, ist doch erst völlig aus dem Relativen ins Absolute versetzt. Es handelt sich um keine Nützlichkeiten und Opportunitäten, sondern um das Stehen unter Gott, um den Gottesdienst, der das ganze Leben umfaßt. Und von hier aus wird die Forderung einfach, einheitlich, aber auch unermeßlich: Gottesliebe und Bruderliebe als Summe unserer Religion. Uns stört hier wieder das Kultische, das vom Dekalog und seinem Sabbathsgebot einströmt; wir sehen ungern die Kirchlichkeit und Gottesdienstlichkeit so nahe beim Zentralen, aber wer von dieser religiösen Ethik auch nur einen Augenblick ins Gebiet des Naturrechts herabsteigt, muß den ganzen Unterschied der Höhenlage empfinden. Für einen Menschen, der Gott ernst nimmt, ist und bleibt es das Zentrale, das einzig Wichtige, wie er vor diesem Gott steht und ihm gegenüber seine Aufgabe erfüllt. Gott lieben von ganzem Herzen, aus allen Kräften, mit ganzem Gemüt, das ist die Bestimmung unseres Lebens. Gibt es eine fortgeschrittenere Ethik?

Aus diesem Gesetz folgert der reformatorische Glaube wie sein Ahnherr Paulus die Erkenntnis unserer Sünden. Alle Katechismen stellen das Gesetz ja nur unter diesem Gesichtspunkt voran und benützen es zur Erweckung des Schuldgefühls. „Kann der Mensch diese Gebote alle vollkommen halten?" fragt der Zürcher Katechismus und antwortet:

„Nein, denn er ist geneigt von Natur, Gott und seinem Gesetz zu widerstreben und seinen Nächsten zu hassen."

Sehen wir einen Augenblick davon ab, daß kleinen oder halberwachsenen Kindern diese Antwort zugemutet wird; das ist entsetzlich, — und ist vielleicht am ganzen alten System der wundeste Punkt. Aber der reformatorische Glaube ist von Haus aus nicht Kinderglaube, sondern Männerglaube. Ein ganz wahrer, ehrlicher, tapferer Mann hat das Lied: „Aus tiefer Not schrei ich zu dir" gedichtet, und aufrechte, heldenhafte Männer in der deutschen Schweiz und in Genf haben es ihm nachempfunden. Das müssen wir uns immer wieder vorhalten. Es waren nicht unnatürliche und übertreibende Pessimisten, sondern schlichte gerade Männer, die diese Entdeckung neu machten und als ein Gesetz der Erfahrung aussprachen, Menschen mit fröhlichem Herzen und tapferem goldenem Mut. Dies schlichte Erfahrungselement tritt uns vielleicht in der „offenen Schuld" der alten Gebete am wahrsten entgegen. Ihre einfachste Form lautet im alten Zürcher Gebet:

„Ich armer sündiger Mensch bekenn mich vor Dir, minem herren Gott und schöpfer, daß ich leyder vil gesündet hab, mit sinnen, gedancken, worten und werken, wie Du, eewiger Gott, wol weißest, die sind mir leyd und begärn gnad" [1].

1) Wolfensberger, Zürcher Kirchengebete p. 65.

Aehnlich in der ganzen Ostschweiz und in Bern, während von Genf aus die Form des berühmten calvinischen Sündenbekenntnisses einzog, die heute noch in unseren welschen Kirchengebeten nachklingt:

„*Seigneur Dieu, Père éternel et tout puissant, nous confessons et recongnoissons sans feinctise devant ta saincte Maieste, que nous sommes paovres pécheurs, concenz et néz en iniquité et corruption, enclins à mal faire, inutiles à tout bien et que de nostre vice nous transgressons sans fin et sans cesse tes sainctz commandemens. Enquoy faysant, nous acquérons par ton juste jugement ruine et perdition sur nous. Toutesfois, Seigneur, nous avons desplaisir en nous mesmes de t'avoir offencé et condemnons nous et noz vices avec vraye repentance, désirant que ta grâce subvienne à nostre calamité. Vueille donc avoir pitié de nous, Dieu et Père trèsbéning et plain de misericorde, au Nom de ton Fils Jésus Christ, nostre Seigneur*“ [1].

Man kann ja darüber streiten, ob die beständige Wiederholung einer solchen „offenen Schuld“ Sonntag für Sonntag geeignet sei, ein echtes erlebtes Schuldgefühl lebendig zu erhalten, aber ihrer sich zu schämen wird kein Mann, der im Lebenskampf steht, nötig haben; es wird eine Grundstimmung bleiben, die jedem von der hohen sittlichen Verpflichtung gehobenen und gedemütigten Menschen natürlich sein wird.

Freilich kommt hier auf Schlichtheit und Wahrheit alles an. Die Zürcher Form dürfte den Vorzug vor der welschen Form verdienen, und die welsche Urform wieder einen großen Vorzug vor der Basler Verdeutschung Mitte des 17. Jahrhunderts, die bekennt:

„Daß wir arme elende Sünder sind, empfangen und geboren in aller Bosheit und Verderbnis, untüchtig zu einigem Guten, geneigt zu allem Bösen und daß wir durch solche unsere Verderbnis deine heiligen Gebote täglich übertreten und dadurch nach deinem gerechten Urteil auf uns laden Ungnade, Zorn und ewige Verdammnis“ [2].

Hier ist jeder Zusatz vom Uebel und dient zur Abschwächung der Wahrhaftigkeit. Hier aber gerade haben die Katechismen nach dem Vorbild des Heidelberger schwer gesündigt:

„Ich bin von Natur geneigt, Gott und meinen Nächsten zu hassen“; „sind wir aber dermaßen verderbt, daß wir ganz und gar untüchtig sind zu einigem Guten und geneigt zu allem Bösen? Ja, es sei denn, daß wir durch den Geist Gottes wiedergeboren werden“.

Das und ähnliche harte Worte gehen in ihrer verallgemeinernden Schärfe über das hinaus, was ein ehrlicher, gerader Mensch von sich sagen wird. Man wird zum mindesten entgegenhalten dürfen: es ist bloß eine Seite der menschlichen Natur, neben welcher Sehnsucht nach Gott und Liebe zum Bruder keimhaft in uns allen wurzeln. Wie wäre irgendeine Erziehung denkbar, wenn dieser Sündenpessimismus die ganze Wahrheit enthalten sollte? Ich glaube, daß diese Karikatur des erfahrungsmäßigen Schuldgefühls vor allem seine fast selbstverständliche Beseitigung im 18. Jahrhundert veranlassen mußte. —

Die andere Schwäche dieses Systems liegt in der künstlichen Verbindung der persönlichen Erfahrung mit dem Gedanken vom

1) C. Ref. Opera Calvini VI. 173.

2) Ein Teil dieser Basler Zusätze hat sich in der Basler Liturgie bis in die Ausgabe von 1890 erhalten.

Sündenfall Adams und der Erbsünde, sowie mit dem Kreuzestod Christi. Sobald meine Sünde erklärt und abgeleitet wird aus dem Fall des Stammvaters und dadurch sozusagen zweites Naturgesetz geworden ist, sobald die Sündhaftigkeit der Menschheit historisch deduziert wird aus dem Mythus der Genesis, statt daß das Gefühl für sie aus der sittlichen Verpflichtung in jedem Einzelnen persönlich geweckt wird, verschwindet die Erfahrungswurzel und wird eine graue Theorie daraus, die ich auf Treu und Glauben annehmen muß. Und ähnlich, wenn ich mir immer am Kreuzestod Christi klar machen muß, daß die Größe meiner Sünde allein die Notwendigkeit dieses stellvertretenden Strafleidens verursachte, und folglich Christi Tod sinnlos wäre, wenn ich nicht ein so großer Sünder wäre, wird der ursprüngliche einfache Erfahrungszusammenhang durch eine dogmatische Theorie verdunkelt. Ursprünglich waren die Erbsündenlehre und die Satisfaktionslehre Hilfstheorien zur theoretischen Veranschaulichung und Bekräftigung des erlebten Sündengedankens; dieser selbst war immer das Primäre und auf ihm beruhte die Echtheit dieses Glaubens. Man wußte sich schuldig, weil man das verpflichtende Gesetz in sich trug, aus keinem andern Grund. Im orthodoxen System aber, wie es bereits in die Katechismuslehre eindringt, sind Primäres und Sekundäres, Erfahrung und Hilfstheorie oft geradezu vertauscht und wird das Schuldgefühl, statt aus der sittlichen Forderung geweckt zu werden, historisch und dogmatisch begründet. Wer es aber auf diese Weise den Menschen andemonstriert, der arbeitet an seiner Zerstörung. Es ist darum gar nicht wunderbar, daß die Periode des orthodoxen Pessimismus abgelöst wurde von einer Zeit des kindlichen Optimismus, der an die angeborene Güte jedes Menschen glaubte. Und nun denke man alles das Kindern vordemonstriert! Muß man sich nicht stets von neuem wundern, daß sich dieses orthodoxe Schuldgefühl überhaupt so lange zu behaupten vermochte, daß die Emanzipation der Jungen nicht ein Jahrhundert früher einsetzte?

Aus dem Gefühl seines Sündenelendes erhebt sich das reformierte Christentum mannhaft in seinem Glauben an die Gnade und Vergebung der Sünden. Stellen wir die Hauptsache voran: diese als orthodox verrufene Zeit weiß, was Glauben heißt im Sinn der Reformatoren. Die Zeugnisse dafür sind von allen Seiten überwältigend. „Was ist Glaube?" fragt der Heidelberger und antwortet:

„Es ist nicht allein eine gewisse Erkenntnis, dadurch ich alles für wahr halte, was Gott in seinem Wort hat geoffenbart, sondern auch ein herzliches Vertrauen, welches der heilige Geist durch das Evangelium in mir wirkte, daß nicht allein anderen, sondern auch mir Vergebung der Sünden, ewige Gerechtigkeit und Seligkeit von Gott geschenkt sei aus lauter Gnade allein um des Verdienstes Christi willen."

Aehnlich das Basler Nachtmahlbüchlein:

„Der Glaube ist eine solche Gabe Gottes, da der Mensch Gottes gnadenreiche Verheißungen nicht allein erkennt und für wahrhaft annimmt, sondern auch für seine Person sich gänzlich darauf verlasset und vertröstet."

Ungefähr so auch der Zürcher und der Gabrielsche Katechismus. Ganz hervorragend schön und klar sagt uns Felix Wyß, Pfarrer am Fraumünster zu Zürich, in seinem „Bättbüchlein", was wahrer Glauben ist, um den wir beten sollen:

Um den Glauben der Wunderwerke bitte ich dich nit, weil bei so vollem und hellem Schein des Evangeliums keiner Wunderwerke mehr von nöten. Der historisch Glaub, da man nur einfaltig glaubt, wahr sein, was Gottes Wort ausweist und vermag, ist zu meinem Heil auch nit gnugsam. Der Zeitglaub, da man gläubig ist nur bei guten Tagen, aber zur Zeit der Trübsal welk wird, ist dir, o Herr, auch nit gefällig. Um den wahren selig machenden Glauben, der da ist ein herzlich und kindlich Vertrauen auf die Gnad und Barmherzigkeit Gottes in Christo Jesu, daß ich um desselben allervollkommensten Gnugtuung willen Verzeihung aller meiner Sünden, Gerechtigkeit vor Gott und ewigs Leben erlangen werde, um den allein bitte ich dich inniglich."

Und dann folgt ein wunderbar inniges und herzliches Gebet um die Kraft dieses Glaubens, u. a.:

„O Herr in allen meinen Anfechtungen laß den Glauben sein mein Sieg. In mir sei und bleibe Jesus Christus durch seinen Geist und ich in ihm durch den Glauben."

Und zuletzt:

„Geschieht es dann, daß mein Glaub unter dem Kreuz und Anfechtung durch langes Harren schwach will werden, ach Herr, so stärke und mehre mir den Glauben und indem ich glaube, komm zu Hilf meinem Unglauben. Den riechenden Tochten meines Glaubens lösche nit aus und das zerkleckte Rohr desselben zerbrich nit völliglich. Der Mon ist der Sonn am nächsten, wann er scheint am mindsten; also wann mein Glaub gleich wenig Scheins hat, so laß mich gleich wohl nahe sein der Sonn der Gerechtigkeit Jesu Christo, auf daß mein kalter Glaub durch ihn erwärmt und ich selig werde durch Christum Jesum."

Fürwahr, diese Zeit braucht nicht erst von uns zu lernen, was lebendiger Glaube ist im Unterschied von kalter Orthodoxie; sie hatte ihn, sie kannte seinen ganzen Wert und seine Kraft, sie wußte genau, worauf es ankommt, und so hoch sie den Inhalt und das Theoretische des Dogmas schätzte, das war ihr von der Reformation her das Einmaleins: Glauben heißt Vertrauen.

Freilich das Glauben als subjektive Funktion tuts nicht; es liegt seine ganze Kraft an seinem großen Inhalt. Diesen Inhalt macht sich das altreformierte Christentum immer am Apostolikum klar, dessen Artikel der Reihe nach kurz erklärt werden in sämtlichen Katechismen. Führt schon diese unlösliche Verbindung von Glauben und Glaubensbekenntnis zu einer nicht ungefährlichen Verschiebung des Glaubens ins Fürwahrhalten von Glaubenssätzen, so versetzt uns nun der Inhalt selbst ganz in die trockene dogmatische Art der alten Theologie hinein. Man weiß, wie völlig unverdaut die Reformation die alten objektiven Dogmen der Trinität und Christologie übernahm und welche seltsame Kluft immer bestanden hat zwischen der Herzlichkeit und Kindlichkeit des Heilsglaubens selbst und der Steifheit und Trockenheit des Inhalts vieler seiner Sätze. Was ein Christ an Jesus hat und wie Gott ihm in Jesus entgegentritt, das alles kommt in diesen uralten dogmatischen Aussagen auf die schlechteste und unbefriedigendste Weise zum Ausdruck. Das heißt, es hört sich ganz gut an im Lied, und wir sahen, wie das machtvolle lutherische Festlied, gerade das Weihnachtslied und Osterlied, wiederklingt in den Festgottesdiensten der reformierten Kirche. Dagegen in Prosa und vollends in einem Katechismus, der zum Auswendiglernen für Kinder bestimmt ist, tönt es grauenvoll. Der Heidelberger geht mit schlechtem Beispiel voran in Frage 14:

„Wie werden die Personen unterschieden?" „Der Vater ist von niemand, der Sohn ist vom Vater geboren, der hl. Geist gehet aus vom Vater und Sohn."

Nirgends wird auch nur ein Versuch gemacht, das Trinitätsdogma religiös zu beleben; es wird einfach vorgetragen als biblische Mythologie, die den Verstand übersteigt. Höchstens daß der Heidelberger dem Vater die Schöpfung, dem Sohn die Erlösung, dem Geist den Trost zuschreibt, ist einigermaßen versöhnend. Nächst der Trinität ist besonders die Zweinaturenlehre ein unverdauter Brocken der alten Tradition. Wahrer Gott und wahrer Mensch in einer Person, beides bewiesen mit Schriftstellen, das ist reine trockene Dogmatik. Dann wird das Werk Jesu unter dem öden Schema der drei Aemter vorgeführt und beim priesterlichen Amt die Satisfaktionslehre doziert als Grundlage der göttlichen Sündenvergebung. Zuletzt folgen die einzelnen heilsgeschichtlichen Fakta des Apostolikums. Es ist entsetzlich zu denken, daß Jesus dazu in die Welt gekommen sei, damit diese Formeln und dogmatischen Lehrsätze über ihn aufgestellt und auswendig gelernt werden müssen. Und das soll das Herz des evangelischen Glaubens, der Grund aller unserer persönlichen Zuversicht sein?

Dennoch, seien wir gerecht! Gerade die Erklärung des Apostolikums gab den Alten Anlaß, die Kraft und Seligkeit ihres Glaubens auszudrücken. Am natürlichsten lockte der erste Artikel dazu an; das Basler Nachtmahlbüchlein verstand besonders fein, aus jedem Glaubenssatz die praktische Anwendung zu gewinnen. So heißt es hier:

„Demnach bekenne ich, daß ich mich ihm befehle aus ganzem Herzen und begib mich in seinen Schirm wider die Uebel der Welt und daß ich wolle Fleiß ankehren, daß ich wandle mein Lebtag hie auf Erden vor ihm in aller Unschuld."

Beim zweiten Artikel überrascht uns die grandiose Auslegung des Descensus ad inferos:

„Daß mein getreuer und lieber Herr Christus um meiner Sünden willen nicht allein an seiner Seelen sei betrübt worden, laut seiner Klage: meine Seel ist bekümmert bis in den Tod, sondern auch, als wäre er von Gott verlassen, der Höllen Angst und Schmerzen erfahren habe, damit ich der gnädigen Gegenwärtigkeit Gottes wohl versichert und getröstet, vor der Höllen Not ewiglich bewahrt, die Freude des Reiches Gottes hie zeitlich empfinde und dort ewiglich genießen möge."

Dem Zürcher Katechismus dient sogar die Erklärung des Namens „Christus" als Ausgangspunkt des dreifachen Amtes zu einem prächtigen Exkurs. Er fügt die Frage hinzu: „Warum wirst auch du ein Christ genannt?" und antwortet:

„Darum, daß ich durch den Glauben ein Glied Christi bin und also seiner Salbung teilhaftig, daß ich ihn recht erkenne und bekenne, mich ihm zu lebendigem Dankopfer hinstelle und unter ihm wider die Sünde und den Satan streite, bis daß ich seines ewigen Reiches teilhaftig bin."

Oder man nehme die Antwort des Heidelberger auf die höchst dogmatische Frage: „Warum hat er müssen wahrer Gott sein?"

„Damit er durch seine göttliche Kraft alle unsere Feinde, Sünde, Tod, Teufel und Hölle überwinde und das ewige Leben bei seinem Vater verdienen könne."

Das ist Luthers Anschauung vom Heldenkampf des Gottessohns. Ueberall brechen durch die steifen dogmatischen Formulierungen die lebensvollen und kraftvollen religiösen Grundgedanken durch. Aehnlich wie bei den Katechismen geht es uns heute mit den alten Festgebeten. Liest man etwa die zürcherischen Festgebete, z. B. das Weihnachtsgebet von Antistes Breitinger, das bis zum Jahr 1769 in Zürich offiziell war, so erschrickt man zuerst über die dogmatische Ueberladung, und doch, es ist Leben, Empfindung, Wärme darin, sobald man es recht zu lesen versteht. Ich setze die Hauptstelle als Beispiel:

„Dein eingeborner ewiger Sohn, der von Ewigkeit mit dir und dem heiligen Geist in der Gestalt Gottes war, hat angenommen gar nicht die Engel, sondern den Samen Abrahams.

Die unsre, die unsre, nämlich die menschliche Natur hat er so gar nicht verschmähet, daß er sie mit ihm selbst vereinbaret in Ewigkeit.

Gott und Mensch ist er, zwo Naturen und eine Person, ungemengt, unverwandelt und unzertrennt und also unser Emanuel, mit uns Gott.

Ja, der in der Gestalt Gottes war, hat an sich genommen die Gestalt eines Knechts.

Er ist teilhaftig worden Fleisches und Blutes. Uns seinen Brüdern ist er gleich geworden in allem, ausgenommen die Sünd.

Daher er barmherzig und treu ist, mitleidig und stark zu glauben und zu helfen allen denen, die da versucht werden.

O große gottselige lobwürdige Geheimnuß: Gott ist geoffenbaret im Fleisch, er ist gerecht erkennt worden im Geist, er ist erschienen den Engeln, er ist gepredigt worden den Heiden, er ist geglaubet vor der Welt, er ist aufgenommen zur Herrlichkeit.

O allergütigster Gott und Vater, wir wissen und glauben festiglich, daß wir arme Adams- und Evakinder ohne dies so hoch geborne Kind ewiglich müßten verdammt sein . . ."

Das ist ein gebetetes Chalzedonense, so altgriechisch, nun — wie Luthers Weihnachtslieder auch, und doch, wenn ein Mann dahintersteht, der es ernst nimmt, wuchtig, erhebend und erwärmend. Wie reine Karikatur nehmen sich daneben manche Stellen des alten St. Galler Gebetes vom Anfang des 18. Jahrhunderts aus, in denen ein geistreich sein wollender Gebetsjargon sich breit macht. Da heißt es zu Weihnacht u. a.:

„Wirke du in uns einen lebendigen Glauben, der dir unsre Seelen zu einem sanften Ruhebett mache, laß die Liebe das Band und die Windeln sein, die uns mit dir verbinden."

Es folgt die Umdeutung der Geschenke der Weisen ins Geistliche:

„Myrrhen der Traurigkeit nach Gott, der Reue zur Seligkeit, Weihrauch des eifrigen Gebets, und Gold des in der Liebe tätigen Glaubens und wie du uns bei deiner Gnadentafel bist gewesen ein wahres Bethlehem und Brothaus . . . also laß unsre Seelen auch sein ein geistliches Bethlehem, darin wir mit Maria deiner neuen Geburt sorgfältig abwarten."

Noch geschmackloser aber wird Ps. 133 an Pfingsten verwertet:

„O du köstlicher Balsam, der du von dem Haupt des geistlichen Aarons, unsres einigen Hohenpriesters Jesu, häufig auf seine Glieder herabfließest, mache, daß auch wir heute und fortan von solcher Salbe triefen, damit wir einen lieblichen Geruch allerhand dem Herrn wohlgefälliger Tugenden von uns geben" usw.

Besser noch Dogmatik gebetet als diese geschmacklose Allegoristik!

Wir kehren vom Inhalt des Glaubens wieder zum Glauben selbst zurück. Das erste und höchste Gut, das der Glaube besitzt, ist auch für das reformierte Christentum

die Vergebung der Sünden aus Gottes Gnade. Darin faßt sich hauptsächlich der Ertrag des Werkes Christi zusammen; er ist ja unser Heiland, der uns Vergebung und Frieden gibt. Einzelne Katechismen, der Heidelberger und ihm folgend der Zürcher, drücken das mit den schweren theologischen Formeln der Rechtfertigungslehre aus. Die Sache selbst, ohne diese theologische Formulierung, findet sich überall. Der Erfolg der Reformation war an diesem Hauptpunkt vollständig. Jeder Verdienstgedanke ist vernichtet, Vergebung und Seligkeit ausschließlich aus der Hand der Gnade genommen. Unsere reformierten Väter hatten freilich keinen Paul Gerhardt, der aus der Fröhlichkeit eines christlichen Gewissens aller Schuld zum Trotz singen konnte, aber die schlichten Gebete um die Verzeihung der Sünden, die überall im Gottesdienst der „offenen Schuld" folgen, zeugen davon, daß die Sache genau gleich vorhanden war. Die Religion von Lohn und Leistung ist verschwunden, das Kindesverhältnis gefunden, ein Trost gewonnen, der durch keine von der Unvollkommenheit des eigenen Lebens herstammenden Schwankungen getrübt werden kann. Sagt man sich einen Augenblick, wie wenig selbstverständlich dies ist, wie von Grund aus das menschliche Herz dazu neigt, Gott als seinen Schuldherrn zu betrachten und was es empfängt, den eigenen Leistungen zuzuschreiben, so wird man immer wieder staunen über diesen vollständigen Sieg des reformatorischen Denkens.

Freilich ist nun den Altreformierten besonders klar bewußt gewesen, daß das Gesetz die Norm des Lebens bleibt, und daß diese Norm auch erfüllt sein will. Quietistische Konsequenzen der Gnadenlehre finden sich hier sozusagen nirgends; die sittliche Verpflichtung wird vom Gnadenerlebnis nicht aufgesogen wie vielfach im Luthertum, sondern sie behält ihre antreibende Kraft. Felix Wyß läßt in seinem „Bättbüchlein" dem „Gebet um die Gnad, recht zu glauben" sogleich ein „Gebet um Gnad, christlich zu leben" folgen. Es beginnt:

„O Herr allmächtiger Gott, himmlischer Vater, du hast uns gelehrt in deinem heiligen Wort, daß nit gnug zur Seligkeit sei, sagen: Herr, Herr, sondern daß man tun müsse den Willen des Vaters im Himmel und nach der Heiligung jagen, ohne welche niemand werde den Herrn sehen. Wir rufen dich an ... du wollest uns Gnad verleihen, nit allein an dich zu glauben, sondern auch den Glauben zu erscheinen mit einem christlichen Leben. Denn was ist der Glaub an Christum ohne das Leben Christi? Gieb uns Gnad, daß wir den Herrn Jesum nit nur erkennen für unsern Erlöser, der uns heil und selig mache, sondern auch für ein Muster und Bild unsres Lebens, daß wir unser Leben nach seinem Leben anstellen und also seinen Fußstapfen nachfolgen können!

So empfanden alle Reformierten.

Es besteht aber hier theoretisch — wohl bemerkt nur theoretisch — eine eigentümliche Schwierigkeit. Dem Eifer in der sittlichen Pflicht steht zunächst entgegen die Ueberzeugung des „untüchtig zu einigem Guten, geneigt zu allem Bösen" und der Glaube an eine geheimnisvolle wunderbare Kraft des heiligen Geistes zur Erneuerung. Wo die Gnade alles tut, wo bleibt da Raum für den Imperativ? Felix Wyß in seinem „Bättbüchlein" hat den einfachsten Ausweg gefunden. Er sagt sich, weil wir von uns nicht glauben, nicht christlich leben, vollends uns nicht wiedergebären können, darum sollen wir eifrig um die Gnade zu all dem beten. Das Gebet ist ja die Anerkennung unserer eigenen Ohnmacht und öffnet der Gnade den Weg. Wyß fügt

darum auch ein besonders „Gebet um die Wiedergeburt des hl. Geistes" hinzu. Das stimmt zur Lehre aller Katechismen, daß der Glaube eine Gabe Gottes ist und die Heiligung ebenfalls eine Gabe des hl. Geistes, um die wir wohl beten, die wir uns aber nicht geben können. Es fragt sich nur, in wie weit die Praxis auch unter den Laien dem entsprach. Man muß sich klar sein: ehrlich beim Wort genommen, setzt dieser Gedankengang mystische Passivität und reinen Wunderglauben voraus. Ein Mystiker wie Tersteegen stellt nach der einen Seite nur die Konsequenz dessen dar, was jeder Reformierte in seinem Katechismus las, und jedes Pfingstlied und Pfingstgebet vertritt die Mystik auf dem Boden des Protestantismus. Es ist schwer, eine solche delikate Frage zu beantworten; wir müßten einer Reihe von Laien genau in die Seele sehen können und ihrem Erlebnis lauschen, wenn wir da ein sicheres Urteil fällen wollten. Bedeutsam ist ja die Entwicklung vom Ende des 17. Jahrhunderts an. Der Pietismus, der mit dieser Mystik ernst machte, wurde fast einmütig von unseren schweizerischen Kirchen abgewiesen; zu Anfang des 18. Jahrhunderts fing die Moral an, sich vom Dogma loszulösen und auf eigene Füße neben den Glauben zu stellen. Damit stimmt gewissermaßen schon der Heidelberger überein, wenn er trotz seinen vielen mystischen Ausdrücken die christliche Ethik als selbständigen Teil behandelte unter dem Titel „von der Dankbarkeit" und ihr die imperativische Form des Dekalogs gab. Jedenfalls hat dies allein bei uns durchgeschlagen: das christliche Leben ist Aufgabe für unseren Willen; das Sollen, das Gesetz bleibt in Kraft. Die Grundempfindung des alten reformierten Christentums scheint mir sehr wenig mystisch, eher trocken und gesetzlich. Es kam durch Paulus und die Reformation ein mystischer Ansatz in unser Denken hinein, der uns eigentlich nicht entsprach, und darum unfruchtbar blieb auf schweizerisch reformiertem Boden. Weder Zwingli noch Calvin waren von ferne in dem Grad mystisch genaturt, wie Luther es war. Sie lebten in scharfem Distanzgefühl Gott gegenüber, und ihre Schriftlehre von der Sendung des Geistes in unsre Herzen hat dies Distanzgefühl nicht gebrochen. Aber dann fällt wieder die Gebetswärme und Innigkeit dieser Altreformierten auf. Das Gebet, das ist praktischer Gnadenglaube. Unsere reformierten Väter waren keine Mystiker, aber eifrige Beter. Solange sie das waren, machten sie mit ihrem Gnadenglauben praktisch Ernst. Sie sagten sich bei aller ernsten Willensanstrengung und allem sittlichen Ringen: wir können doch nichts, wenn Gott uns nicht hilft und das Seine dazu tut.

Neben der persönlichen Mystik in den Gedanken vom heiligen Geist in unserer Seele kennt die orthodoxe Theologie noch die Kultmystik im Sakrament. Es fragt sich, in wie weit hier ein wirkliches mystisches Empfinden und überhaupt ein sakramentales Empfinden unseren reformierten Vätern in Fleisch und Blut übergegangen ist. Man weiß, wie völlig fremd es Zwingli war, während Calvin und die Basler Reformatoren dem Gedanken einer lebendigen Gemeinschaft des Gläubigen mit dem erhöhten Christus gerade durch das Sakrament Wärme verschaffen wollten. Das Magische hat man allgemein, wo man wirklich reformiert dachte, völlig entfernt; die Sakramente als solche geben und wirken gar nichts, sind bestenfalls Gleichnisse, die auf geistige, nicht durch sie vermittelte Realitäten hinweisen, Siegel und Pfänder der Verheißung. Das ist kein sakramentales Denken

mehr; das Sakrament ist ganz zum Symbol verflüchtigt. Aber ein Rest von Mystik, persönlicher Mystik, bleibt in den Gebetsworten dennoch bestehen. „Christus als Speise und Trank unserer Seele."

„Wie unser Leib durch Speise und Trank genährt wird, so wird unsre Seele durch Christus gespeist, erlabt, gestärkt und erfreut."

So sagens der Heidelberger, der Berner Katechismus. Wie ein Kommentar dazu hören sich die Abendmahlsgebete des Felix Wyß an:

„Mit deinem heiligen Fleisch und Blut speise und tränke mich dergestalt, daß ich in dir bleibe und du in mir, bis daß ich ewig mit dir vereinigt werde..... Laß du die Kraft deines heiligen von mir genossenen Leibs und Bluts mich empfinden an meiner Seel, daß mein Geist dadurch ermuntert werde und ich davon empfange neue Kräfte, neuen Trieb, neuen Mut und Leben zu guten Werken."

Man sieht auch hier: um keinen Sakramentszauber, sondern um Berührung mit der persönlichen Kraft des Christus allein handelt es sich. Das ist immerhin mystisch, soweit es wirklich so empfunden wird. Daneben aber steht von Zwingli her der einfache Versicherungsgedanke, mit dem Rückblick auf den Opfertod, der völlig ohne mystischen Hauch ergriffen werden kann. Der Basler Katechismus z. B. hat nur ihn. Die Entwicklung geht jedenfalls in dieser Richtung. Es mögen einzelne Reformierte mystisch empfunden haben beim Abendmahlsempfang; für die Mehrzahl wird es immer bloß eine neue Bekräftigung der durch den Opfertod Christi uns geschenkten Sündenvergebung gewesen sein. Es ist nicht das einzige Mal, daß die kultische Sprache viel reicher ist als das wirkliche Empfinden der Kultgenossen. Ein Schluß aus der mystischen Abendmahlssprache auf Mystik im reformierten Christentum wäre wohl sicher ein Fehlschuß.

Im Vordergrund der Alltagsfrömmigkeit steht aber das Gebet. Unsere reformierten Altvordern sind starke Beter gewesen. Das Gebet ist die Summe ihrer Religion. Das kleine Juwel von Felix Wyß, das in der Ostschweiz die weiteste Verbreitung gefunden hat, zeigt uns, wie mächtig und wie innig diese Zeit beten konnte. Auch die alten Liturgien bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts sind hiefür ein grandioses Dokument. Neben der Sprache eines Breitingerschen Bettagsgebetes versinkt alles in nichts, was unsere modernen Zeiten in der Gebetssprache geleistet haben[1]. Der ganze Heroismus einer männlichen Periode atmet darin. Hier und nirgends anders muß man den Gottesglauben der alten Zeit studieren, nicht in den theologischen Systemen und Kompendien. Hier wie nirgends erkennt man den Kern der reformierten Frömmigkeit, wie sie vor Gottes Augen sich geben mußte. Der allmächtige Weltengott, der den kleinen armen schuldigen Menschen dennoch zu seinem Kind und Diener haben will und ihn trotz aller seiner Schuld nicht von sich stößt, sondern näher zu sich zieht, das, einfach gesagt, ist die Summe der Religion. Das Transzendenzgefühl steht immer voran, wird bis zur reinsten Gegensätzlichkeit von Gott und Mensch gesteigert, aber es wird dann seiner Schrecken entkleidet durch die herablassende Barmherzigkeit Gottes, der sich des Sünders annimmt, sich zu ihm neigt in der Menschwerdung, und ihn heraufzieht in seinen Dienst und Gehorsam

1) Prächtige Proben in Wolfensbergers Zürcher Kirchengebeten 132 ff.

zu seiner Ehre. Und nun entsteht ein völlig kindliches Vertrauensverhältnis, es kommt zum frohen, tapferen Herzutreten des Kindes zum Vater, das doch nie aus der Demut fällt und keinen Augenblick seinen Gnadencharakter vergißt. Die Gesundheit dieser Frömmigkeit findet immer an der Stellung zum Natürlichen ihre Probe. Felix Wyß bittet in seinem ersten Hauptteil um gute Gedanken, gute Gesundheit, guten Frieden, gute Witterung, gute gesunde Luft, gute Obrigkeit, gute Kinderzucht, Treue im Beruf nach und vor den religiösen und sittlichen Hauptsachen: Glauben, Geduld, Wiedergeburt, Demut, Sanftmut, Vergebung der Sünden usw. An zweiter Stelle bringt er auch das „Gebet um seliglich zu sterben". Dies Gebet hat vielleicht in der alten St. Galler Liturgie den kraftvollsten Ausdruck gefunden. Es lautet dort:

„O Herr, sei du bei uns, wann wir sterben sollen; stand du zu unsrer rechten Hand, wann wir sollen unsren Geist aufgeben. Errette uns aus der Hand des Feinds, tröste und stärke uns, erhalte uns in deiner Erkanntnus und festem starkem Vertrauen auf deine große Gnad und Barmherzigkeit. Ach Herr, laß das letzte Wort deines lieben Sohnes am Stamm des Kreuzes auch unser letztes Wort sein, daß unser ein jedes mit starkem gläubigem Herzen dürfte sagen: Vater in deine Hände befiehl ich meinen Geist, denn du hast mich erlöset, du getreuer Gott. Im Fall aber, da wir aus Schwachheit und Krankheit solches nicht könnten ausreden, so laß doch unser Herz in der Stille zu dir rufen und seufzen: Abba lieber Vater."

Wir denken, ein Geschlecht, das so beten konnte, hatte das Herz auf dem rechten Fleck.

Aber die mangelhafte Ethik des alten Christentums. Sie ist in der Tat in ihrer Ausführung höchst unvollkommen, bringt nicht viel mehr, als was sich an den Dekalog anknüpfen läßt. Es fehlen alle feineren ethischen Ziele der Persönlichkeitsentfaltung und alle Kulturziele, an die wir bei dem Wort Ethik denken. Es fehlt die Voraussetzung für unser modernes ethisches Empfinden, daß es in der Welt und in der Menschheit aufwärts gehen soll und daß alles Bestehende in der Richtung auf ein Ideal vorwärtszubewegen ist. Keine Spur von Fortschrittsglaube, von Aufgaben der Weltverbesserung. Die ganze ethische Aufgabe, die dieser Protestantismus allerdings ernster als der moderne genommen hat, besteht darin, daß jeder Einzelne in den gegebenen Verhältnissen die Tugenden eines christlichen Charakters bewähre. Sehr hoch wird die Berufstreue eingeschätzt:

„Gib mir Gnad", heißt es bei Felix Wyß, „daß ich meinen Beruf mir angelegen sein lasse bei Tag und Nacht in allen wahren und höchsten Treuen und darin arbeite mit solchem Fleiß, daß wüssentlich und mit Gefehrden von mir nichts versäumt werde. Gib o Herr, daß mir nienen wohl sei als in meinem Beruf und ob meiner Arbeit."

So schreibt ein Pfarrer, aber das Gebet soll gelten für jedermann. Es kommt nicht darauf an, welches der Beruf sei. Jeder tue ganz das Seine an seiner Stelle. Dann werden die passiven Tugenden der Geduld, Sanftmut, Demut aufs höchste gepriesen, selbstverständlich auch Nüchternheit, Keuschheit, Zufriedenheit. Eines der schönsten Gebete bei Wyß geht um die Liebe.

„Wir leben", heißt es da, „leider in solchen Zeiten, die ganz lieblos sind, da die Liebe aller Orten erkaltet ist und weiß nit wo herumfährt im Elend ... Gib mir Gnad, daß mir niemand zu gering sei, dem ich nit in der Liebe dienen möchte von Herzen ... Gib mir ein erbarmend Herz, daß der Leuten Not und Anliegen mir zu Herzen gehe und ich

mich nit spare alles anzuwenden, dadurch meinem Nebenmenschen von mir könnte gedient werden ... O Liebe, Liebe erfüll du mein Herz, meine Gedanken, meine Händ; bis du aller meiner Handlungen einzige Richtschnur und der Meerstern, nach dem all mein Tun und Lassen einzig und allein gerichtet sei, so wird ich an mir haben das Zeichen, daß mein Glaub rechter Art sei und daß ich sei ein Auserwählter."

Dies Gebet ist eine Bestätigung, daß die orthodoxe Zeit im Mangel der Liebe groß war; aber der Beter weiß es und ersehnt ein Besseres. Aber wie solche Liebe im Konkreten sich auszuweisen habe, wie gar die Liebe ans Bessern und gründliche Reformieren gehen soll, davon hören wir nichts. Es geht alles auf das Sein der Person, nicht auf Gestaltung der Verhältnisse. Die Verhältnisse mögen noch so elend sein, der Christ soll eben dann in ihnen sich bewähren. Deutlich blickt uns hier ein scharf umrissener christlicher Charaktertypus an. In den gegebenen Verhältnissen sein Christentum bewähren, bleibt immer etwas Großes. Und es ist jedenfalls das Nächste, darum das Nötigste. Was konnten die Untertanen „meiner gnädigen Herrn" zu Zürich oder Bern oder Basel an der Welt verbessern? Gar nichts lag in ihrer Macht. Darum ist diese Ethik für sie die allein gemäße gewesen.

Dabei tritt uns der düstere Zug der Weltbetrachtung bereits entgegen. Felix Wyß fängt sein „Gebet um Geduld zu leiden", damit an:

„Wir erfahren täglich, daß unser Leben hie auf Erden ein elend Jammertal ist, da ein Abgrund dem andern ruft und ein Kreuz dem andern nit mag entrinnen, sonderlich die, so gottselig leben wollen in Christo Jesu, die müssen Verfolgung leiden und durch viel Trübsalen ist uns der Weg gezeigt zum Reich Gottes."

Das könnte konventionell klingen, entspricht aber dem echten Empfinden der Zeit, aus der das Gebet stammt. Die Welt gilt allgemein als ein Reich widergöttlicher Kräfte, die das Verderben des Menschen suchen, und anderseits als die Stätte der göttlichen Gerichte und Heimsuchungen um unserer Sünden willen. Dazwischen scheint wohl auch die Sonne der väterlichen Freundlichkeit, und der Dank für die unzähligen Wohltaten, mit denen uns Gott im Natürlichen und Geistlichen überschüttet, ist aufrichtig und groß. Aber der Grundton bleibt doch der zuerst hervorgehobene. Wir sind hier nicht zu Hause, sondern im Kriegsdienst, in harter mühsamer Arbeit. Im Himmel ist das wahre Vaterland. Darum ist auch die Jenseitssehnsucht durchaus echt und wahr bei einem großen Teil dieser alten Christen, und der Tod erscheint wohl als der letzte Schrecken, auf den ein Christ sich stündlich vorbereiten soll, aber auch als der Erlöser zur Heimat. Und dennoch nichts von schwächlicher Weltflucht! Die Grundstimmung bleibt standhafter heroischer Mut, nicht anders als bei unseren Reformatoren, deren Weltbetrachtung genau so ernst und so tapfer war.

Sofort aber leuchtet ein, daß eine auch nur einigermaßen aufsteigende Kultur diese Stimmung nicht wird festhalten können. Wenn die eigene Existenz sicherer, behaglicher wird, das Leben immer mehr zu bieten anfängt an menschlich idealen Werten, der beständige Kampf um die Erhaltung des evangelischen Glaubens den Feinden gegenüber versunken und vergessen ist, wenn die Schönheit der Erde hervorleuchtet und der Reichtum an Entfaltungsmöglichkeiten unerschöpflich sich ausbreitet, dann werden die Gedanken aller dieser Gebete, Liturgien, Katechismen wie Töne aus einer fremden vergangenen Welt erscheinen. Eine solche neue aufsteigende

Kultur kam mit dem 18. Jahrhundert. Sie hat die totale Erschütterung der alten religiösen Grundstimmung notwendig erzeugen müssen.

Im übrigen werden wir uns auch das Christentum der altreformierten Zeit ja nicht zu einheitlich denken dürfen. Vor allem nicht so, daß es durchweg auf der Höhe des reformatorischen Glaubens und Empfindens stand, wie in den vorgeführten Grundzügen. Den verschiedenen Volksschichten entsprechen vielfach ganz verschiedene Arten von Religion, wobei gelegentlich die unterste auf den höchsten Bildungsstufen wieder auflebt. Die unterste Stufe ist überall die primitive Religion oder wenn man will Vorreligion, der Volksaberglaube, der sich ängstlich vor dem Licht fürchtet, aber kraft mündlicher Dorftradition und dank einer überall herumkolportierten Volksliteratur mit größter Zähigkeit sein Dasein behauptet. Dieser Aberglaube war staatlich und kirchlich verpönt; die Mandate und die kirchlichen Belehrungen verbieten ihn aufs strengste, was ihm aber wenig geschadet, ihn stellenweise vielleicht sogar begünstigt hat. Ausführliche Schilderungen geben uns besonders aufgeklärte Pfarrer aus der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts, welche ihn nicht bloß im Namen der Religion, sondern auch der Bildung bekämpften. Joh. Christ. Tobler, Pfarrer von Ermatingen und später Archidiakon am Großmünster in Zürich, gibt in einem Traktätlein „An die lieben Landleute, den mannigfaltigen Aberglauben betreffend“ [1] eine besonders reichhaltige Zusammenfassung.

Er zitiert dabei den bekannten Volksgrundsatz, es sei besser, man glaube auf alle Fälle zu viel als zu wenig. So rubriziert er zuerst Beispiele für den Glauben an die Kraft besonderer Zeiten: wir hören vom Charfreitag, an dem man gewisse Erdgewächse setzen soll, von der Stunde nach der Betglocke, da man einem weinenden Kind Milch über die Gasse holt, von gewissen Wochentagen, an denen man nicht Hochzeit halten und nicht zum Pfarrer gehen soll, von der Macht der bösen Geister in der Mitternachtsstunde. Dann rückt ein längeres Register von Vorbedeutungen auf: das Uhrschlagen im Geläute, das Fallen des Geschirrs in der Küche, die Zahl der Elstern, die einer antrifft, Begegnung einer Kindtaufe oder einer Hochzeit mit einer Leiche, der Schrei einer Eule usw. Nun kommen die Zauberpersonen an die Reihe: Viehärzte, Henkersknechte, Kapuziner gelten als besonders unheimlich, und dann alle die Gebilde der Phantasie, die feurigen Männer auf den Feldern, die Gespenster, die in Gespenster verwandelten Selbstmörder. Zuletzt bespricht er die menschlichen Ereignisse, die dem Zauber besonders unterliegen und von Zaubergebräuchen begleitet werden: wie man einem Sterbenden heimlich die Fenster auftut und vorher die Bettkissen entfernt, wie bei einer Gebärenden keine Person im Zimmer weilen darf, gegen die sie einen Widerwillen hegt, und schließt mit einer Aufzählung von Verwandlungen und Verhexungen seine Uebersicht [2].

Aus Bern erwähne ich das Mandat von 1763 wider die in Schwang gehenden Sünden und Laster mit seiner Warnung vor abgöttischen Sachen, Segnungen an Menschen und Vieh, Mißbrauch des hl. Namens und insbesondere durch Aussprechen oder durch Schreiben des Namens des dreifaltigen Gottes, Zauberei, Schwarzkunst, betrügerische Beschwörung, Wahrsagen, Schatzgraben usw. Aus dem Baselbiet

1) J. Chr. Tobler, Sämtliche Erbauungsschriften I. 1767.

2) Vgl. außerdem die ausführlichen Sammlungen von Beispielen des Volksaberglaubens aus der Zürcher Landschaft in den Arbeiten der asketischen Gesellschaft, gesammelt bei B. D. Heß, Der relig. und sittl. Zustand unseres Landvolkes vor, während und nach der Revolution, Zürcher Taschenbuch 1883, p. 70, 93 f.

klagen Pfarrer des Farnsburgerkapitels noch 1797 über abergläubischen Gebrauch des Abendmahlsbrotes, das heimlich nach Hause genommen wird; in Bretzwil suchte man damit ein krankes Pferd zu heilen [1]. Ueber abergläubischen Gebrauch der 3 klagen Pfarrer aus dem Waldenburgischen [2], Wahrsagen durch Zigeuner meldet die Kirchenvisitation aus Muttenz [3]. In regelmäßigen Abständen stellte sich je und je der astrologische und apokalyptische Aberglauben ein, wenn ein Komet sich zeigte, eine Sonnenfinsternis bevorstand [4]. 1780 weissagten Propheten ein Erdbeben für die Schweiz auf den Februar 1781, was die Auswanderung mehrerer Zürcher zur Folge hatte [5]. Die Kalender, auch der berühmte Bürkli, beförderten den Zeitaberglauben merklich [6], dazu kamen die sog. Lachsnerbücher, die von Dorf zu Dorf durch heimliche Agenten herumgeboten wurden [7]. Alle diese Dinge sind nicht neu; sie wurden nur beim Tagesanbruch der Aufklärung besonders peinlich empfunden. Sie liegen tief unter der Stufe des reformatorischen Glaubens, auch wenn man Melanchthons Superstition und Luthers und Calvins massiven Teufelsglauben nicht vergißt. Unsere Reformatoren haben ihren Jüngern doch die Furcht vor diesen Dingen ausgetrieben und sie Gott allein fürchten gelehrt. Allein wo man sich zur Gottesfurcht nicht erheben kann, da ist diese Zauberreligion das Gemäße und die rechte Strafe dafür. Daß die Reformation hier keinen gründlichen Wandel zu schaffen vermochte, bedeutet nicht viel. Unsre Bildung hat es bis heute ebensowenig vermocht.

Eine höhere Religionsstufe repräsentiert die natürliche Religion, die wir nicht nur in den Lehrbüchern der sog. theologia naturalis finden, sondern unter weiten Volksschichten verbreitet denken müssen. Es ist die vom Dogma und den Mysterien unberührte Frömmigkeit des einfachen laienhaften Vorsehungs- und Vergeltungsglaubens, die ja auch an der Bibel eine sehr starke Stütze hat. Gott gilt ihr als die Macht der Ordnung in der Welt. Diese Ordnung Gottes kennt jeder Bauer und weiß, daß er sich in sie zu schicken hat, selbst wenn sie einmal vorübergehend aus Rand und Band zu gehen scheint; es gibt ihr gegenüber nur Unterwerfung und Ergebung. In der Menschenwelt dagegen wirkt sie sich als eine Ordnung des Wechselverhältnisses aus, als moralische Ordnung, bedingt durch unser Verhalten. Gott richtet sich jeweilen nach dem Tun des Menschen, segnet seine Rechtschaffenheit und straft seinen Ungehorsam und Leichtsinn mit zeitlichen und ewigen Strafen; Frömmigkeit und Rechtschaffenheit ist demnach der Weg zu unserm Glück und fällt mit rechter Klugheit zusammen. Wer das beste Glück richtig zu berechnen weiß, der ist von selbst auch der Mann der Tugend und der Religion. Wenn die Rechnung in 100 Fällen nicht stimmt, so kann man sich immer damit trösten, daß sie dennoch in andern 100 sich bewährt und daß man mit ihr am weitesten kommt in der Welt. Man hat nur bei dieser Gemütsverfassung jeglichen

1) Akten des Farnsburger Kapitel 1797 StArBas; AKDBas 1784—1786.
2) Akten des Waldenburger Kapitels 1794 StArBas.
3) AKDBas 1784—86.
4) AEcclTig 1. Nov. 1793 StArZ.
5) Antistes Ulrich an Antistes Merian 15. Jan. 1780 UBBas.
6) AEcclTig 27. Okt. 1780 StArZ.
7) AEcclTig 30. April 1779 StArZ; Gutachten der Kommission für das Landmandat 26. März 1785 StArZ.

Gegensatz gegen Dogma und Bibel fernzuhalten, so wird man das religiöse Empfinden weiter, z. T. gerade gebildeter Schichten ungefähr mit dieser Charakteristik treffen. Hier bereiten sich die gesunden und kraftvollen Züge der Aufklärungsreligion vor.

Endlich ist selbstverständlich mit einer ungeheuren Masse von bloßer Gewohnheit und traditioneller Kirchlichkeit in dieser alten Zeit zu rechnen, mit einer Art gänzlich unpersönlicher Religion ohne eigene Ueberzeugung und eigene Freudigkeit. Sie war auf der Landschaft besonders verbreitet, obschon sie auch in den Städten ihre massenhaften Vertreter fand: die Religion, die aus dem Beten, Bibellesen, Kirchengehen, Empfang des Abendmahls ein äußerliches opus operatum macht, an dem der Einzelne mit zäher Hartnäckigkeit hängt, ohne daß doch sein Leben im übrigen irgend davon berührt wird. Manche Zürcher Pfarrer vom Ende des 18. Jahrhunderts haben diese gewohnheitsmäßige Kirchlichkeit gut gezeichnet[1].

Das Staatskirchentum mit seinem Zwang und seinem Kommando sorgte kräftig dafür, daß diese Religion des puren Konservatismus und Traditionalismus erhalten wurde, aber es lag nicht am Staatsbefehl allein, es lag vor allem in der Trägheit und Bequemlichkeit des Menschenherzens. Und völlig geringschätzen möchten wir auch diese traditionelle Kirchlichkeit nicht, aus dem einfachen Grund, weil es verhältnismäßig wenigen Menschen gegeben ist, ihr Leben mit Gott ganz persönlich zu führen. Eine solche Verfassung behält immerhin eine gewisse bewahrende und abwehrende Kraft. Ein unausrottbares Element von Ehrfurcht ist in ihr vorhanden. Man duldet in solchen Kreisen keinen Spott mit dem Heiligen, man achtet die öffentliche Erscheinung der Religion und macht vielleicht manche religiöse Gebräuche mit, die man durch nichts Besseres ersetzen könnte, man bleibt in einer gewissen Fühlung mit der Bibel. Das ist außerordentlich wenig, es ist eine unterchristliche Stufe der Religion; aber wer das sagt, soll auch hinzufügen, daß ganz große Teile der Christenheit sich nie über diese Stufe erhoben haben.

Vom Freidenkertum und von bewußter Heuchelei ist in diesem Zusammenhang nicht zu reden. Gefehlt haben sie nie. Man muß auf alle Fälle sehr behutsam sein,

---

1) Religion und Gottesdienst, schreibt Pfarrer Eberhard 1774, ist bei dem gemeinen Haufen durchgängig nichts anderes als das, was in der Kirche verrichtet wird, welchem sie noch das Gebet und das Lesen der Bibel oder anderer geistlicher Bücher, wiewohl als weniger feierliche Dinge beifügen. Aehnlich Pfarrer J. Kd. Sulzer in Seuzach: Beten, Lesen, Sonn- und Festtage feiern ist geistlich — Arbeit im Berufsverkehr mit anderen, Handel und Wandel ist weltlich und hat mit jenem nichts gemein. — Man hält oft den, der betet und zur Kirche geht, wies Brauch ist, für gut und christlich, wenn er schon vörthelet, lügt und betrügt, wo er kann, ein Geizhals und Trunkenbold ist — dieses ist eine weltliche Sache — und der Mann ist doch im Geistlichen gut, versteht sich auf die Bibel, betet und geht fleißig zur Kirche. Man denkt unwillkürlich an den Vogt Hummel in Pestalozzis Lienhard und Gertrud, der auch so korrekt kirchlich ist bei völlig ruchlosem Werktagswandel. Aus dem Toggenburg melden die gleichen Zürcher Pfarrer: der Toggenburger geht regelmäßig zur Kirche und würde die Einstellung einer gottesdienstlichen Stunde für ein Sakrileg halten; aber ihm ist nicht so fast um Belehrung zu tun, als daß er nicht vor den Katholiken um schlechten Tempelbesuchs willen zum Gespött werde ... Fällt ein Toggenburger in Krankheit, so wird sogleich nach dem Pfarrer geschickt; sowie dieser einmal da gewesen ist, stirbt der Kranke ruhig, denn der Pfarrer ist ja bei ihm gewesen. B. D. Heß a. a. O. —

wenn man aus den religiösen Dokumenten und Institutionen irgendeinen Schluß auf das Tatsächliche der Religion im Volksleben ziehen will. Aber zur Ehre der alten Zeit sei es gesagt: das Erbe der Reformatoren ist in unserm Volk lebendig geblieben. Ob in Vielen, ob in Wenigen, wer mag es sagen? Wir enthalten uns jeder Vermutung. Die echte reformatorische Frömmigkeit ist ein zartes und feines Gewächs. Sie ist nicht jedermanns Ding und kann es niemals sein. Sie kann innerlich und fest nur in Herzen wurzeln, welche den ganzen Ernst unserer Verpflichtung vor Gott persönlich erfaßt und aus ihrer sittlichen Not den Weg zur Vergebung und zur neuen Freude gefunden haben. Die reformierte Dogmatik hat nicht umsonst so steif auf der Prädestination, der göttlichen Auswahl der kleinen Zahl gehalten. Ins Glaubensleben ist diese Erwählungslehre schwerlich eingedrungen, in allen populären religiösen Schriften spielt sie keine Rolle, man kann die altreformierte Frömmigkeit schildern ohne Prädestination. Aber sie gibt allerdings den ernsten schwermütigen Hintergrund des evangelischen Glaubens. Wir werden selig aus Gnaden, und der Glaube, der diese Gnade ergreift, ist nur den Erwählten geschenkt. Das heißt praktisch: echte Christen können immer nur Einzelne und Wenige sein.

Und hier stoßen wir nun mit ganzer Wucht auf den harten inneren Widerspruch des staatskirchlichen Universalismus mit dem evangelischen Glauben. Wenn der Glaube eine Wirkung des heiligen Geistes in den Erwählten ist und niemand ihn weder sich noch anderen geben kann, auch nicht mit der größten Anstrengung, wie kann dann eine größere menschliche Gemeinschaft, eine Stadt oder ein Staat, sich insgesamt für christlich halten, und wie kann eine Obrigkeit daran denken, Religion und Kirchlichkeit ihren sämtlichen Untertanen zu kommandieren? Es geht nicht an, diesen Widerspruch etwa zu erklären mit der vom Katholizismus übernommenen Tradition der einheitlich christlichen Kulturgesellschaft, innerhalb welcher seit Rezeption der Kindertaufe Menschliches und Christliches zusammenfallen. Gewiß wohnt solchen Traditionen eine Kraft inne, die unter Umständen stärker sein kann als ein Reformator mit noch so viel Radikalismus im Leib. Aber eine Bewegung, die so bewußt auf Erweckung des persönlichen seligmachenden Glaubens drang wie die Reformation, kann nicht gedankenlos ein mit ihr in Widerspruch stehendes Erbe übernommen haben. Zudem hätte allein schon die Täuferbewegung die Reformation gezwungen, zu diesem Problem Stellung zu nehmen und sich bewußt und mit Gründen für Universalismus oder Partikularismus zu entscheiden. Das Eigentümliche des Täufertums und jedes Sektentypus liegt darin, daß es eine persönliche Qualität des Einzelnen, sei es seine Bekehrung, sei es seine Gläubigkeit, zum Kennzeichen der Christlichkeit erhebt und diese persönlich Bekehrten und Gläubigen sammeln will zur heiligen Gemeinde. Das ist vom Standpunkt der Reformatoren aus ein Abfall vom Christusprinzip der wahren christlichen Kirche. Auf diese Weise käme man zum menschlichen Unterscheiden, Einteilen, Richten auf Grund dessen, was wir machen oder was wir haben, während der Christusglauben uns gerade von uns wegsehen und als Sünder ohne Unterschied Christus ergreifen und in ihm den Einigungspunkt finden heißt. Weil die Reformatoren keinen anderen Einigungspunkt und Trennungspunkt als den Christus anerkannten, mußten sie auf eine Gemeinschaft der Heiligen und Voll-

kommenen verzichten. Das ist der negative Grund ihres kirchlichen Universalismus. Aus ihm quillt sofort der positive Grund dafür: wenn Christus unser Heiland ist, so sind wir es ihm wie den Menschen schuldig, die Netze soweit als möglich auszuwerfen und alle irgend erreichbaren Menschen ihm nahe zu bringen, damit sein Wort und Geist ihre Kraft an möglichst Vielen bewähren. Wenn auch diese ältere Zeit noch keine Heidenmission trieb, so wollte sie doch auf christlichem Boden, innerhalb der abendländischen Kulturwelt eine möglichst allumfassende Gemeinschaft bilden, nicht als Gemeinde aktiver Christlichkeit, sondern sozusagen als Vorhof, aus dem heraus der Christus dann die Seinen zu sich ins Heiligtum hineinzieht. Hier liegt der Grund, noch nicht des staatskirchlichen Zwangs, aber doch des kirchlichen Universalismus, der eben nicht in aktiver Heiligkeit und Gläubigkeit, sondern ganz konsequent in Wort und Sakrament die Garantien des wirksamen Christus findet. Darüber hinaus will das staatskirchliche System eigentlich nur Ordnung bringen und der Anarchie der Meinungen wehren, damit der Einzelne nicht gleich irre wird, sondern leicht und natürlich den Weg zu Christus findet. Es will nicht — das ist niemals die Meinung weder der Theologen noch der Politiker gewesen — selber Glauben schaffen in den Herzen. Das kann nur Gott durch seinen Geist. Aber es will in väterlicher Fürsorge für das Seelenheil der Untertanen dem Glauben alle Wege ebnen, alle Türen öffnen, alle Hindernisse beseitigen, damit der Staat sich einmal am Gerichtstag nicht den Vorwurf machen muß, er habe seine wichtigste Aufgabe versäumt. Im strengen Sinn bleibt auch in der Zeit des Staatskirchentums der persönliche Glaube der Freiwilligkeit überlassen und keine der reformierten Kirchen würde es zugeben, daß sie Gewissenszwang übe. Man verbietet allen falschen Gottesdienst als seelengefährlich, und man begünstigt, empfiehlt, ja kommandiert den wahren äußeren Gottesdienst, damit niemand den Brüdern ein schlechtes Beispiel gebe; man erzwingt also die Kindertaufe, erzwingt das Lernen des Katechismus, gebietet fleißigen Besuch des Gottesdienstes, schließt die dezidiert Unkirchlichen unter Umständen vom Bürgerrecht aus, alles nicht, um persönliche Frömmigkeit dadurch innerlich zu schaffen, sondern um Hindernisse zu entfernen und die Gelegenheit zum Glauben möglichst allen zu bieten. Es leuchtet ein, daß für alle Andersdenkenden, für alle Heterodoxen und Unkirchlichen dies System praktisch auf reinen Gewissenszwang hinauslaufen mußte. Daß es aber nicht so gemeint war, wird jeder bestätigen, der weiß, wie streng die Theologen der alten Zeit daran festhalten, daß Gott den Glauben im Menschen schafft [1]. Im Grunde ist alles, was Staat und Kirche zusammen tun, menschliches Notwerk und Hilfswerk, dessen sich Gott bei den einen für seine Arbeit an den Herzen bedient und bei den andern nicht bedient nach seiner freien Gnadenbestimmung. Er fordert die Menschen zu diesem Hilfs- und Notwerk auf, weil er als Gott der Ordnung die Seinen ordnungsmäßig zu sich leiten will und im allgemeinen durch keine Wunder vom Himmel her und keine mystischen Erleuchtungen, sondern durch Wort und Sakrament den Glauben weckt. Aber trotzdem sind es niemals die Menschen, bleibt es immer Gott, der den Glauben schafft, wo und wann er will. Ich denke, das ist verständlich, und selbst wo heute der staatliche Zwang

1) Confessio helvetica XVI, Heidelb. Kat. 65.

und die staatliche Privilegierung ganz hingefallen sind, werden die Christen immer in dieser universalen Richtung arbeiten wollen und müssen. Das Bedenkliche und Gefährliche liegt aber darin, daß nun die gewohnheitsmäßige und befohlene Kirchlichkeit praktisch immer wieder sich für wahre persönliche Christlichkeit ausgibt und speziell die sakramentale Umrahmung des ganzen christlichen Lebens diesen Schein bedenklich nährt und stützt. Die Kindertaufe als Pfand und Wahrzeichen der Wiedergeburt, wie der Heidelberger sich ausdrückt, drängt ganz notwendig in der Richtuung, alle Getauften, das sind aber alle Untertanen eines Gemeinwesens, eo ipso als persönliche Christen in Anspruch zu nehmen, vollends alle Erwachsenen, welche zum Abendmahl zugelassen sind. Bis zur Unerträglichkeit aber steigert sich dies Zusammenlegen von äußerlichen und innerlichen Christen bei den Beerdigungen, wo wenigstens nach den Liturgien Zürichs, Schaffhausens und St. Gallens jeder Verstorbene als solcher einfach als Wiedergeborener und jetzt zur himmlischen Seligkeit Aufgenommener beansprucht wird. Wie muß es einem ernsten evangelischen Pfarrer zumute gewesen sein bei diesen unaufhörlichen Seligsprechungen so vieler Namenchristen und Widerchristen, die äußerlich mit der christlichen Kirche Gemeinschaft hielten und darum des christlichen Begräbnisses teilhaftig waren. Und erst dies macht uns heute das Staatskirchentum so verhaßt, so widerwärtig. Als bloße äußere Vorbereitung und Erziehungsanstalt, die möglichst Vielen Gelegenheit zum Glauben geben will, ist es höchst respektabel und, von seinen Zwangsmaßregeln abgesehen, mindestens jedem Sektentypus überlegen. Aber als Gemeinschaft persönlicher Christen, die wiedergeboren, begnadigt und selig sein wollen, stellt es eine besonders gefährliche Karikatur des echten evangelischen Wesens dar. Da erscheint dann wieder das Christentum der Sekten als die einfache Rückkehr zu dem engen Weg, auf den uns Jesus rief.

---

3. Hauptabschnitt.

Der Ausgang des alt-reformierten Christentums. I.

Der Pietismus.

Im Pietismus lehnt sich der Subjektivismus der gläubigen Seele gegen die unpersönliche Objektivität des orthodoxen Systems auf innerhalb der Schranken des alten biblischen Christentums. Die objektive christliche Wahrheit im Bibelbuch, die objektive ein für allemal vollzogene Erlösung im Versöhnungstod des Gottmenschen, die objektive Kirchenanstalt mit der Wortverkündung und Sakramentsspendung durch den ordinierten, vom Staat angestellten und besoldeten Pfarrer will der nach Gott und göttlichem Leben hungrigen Seele nicht mehr genügen; sie will der Liebe Gottes persönlich gewiß, seines Geistes persönlich mächtig werden, will Gott erleben, statt bloß auf Autorität Anderer an ihn zu glauben, will selber zur Erlösung durchbrechen, die Zeichen der Wiedergeburt oder der neuen Kreatur an sich erfahren, den Unterschied des Gotteskindes

und des unbekehrten Weltmenschen sozusagen mit Händen greifen und sich dann in enger brüderlicher Gemeinschaft mit all den Seelen zusammenschließen, die mit gleichem Bekehrungsernste der Welt den Rücken gekehrt und zum seligen Genuß Gottes durchgedrungen sind. Scheint der starke Subjektivismus der Pietisten zunächst wie ein erstes Aufleuchten eines modernen Geistes, noch vor Beginn der Aufklärung, so offenbart sich einem genaueren Blick doch überall die Bindung an die Ideale des alten Christentums. Das Streben, Gott unmittelbar zu erleben, führt rückwärts zu Mystik und Enthusiasmus bei schroffer Gegensätzlichkeit gegen die rationalen Tendenzen des kommenden Jahrhunderts; das ethische Ideal trägt stark asketische Färbung und vermag selten den Durchbruch zum Humanen zu finden; das Gemeinschaftsideal ist die weltfremde Sekte, nicht die Kultur- und Volksgemeinschaft. All das gibt der pietistischen Bewegung den Charakter einer Reaktion, woran auch aller modern anmutende Subjektivismus nichts ändert. Die Größe des Pietismus besteht gerade darin, daß er unmittelbar vor der Krise des alten Christentums noch einmal dessen paradoxe Eigenart wuchtig und massiv zur Erscheinung bringt, damit es statt nur in toten Büchern, in lebendigen Gestalten zu den fernsten Geschlechtern rede.

Die große Aehnlichkeit der kirchlichen und politischen Verhältnisse in allen protestantischen Ländern, das keinen Unterschied von Bekehrten und Unbekehrten zulassende Massenchristentum, der staatskirchliche Zwang von oben und die Tendenz aller Theologie zum Objektiven und Unpersönlichen brachte es mit sich, daß auch die pietistische Reaktion in allen Ländern auftrat, sich dabei über die Gegensätze des Lutherischen und Reformierten hinwegsetzte und sogar die Verwandtschaft mit analogen katholischen Bewegungen stark empfand. Allüberall erzeugen die gleichen Mißstände gleiche Reaktionen des gläubigen Subjekts, immerhin in den einen Ländern früher, in den andern später, wodurch Beeinflussungen von auswärts verstärkend und beschleunigend zu den einheimischen Tendenzen hinzutreten. England und Holland gingen weit voran, Deutschland und Frankreich (der Quietismus) folgten im letzten Viertel des 17. Jahrhunderts, erst zuletzt kamen die Schweiz und Schweden an die Reihe. Es hat keinen Wert, den ausländischen Einfluß auf den schweizerischen Pietismus zu bestreiten, aber gemacht hat er selbstverständlich die Bewegung hier so wenig als anderswo, vielmehr ruht ihre Kraft auch bei uns in den Mängeln des orthodoxen Staatskirchentums und der Sehnsucht so vieler ernster Seelen nach realem Leben mit Gott. Wie in England, Holland, Deutschland fing der Pietismus auch in der Schweiz zunächst kirchlich an; junge Pfarrer standen im Vordergrund und suchten die Kirche zu reformieren. Aber von Anfang an sekundierten kleine und größere Laienkreise, und im Fortgang, als die Bewegung durch den Widerstand seitens der Kirche und des Staats auf die Bahn des Separatismus getrieben wurde, entstand eine rechte Laienbewegung von immer radikalerer und enthusiastischerer Färbung. Infolge dessen trägt der Pietismus eine Fülle von Verschiedenheiten, ja Gegensätzen in sich und schwächt dadurch wieder die Wucht seines Angriffs auf das alte System; aber diese innere Verschiedenheit beweist auch sein Leben; als Subjektivismus muß er mannigfaltig sein und frei vom Zwang einer Schablone.

1. Abschnitt.

Das Täufertum im 18. Jahrhundert.

Im Täufertum hat sich die radikale Christlichkeit der Reformationszeit bis in die Neuzeit lebendig erhalten zum großen Verdruß der schweizerischen Staatskirchen, deren Einheitsstreben dadurch gehemmt blieb. Was die Täufer wollten, war nie etwas anderes gewesen als das Ernstmachen mit den Forderungen des Neuen Testaments für den Einzelnen wie für die christliche Gemeinschaft; indem sie aber in Befolgung dieses Prinzips zu den kirchlichen wie staatlichen Ordnungen der protestantischen Länder in schroffen Gegensatz traten, machten sie sich beide, Staat und Kirche, zu Feinden und setzten damit ihre Existenz ganz anders als die von Anfang an staatsfreundlichen Reformatoren aufs Spiel. Man muß sich den Gegensatz in seiner ganzen Schroffheit vorstellen, wenn man die Unglücksgeschichte der Täufer einigermaßen verstehen will. Die Kirche war ihnen Babylon, ihre Kindertaufe eine Erfindung des Teufels, ihr Predigerstand eine Mietlingsbande, bestehend aus unbekehrten, vom Staat den Gemeinden aufgenötigten, Gottes Wort in Lügen verkehrenden Eindringlingen, die sich mästeten aus dem mit Unrecht den Gemeinden entrissenen Gut. Die weltliche Obrigkeit mochte ihnen für die Welt anständig und recht erscheinen, ein Christ aber steht außerhalb ihres Machtbereiches; weder ihr Recht noch ihr Schwert geht ihn etwas an; die Anrufung der Gerichte, das Schwören und damit der Huldigungseid, vollends das Tragen der Waffen und alles, was auf das Kriegshandwerk hinzielt, ist ihm durch seinen himmlischen Meister streng verboten; seine Losung heißt Leiden, Beten und Liebe auch gegen den Feind. Ein solches Verhalten konnte vom Staat bloß als bewußte Staatsfeindschaft verstanden werden. Der Täufer stellte sich selbst außerhalb der christlichen Gesellschaft und berechtigte diese, ihn auch ihrerseits zu ächten und zu verbannen. Katholische und protestantische Staaten waren grundsätzlich darüber einig, daß die Zugehörigkeit zur Täufersekte die Todesstrafe verdiene.

Es ist fast ein Wunder, daß eine gänzlich wehrlose Sekte wie die Täufer sich trotz anhaltender Verfolgung zu erhalten vermochte; allein die Gedanken des Täuferchristentums haben für den gemeinen Mann etwas so Einleuchtendes, daß ihren Kreisen Bestand und immer neuer Zuzug gesichert blieb und sie schon ihrer großen Zahl wegen — man schätzte allein im Kanton Bern zu Anfang des 18. Jahrhunderts zwischen 500 und 1000 — nicht totzuschlagen waren[1]. Hinrichtungen waren noch im 17. Jahrhundert in Zürich und Bern vorgekommen, jedoch stets nur gegen mehrfach Rückfällige und hauptsächlich zum Zweck, die Genossen zum Verlassen der Heimat zu bewegen. Die beliebte Hauptstrafe war die Bannisierung, die aber dank dem Eigensinn der frommen Leutlein ihren Zweck verfehlte, wenigstens im Bernbiet, das im Oberland, im Emmental, vereinzelt auch im Aargau am meisten Täufer behielt, während Zürich durch zielbewußtes Vorgehen das Täufertum schon um die Mitte des 17. Jahrhunderts so gut wie völlig unterdrückt hatte und Basel und Schaffhausen

1) Hauptwerk für die schweizerischen Täufer im 18. Jahrhundert Ernst Müller, Geschichte der bernischen Täufer 1895, dort die weiteren Belege.

nur ganz vereinzelte Reste ertrugen. Noch 1695 setzte eine bernische Wiedertäuferordnung für alle Verweigerer des Huldigungseides die Landesverweisung binnen Monatsfrist fest mit der Erlaubnis, die Güter mitzunehmen. Ungehorsame, die im Land zurückblieben, sind aufzuspüren und ohne Mitnahme ihrer Habe zum Land hinauszuweisen. Kommen sie wieder, so treibt man sie mit Ruten zum Land hinaus. Kommen sie dennoch wieder, so wird man sie entweder auf die Galeeren senden oder am Leib strafen, zumal die Lehrer der Täufer. Auch diese Drohungen versagten; die Täufer blieben im Land oder kehrten in Bälde über die Grenzen zurück in die Heimat. 1699 setzte der Berner Rat eine förmliche Täuferkammer ein und schuf das Institut der gefürchteten, im Volk verhaßten Täuferjäger zur Aufspürung der Renitenten und füllte seine Gefängnisse mit ihnen[1]. Zum letzten härtesten Schritt, zur Anwendung der Galeerenstrafe, schritt er jedoch erst, nachdem er in den Jahren 1710 und 1711 redliche Versuche gemacht hatte, die Täufer, voran die in den Gefängnissen verwahrten, zwangsweise nach Amerika und Holland abzuschieben und sie wirklich zu Hunderten zu Schiff abgezogen waren. Jetzt, 1714, glaubte er, gegenüber den trotzdem die Heimat beunruhigenden Elementen rücksichtslos vorgehen zu müssen; er schickte fünf verwiesene und wieder zurückgekehrte Täufer, darunter den Lehrer Hans Lüthi, zusammen mit einem berühmten Dieb, in Ketten auf die sizilianischen Galeeren, trotz einer Bittschrift der Berner Geistlichkeit. Es gelang jedoch einigen tapfern, opferwilligen Pietisten, im Bund mit einer Aktion der niederländischen Generalstaaten und einem Fürbittschreiben der in der Pfalz weilenden Mutter des einen Galérien, nach einem Jahr die Befreiung der Galériens durchzusetzen, freilich nachdem zwei von den fünfen, darunter der Lehrer Lüthi, bereits den Strapazen erlegen waren[2]. Noch ein zweitesmal, 1717, bedurfte es solch eines Schreibens der Generalstaaten, um vier zu den Galeeren verurteilte Täufer noch in Bern in Freiheit zu setzen. In der Folgezeit suchte die Berner Regierung die Täufer durch lebenslängliche Gefangenschaft ihrer Führer weich zu stimmen[3]; die alten Mandate

1) E. Müller a. a. O. Täuferjäger p. 337—347, dazu die entsetzlichen Mitteilungen de Treytorrens in seiner *Lettre missive* 1717 Teil 3. Er zitiert ein Beispiel, wo gemeinste Verbrecher die Freiheit erlangten, um als Täuferjäger aus dem Sold für jeden Fang (30 Thaler für einen Täufer, bis zu 100 Thaler für einen Täuferlehrer), der aus dem Gut der gefangenen Täufer genommen wurde, ein lustiges Leben zu führen.

2) Folgendes sind die Namen der Berner, denen dies Werk der Menschenfreundlichkeit gelang: Gabriel v. Wattenwyl, ein Geistlicher, der die ersten Korrespondenzen vermittelte und darüber zur Rede gestellt, lieber auf seinen geistlichen Beruf verzichtete, als von der Hilfleistung für die armen Täufer abzustehen; Daniel Knopf, ein Stadtbürger, bekannt aus dem Pietistenprozeß, der die Gelder aus dem Ausland vermitteln half, und Nikl. Sam. de Treytorrens von Cudrefin, der mitten im Winter über die Alpen nach Turin reiste mit Empfehlungsschreiben von Bern, dann 4 Monate lang in Nizza auf den Transport der Gefangenen wartete, seinerseits entschlossen, ihnen nach Sizilien nachzureisen, wenn man ihn nicht bestimmt versichert hätte, sie seien schon unterwegs, und der sie dann bis an die Grenzen des Bistums Basel zurückbegleitet hat; er erhielt als Lohn für seinen Eifer um die gefangenen Täufer Einkerkerung, Verurteilung zu den Gefängniskosten und ewige Verbannung. Vgl. E. Müller a. a. O. „Auf die Galeeren!" p. 215—233 und Treytorrens a. a. O.

3) Ausführliche Schilderung eines Täufergefängnisses aus Autopsie im zitierten 3. Teil der *lettre missive* von Treytorrens.

wurden erneuert und verschärft (z. B. 1718); die im Land zurückbleibenden suchte man dadurch empfindlich zu treffen, daß man ihre Kinder als unehelich vom Erbrecht ausschloß, ihnen selbst die Ehre eines Grabes auf dem Kirchhof verweigerte, sie für jedes Ausbleiben bei den Musterungen mit 20—30 Thalern büßte oder zwang, zum Ersatz einen jungen armen Soldaten einzukleiden und zu armieren. Auch das war umsonst. Verfolgung und Auswanderung hatten freilich das bernische Täufertum bedenklich dezimiert; es war im Oberland kaum mehr vorhanden, im Emmental um Langnau blieben wenige Familien [1]. So kann vom Sieg oder von der Niederlage des Staats geredet werden. Ein paar fromme Trotzköpfe vermochten aller staatlichen Gewalt Widerstand zu leisten, aber das Gros war entwichen, um in der Fremde nach dem Gewissen leben zu können. NB. es war wirklich der Staat und viel weniger die Kirche, welcher den Kampf mit so barbarischen Mitteln zu Ende führte. Von der bernischen Geistlichkeit gingen Mahnrufe zur Milde, Proteste gegen das grausame Verfahren aus; allein der bernische Staat bestand auf der Verpflichtung aller seiner Untertanen zur kriegerischen Wehr und sah darin eine unantastbare Grundlage seines Bestandes [2]. Mit den 30er Jahren beginnt dann langsam die Erschlaffung der Verfolgung; 1742 wird die Täuferkammer aufgehoben, die Täuferjäger verschwinden. Die Regierung drückte ein Auge zu und die paar Täuferfamilien im Emmental hielten sich ruhig; binnen 20 Jahren wurde ein einzigmal ein fremder Täufer banniſiert [3]. Als dann die Aufklärung heraufzog, tat Isaak Iselin in Basel das Mögliche, um den Mennoniten die vorenthaltene Gerechtigkeit endlich zu geben [4], jedoch ohne daß es ihm gelang, ihnen den Charakter der Kuriosität zu benehmen, den eine so weltabgewandte Erscheinung in den Augen der Aufklärer haben mußte.

Jede Religion, die sich auf bestimmte Forderungen, und wären es die erhabensten, verpflichtet, droht in starrer Gesetzlichkeit sich zu mumifizieren; dafür gibt die Täufersekte einen Beleg. Aus der Nachfolge Jesu im Sinn der Bergpredigt war hier rasch ein hartes Gesetz geworden, dessen Beobachtung von Generation zu Generation mit rührender Treue eingeschärft wurde, jedoch in Form eines so unfreien Konservatismus, daß im Vergleich damit die Kirche wahrhaft beweglich und frei genannt werden muß. Lehre, Verfassung, Kultus, Sitte, alles bleibt stehen bei den Ordnungen und Gewohnheiten des 16. Jahrhunderts. Das Dogmatische tritt ganz zurück; man überläßt den Streit darüber der Kirche und hält sich an das einfache Bibelwort des Neuen Testaments. Die Formen der Organisation sind die allereinfachsten, da man nichts von geschulten Theologen und ordinierten Priestern weiß. Aelteste regeln die Disziplin; Lehrer, die in der Bibel gut bewandert sind, reden vom Wort Gottes in den Versammlungen; nach ihnen ergreifen „Zeugnisgeber", die besondere Gaben und besonderen Trieb haben, das Wort, während Almosenpfleger die Liebes-

1) Täufer im Emmental zur Zeit der Helvetik vgl. die Berner Bürgereidsakten von 1798 StArBe laut freundlicher Mitteilung von Staatsarchivar G. Kurz.

2) In den Verhandlungen mit Holland, das Bern die schärfsten Vorwürfe wegen unevangelischen Glaubenszwangs nicht ersparte, zog sich Bern stets auf diesen politischen Gesichtspunkt zurück.

3) Dekan Wyttenbach an Antistes Merian 11. Juli 1777 und 4. März 1778.

4) Ephemeriden 1777 Nr. 5, 1778 Nr. 1.

tätigkeit unter den zerstreuten Gemeinden leiten[1]. Zur Besprechung wichtiger Fragen versammeln sich die Führer in Konferenzen; stark entwickelt ist die Gemeinschaft mit den Brüdern nah und fern; man erstaunt, wenn man erfährt, wie die Brüder in der Pfalz und in Holland genau auf dem Laufenden sind über alle Staffeln der Verfolgung unter den bernischen Brüdern. Der Gottesdienst ist gleichfalls von höchster Einfachheit; man bedarf keiner Kirchen, jedes Zimmer ist heilig genug. Der Familienvater versammelt im Haus Verwandte und Freunde, man kniet nieder zum Gebet, singt aus dem „Ausbund" der Täuferlieder der Reformationszeit, vernimmt das Gotteswort aus der alten Froschauerbibel, steuert Gaben für bedrängte Glaubensgenossen. Getauft werden die Erwachsenen, die versprechen, ihr Leben zu ändern und Jesu nachzufolgen. Das Abendmahl ird dargereicht in einfachem Brot und Bechern von Holz. Streng ist die Kirchenzucht, denn sie hat dafür zu sorgen, daß die Brudergemeinde von der Welt gesondert bleibt, obschon gerade hier stets die Erweichungen und Kompromisse beginnen. Aeußerlich erkennt man den Täufer am Altertümlichen seines Auftretens, an der Ablehnung aller neuen Moden und Manieren. Der lange Bart, die Schuhe mit Riemen ohne alle Silberschnallen, die Röcke mit Haken und Häften zusammengehalten unterscheiden ihn von den Kindern der Welt. Wichtiger sind ihm selbst doch die innern Merkmale: unbedingte Wahrhaftigkeit und Redlichkeit im Handel und Wandel, Fleiß und Sparsamkeit, Einfachheit der ganzen Lebenshaltung. Dank diesen Eigenschaften haben sich die Berner Bauern im Oberland und Emmental zu Musterlandwirten entwickelt; wo sie in der Fremde sich niederließen, verbreiteten sie Ordnung und Wohlstand. Der Bauernstand erleichterte ihnen ihr Christentum, hielt sie fern von der Jagd nach dem Geld und den unlautern Weltgeschäften und erhielt sie zugleich körperlich und geistig gesund. Jedoch standen sie dabei abseits von allem Kulturfortschritt, ja abseits von der ganzen Weltgeschichte und verkörperten dem aufsteigenden Jahrhundert gegenüber Stillstand und Reaktion.

Einmal, zu Ende des 17. Jahrhunderts, kam vorübergehend Bewegung und leidenschaftlicher Streit unter die Täufer der Bernbiets[2]. Jakob Amman trat nach dem Vorgang einzelner Gruppen der holländischen Mennoniten für Verschärfung der Kirchenzucht und der Absonderung von der Welt ein; er verlangte, daß die Gebannten nicht bloß vom Abendmahl, sondern vom Verkehr der Brüder, ja von der Tischgemeinschaft der Familie ausgeschlossen werden sollten; größere Strenge in der Kleidung kam dazu, als kultische Neuerung die Sitte der Fußwaschung in Verbindung mit dem Abendmahl. Für diese neue Praxis suchte Amman alle bernischen Gemeinden zu gewinnen; das Oberland trat ihm bei, aber das Emmental war für größere Milde und Liebe. Es kam zur eigentlichen Spaltung, da Amman schließlich die Lehrer und Aeltesten des Emmentals durch den Bann von der Gemeinschaft ausschloß. Von jetzt an standen sich zwei „Völkli" gegenüber, das Ammische Volk und das Volk des Hans Reist im Emmental. 1693 hatte der Streit begonnen; ein Versöhnungsversuch im Jahr 1700, von Amman und seinen Freunden unternommen mit dem Eingeständnis, zu weit gegangen zu sein, hatte keinen Erfolg,

1) E. Müller a. a. O. p. 326 ff.
2) E. Müller a. a. O. Eine Spaltung in der Gemeinde p. 314—319.

da die gegenseitige Liebe erkaltet war. Es blieb bei der Trennung; eine ihrer Folgen war, daß bei der von der Berner Regierung inszenierten großen Auswanderung nach Holland 1711 zwar die Ammischen das Land verließen, aus dem Reistschen Volk dagegen ein großer Teil zu Hause blieb, andere unterwegs sich abtrennten und zurückkehrten. Die Ammischen mit ihrer harten Absonderung von der Welt begrüßten die Gelegenheit, sich frei und unabhängig in der Fremde zu etablieren, während die Reistschen an der Hoffnung festhielten, in der Heimat nach ihrem Ideal zu leben. So erfuhren es die Täufer am eigenen Leib, daß nichts so schwer ist, wie die Durchführung der bei ihnen im Programm obenanstehenden Bruderliebe.

Die aus der Heimat vertriebenen Täufer suchten ihr Asyl in denjenigen Territorien Westeuropas und Nordamerikas, in denen der Toleranzgedanke Wurzel gefaßt hatte. In der Pfalz und im Elsaß kam es noch im 17. Jahrhundert zu festen Niederlassungen und Gemeindebildungen, bei denen die schweizerischen Täufer ein starkes Kontingent bildeten; aber der Uebergang beider Länder an katholische Fürsten brachte neben schlimmen Kriegen viel Verfolgung und große Unsicherheit über ihre Existenz[1]. Das Eldorado der Toleranz war und blieb Holland, in dem die Mennoniten eine blühende, in voller Freiheit sich entfaltende Kirche bildeten, und von wo aus jederzeit die kräftigsten Fürsprachen zugunsten der Verfolgten in der Schweiz erfolgten[2]. Den Holländern gebührt der Ruhm, immer wieder an das evangelische Gewissen der schweizerischen Stände appelliert und vor aller Welt gegen ihre Intoleranz protestiert zu haben. Als Bern 1710 eine große Täuferladung zu Schiff nach Holland brachte, um sie zwangsweise über den Ozean auf englisches Gebiet zu spedieren, hat ein Machtwort der holländischen Regierung sogleich beim Betreten des Landes sämtliche Gefangenen in Freiheit gesetzt. Hier fanden auch die auf vier Schiffen auswandernden Berner vom Jahr 1711 ihre neue Heimat. Noch nach Jahrzehnten bildeten die schweizerischen Flüchtlinge, die sich auch hier wegen Bagatellfragen der Wohnung und Kleidung in Alte und Neue Schweizer spalteten, stattliche Gemeinden, in denen sich ihre Sprache auf lange erhielt. Preußens König Friedrich Wilhelm I verband sich öfters mit den Generalstaaten von Holland zur Befreiung gefangener Täufer und zur Einladung in sein Land; man erkannte hier von Anfang an den wirtschaftlichen Nutzen, den der Bauernfleiß und die Tüchtigkeit der schweizerischen Täufer manchen durch Krieg und Seuche verheerten Gegenden bringen mußte, jedoch machten unsere Täufer spärlich von der Einladung Gebrauch[3]. Mehr zog sie Amerika mit Pennsylvanien, dem Land der Duldung aller Religionen, an; seit 1714 beginnt dorthin der Zuzug vertriebener Berner Täufer; sie fanden jedoch in ihrem Freiheitsdrang auch dort noch zu viel menschliche Gesetze, unter die sie höchst ungern ihren Nacken beugten[4]. Wer nicht so weit auswandern wollte, suchte und fand Unter-

1) E. Müller a. a. O. Schweizerische Täufer in der Pfalz und angrenzenden Ländern p. 194—215.

2) E. Müller a. a. O. Eine vereitelte Deportation nach Amerika. Die Auswanderung nach den Niederlanden. p. 252—314. Versorgung und Schicksale der Schweizer in den Niederlanden p. 319—329.

3) E. Müller a. a. O. Bernische Taufgesinnte in Preußen p. 287 ff., 291, 329 f.

4) E. Müller a. a. O. Schweizerische Mennoniten in Nordamerika p. 304 ff., dazu E. Stähelin, Schweizer Theologen im Dienst der ref. Kirche in den Vereinigten Staaten

kunft in der Westschweiz, im Neuenburgischen und im Fürstbistum Basel, wo sich bis heute Reste der alten Täufergemeinden erhalten haben.

Seit 1707 stand das Neuenburgerländchen unter dem König von Preußen, der zwar allein der reformierten Religion die freie Ausübung vertragsmäßig zugesichert hatte, bei dessen Einsicht aber auch Dissidenten hoffen konnten, Schutz und Duldung zu finden[1]. Schon einige Jahre vor dieser politischen Veränderung hatten sich einzelne Pietisten in der Landschaft niedergelassen; jetzt, etwa seit 1709 kamen kleine Trüpplein von Täufern aus dem Bernbiet herüber. Im Volk entstand eine Aufregung; die Geistlichkeit geriet in Verlegenheit, welche Maßregeln sie den Behörden empfehlen sollte. Sie empfahl Duldung der schon eingewanderten und Verbot weiteren Zuzugs, mit der Begründung, daß diese Fremden ja nicht wie die Hugenotten ihre Erbauung in dem Lande suchten. Obschon der Staatsrat weiter ging und eine allgemeine Abweisung der Flüchtlinge verordnete, behauptete sich wenigstens auf der Landschaft ein Teil dieser Täufer[2]. 1725 wurde dann seitens der Regierung ein Verzeichnis der bis dahin im Land Niedergelassenen aufgenommen und zugleich Schluß der Zulassung erklärt. Leider fehlen uns die näheren Angaben. Der Basler Annoni besuchte 1730 von Neuenburg aus den Täuferlehrer Uli Amman, aus dem Bernbiet vertrieben, jetzt zu Peseux wohnend,

„von ansehnlicher Statur, ehrwürdigem Bart und gutem Gerücht zu Stadt und Land. Er stellte Brot und Wein zur Labung vor, die hl. Schrift lag dabei vor ihm und ward in allen seinen Diskursen nach der alten Froschauer Edition fleißig zitiert. Für seine Sekte ist er sehr eifrig, doch in Liebe. Unter dem Schein der Einfalt besitzt er viele Klugheit und wußte gegen die Kindertaufe der heutigen verlassenen Christenheit mit Schrift- und Vernunftgründen so anzugehen, daß die Orthodoxie dabei ziemlich Not gelitten[3]."

Eben die 30er Jahre stellten jedoch die Duldung der Täufer im Neuenburgischen wieder in Frage[4]. Es war die Ueberlegenheit der Berner Bauern über die Einheimischen in der Landwirtschaft, die 1734/35 und dann nochmals 1739 beinahe eine Fremdenhetze erzeugte, natürlich unter dem Vorwand des Bruchs der Verfassung von 1707, der Zerstörung der kirchlichen Einheit. Weil die Pfarrer bis dahin der Duldung, oder wenigstens den Maßregeln der Milde das Wort geredet hatten, richtete sich die Volkswut z. T. gegen sie, und nun wollten sie auf einmal auch nicht mehr als Patrone der Fremden gelten. Auch das benachbarte und verbündete Bern mußte Hilfe leisten durch Vorstellungen beim preußischen König zur Rettung der

(Schweiz. Theol. Zeitschr. 1919); sie traten dort z. T. der Gemeinschaft der Siebentäger bei, die statt des Sonntags den Samstag heiligten.

1) E. Müller a. a. O. Bernische Taufgesinnte in Neuenburg p. 330—333, dazu die *AVCN* laut gütiger Mitteilung von Prof. L. Aubert.

2) *AVCN*, dazu Osterwald an Turrettini 24. Juli und 21. Aug. 1709, 20. Juni 1710, 27. Mai 1711, vgl. R. Gretillat, J. Fr. Osterwald p. XXIX. ff., und die von M. de Budé edierten Briefe an Turrettini.

3) Annonis Schweizerreise 1730/31 (Ms). Der Gebrauch der Froschauerbibel ist typisch für die Täufer; sie ließen das Froschauersche N. T. alle paar Jahrzehnte in Basel neu drucken. Dr. Ad. Fluri in Bern ist es gelungen, eine ganze Reihe solcher Ausgaben v. 1687, 1702, 1729 oder 1730 (ohne Angabe des Druckjahrs), 1737, 1790 nachzuweisen; ich verdanke ihm diese Mitteilungen.

4) Zum folgenden E. Müller a. a. O. und *AVCN*.

bedrohten protestantischen Religion. Das Ergebnis der ganzen wirtschaftlichen Hetze unter religiösem Mäntelchen war freilich nicht hervorragend. Ein königlicher Befehl vom 6. Juni 1735 gab den seit 1725 zugewanderten Sektierern den Befehl, binnen Jahresfrist das Land zu verlassen, sprach damit aber für die vor 1725 niedergelassenen Täufer die Duldung aus. Es scheint nicht einmal zur befohlenen Auswanderung gekommen zu sein, daher die neue Täuferhetze im Jahr 1739, die damit endigte, daß Staatsrat und Gouverneur die Duldung der Sektierer an die Bedingung ihres guten Betragens knüpften. Es ist erhebend, wie fest das preußische Landesregiment der Demagogie der neuenburgischen Bauern und ihrer Behörden zu widerstehen verstand. War es auch nur Duldung von Königs Gnaden, sie rettete den eingewanderten Täufern doch ihre Existenz im Land. Am Ende des Jahrhunderts waren in der Gegend von Ponts de Martel 70 bis 80 Täufer ansässig. Der Herrnhuter Mettetal lernte damals einen ihrer Lehrer, den Jakob Stähli, kennen und wußte ihn und seine Leute für seine evangelische Frömmigkeit zu begeistern.

Die beiden Männer küßten sich beim Abschied, ohne daß der Herrnhuter durch den Bart des Täufers gehindert wurde. Die alten Täufer freilich waren mehr für Gesetz und Werke und genossen die Lehre von der Versöhnung durchs Blut nicht recht, während die Jüngeren eine wahre Herzensfreudigkeit an dem neuen Evangelium zeigten [1].

Es begann damals eine Erweckung innerhalb der erstarrten Täuferkolonie, wie wir sie ähnlich aus England bei den gleichfalls in gesetzlichem Wesen erstarrten Quäkern begegnen.

Zur gleichen Zeit, da die aus der Heimat aufgescheuchten Berner Täufer ins Neuenburgische flüchteten, ließen sich andere in Scharen im Münstertal und im Erguel nieder auf bischöflichem Gebiet [2]. Es war nicht etwa ein Anflug von toleranter Gesinnung, sondern einfach der Gegensatz zu Bern und zu den unter Berns Schutz eingewurzelten reformierten Münstertalern gewesen, was die Bischöfe von Basel seit dem 16. Jahrhundert zu den Niederlassungen vertriebener Täufer auf ihrem Boden ein Auge zudrücken ließ; jedoch erst seit Anfang des 18. Jahrhunderts begann die Zuwanderung in großem Stil. Sie setzten sich auf den Bergen nordwestwärts von Pieterlen fest, drangen von dort aus ins Tal von St. Imier hinüber, das sie von Pery aus bis an den obersten Lauf des Flusses besiedelten, und zogen gleichzeitig über den Jura ins Münstertal auf die Höhen westwärts von Court bis Roche. Ueberall verstanden sie es, bei den reicheren Bauern als Pächter gute Stellungen zu finden, da sie in kürzester Zeit die Wirtschaft in die Höhe brachten und sich selbst unentbehrlich zu machen wußten. Dafür ließ man sie ihre nächtlichen Versammlungen halten, zumal sie sich still und bescheiden verhielten und keine Propaganda entfalteten. Allein bald erwachte der Neid und die Feindschaft der ärmeren einheimischen Bevölkerung und forderte vom Bischof die Vertreibung der verhaßten Fremden [3]. Zuerst reklamierten die Bewohner des Erguels; als sie 1730 beim Bischof

1) Schreiben des Herrnhuters Mettetal nach Herrnhut 8. März 1797 und 20. Okt. 1799, 18. Juni 1802 und von 1803 (UArh).

2) E. Müller a. a. O. Im Bistum Basel p. 233—252.

3) Es ist fast rührend, mit welcher Naivität in den dem Bischof eingereichten Klageartikeln wirtschaftliches und religiöses Sündenkonto zusammengetragen wurde, so daß auch

ein befristetes Ausweisungsdekret erreicht hatten, rafften sich auch die Gemeinden des Münstertals auf, um 1733 das nämliche zu erzielen. Freilich blieben Gegenvorstellungen der Grundbesitzer beim Bischof nicht aus; die Gutsbesitzer erklärten geradezu, durch die Ausweisung ihrer täuferischen Pächter schweren Schaden zu leiden. In Court legte sogar die Gemeinde Fürsprache für die Fremden ein. Bei dieser Sachlage war die Politik des Bischofs gegeben; er gab scheinbar den gestützt auf Verträge die Ausweisung der Täufer verlangenden Begehren nach, unterließ es aber, für eine strenge Durchführung seiner Befehle zu sorgen, und ließ es geschehen, daß an Stelle der an einem Ort wirklich vertriebenen Täufer sich alsbald andere als Pächter einnisteten. Später traten sogar die reformierten Pfarrer von Pery und von St. Imier kräftig für die Duldung der Täufer ein, wobei sie in ehrlicher Sprache auf die selbstsüchtigen Motive der Fremdenhetzer verwiesen und ihrerseits nicht verfehlten, den Bischof an den Zuwachs an Zehnten zu erinnern, den er der guten Wirtschaftsweise der Eingewanderten verdanke. So kam es, daß 1767 der Bischof selbst auf eine Beschwerde der Juristen von Pruntrut über die einen Staat im Staat bildenden Täufer erklären konnte, es liege im Interesse einer gesunden Politik, daß die Zahl dieser Untertanen im Staat sich so viel als möglich vermehre und daß die Einwanderung so erfahrener und fleißiger Landwirte, wie es die Wiedertäufer seien, begünstigt werde. Das einzig Mißliche war, daß die zahlreichen Einwanderer sich zuletzt selbst im Wege standen und ganze Familien wieder nach Frankreich oder nach Nordamerika auswandern mußten [1]. 1759 suchte der Herrnhuter Anton Stähli einmal die Täufer im Bistum Basel auf.

Er traf einige weit abgelegen in den Bergen, etwa 8 Personen, mit denen er von ihrem Herzenszustand reden konnte; sie sagten ihm, es gebe dort auf den Bergen 8 erweckte Täuferfamilien, die aber niemand hätten, der sich ihrer annähme, nannten auch etliche Orte, wo Erweckte wären [2].

Die kurze Notiz deutet an, daß auch bei diesen Täufern das erstarrte gesetzliche Wesen vorherrschte und neue eigentliche Erweckungen eine Ausnahme bedeuteten. Ein paar Jahrzehnte später entwirft Philippe Bridel, damals französischer Pfarrer in Basel, der sie auf seinen Wanderungen durch den französischen Jura kennen lernte, eine sympathische Beschreibung der ehrwürdigen Väter [3].

Der feine Kulturmensch Philippe Bridel zeichnet hier sein Ideal unverfälschter Einfalt und Tugend, indem er an den Täufern Züge der ersten Christen entdeckt, die ihn zur Bewunderung hinreißen. Er schreibt von etwa hundert Täuferfamilien, alle aus dem Bernbiet vertrieben vor langer Zeit. Sie haben eine gemeinsame Kasse, aus der sie allen Notleidenden mitteilen, obschon es wirklich Arme kaum unter ihnen gibt. Die Aeltesten halten streng auf der Sittenzucht. Vor Beginn des Gottesdienstes waschen sie einander die Füße; ihre Versammlungen halten sie abwechselnd bald in des einen, bald in des

der oberflächlichste Leser sich über die wahren Beweggründe keiner Täuschung hingeben kann.

1) Die Untersuchungen der bischöflichen Beamten aus dem ersten Viertel des Jahrhunderts zeigen unter den Täuferfamilien vereinzelte Zürcher- und Baselbieternamen, aber die große Mehrzahl sind Berner aus dem Emmental.

2) Bericht Ant. Stählis v. 1759 UArh.

3) Philippe Bridel, *Course de Bâle à Bienne* 1789.

anderen Haus. Man erkennt die Täufer an ihrem langen Bart, der einfachen Kleidung, dem patriarchalischen Aussehen. Ihr Gottesdienst, sowohl der häusliche wie der öffentliche ist sehr einfach. Auf diese paar Einzelheiten beschränken sich die Beobachtungen Bridels; der Rest ist mehr rhetorisch.

Vereinzelte Täuferfamilien überschritten die Grenzen des bischöflichen Asyls und ließen sich auch auf solothurnischem oder baslerischem Boden als Pächter nieder. Obschon das Täufertum in Basel offiziell streng verboten war, trifft man gegen Ende des 18. Jahrhunderts fremde Täuferhaushaltungen auf Basler Gütern fast im ganzen Kanton [1]. Unmittelbar vor Basel bestand im Hollee bei Binningen eine Versammlung der Ammischen Täufer, während bei St. Jakob sich die Gegenpartei versammelte [2]: Die Zähigkeit der Täufer im Festhalten ihrer Eigenart kam auch ihren kleinen Parteien zugute.

Als im 18. Jahrhundert fast in der ganzen Schweiz der Separatismus sich regte im Zusammenhang mit den pietistischen und enthusiastischen Bewegungen, waren die Hüter des Bestehenden an vielen Orten mit dem Schlagwort „Täufer" zur Hand, um möglichst rasch das neue Uebel mit den alten Methoden zu unterdrücken. An die Täufer erinnerte vor allem die Ablehnung des Eides und der Antimilitarismus, obschon die Bergpredigt den scharfen Widerspruch gegen diese Dinge hätte erklären können, auch wenn es keine Täufer gegeben hätte. Es mag wohl vereinzelt täuferischer Einfluß an dem neuen Separatismus mitbeteiligt gewesen sein; zu denken gibt es namentlich, daß das Berner Oberland, die alte Täuferheimat, nach der Auswanderung der Ammischen Täufer, als Hauptherd des pietistischen Laiengeistes hervortritt. Aber von eigentlicher Propaganda der Täufer ist kaum zu reden; eine Werbekraft ging von ihnen längst nicht mehr aus. Daß sie blieben, was sie einmal vor Jahrhunderten gewesen waren, unbekümmert um den Gang der Geschichte, ist zugleich ihre Kraft und ihre Schwäche gewesen.

2. Abschnitt.

Der Versuch einer pietistischen Kirchenreform und sein Scheitern.

Der eigentliche Pietismus begann in der Schweiz überall damit, daß Theologiestudenten, Exspektanten, junge Pfarrer durch eine ganz persönliche Erweckung, einen Glaubensdurchbruch zum Bruch mit der bloßen Tradition und Konvention, zum Erwachen eines persönlichen Glaubenslebens und zu einer mächtig gesteigerten Auffassung ihres Pfarrerberufs gelangten, wodurch ein Riß zwischen ihnen und der übrigen Geistlichkeit sowie der „Welt" entstand. Bern und Zürich gehen damit noch

1) AKDBas in den 80er Jahren signalisieren fremde Täufer in Liestal, Waldenburg, Bubendorf, Münchenstein, Rothenfluh, Pratteln, Tenniken; darüber hinaus kennt eine helvetische Enquete von 1801 noch solche in Muttenz, Binningen, Kleinhüningen, Nieder-Schönthal, Augst, Gelterkinden (keine in Waldenburg), in Basel Stadt 24, die Gesamtzahl geht auf 148 Seelen (Reg. Statt. Zschokke an Minister Mohr 4. Aug. 1801 HArBe 1499).

2) Binningen bei E. Müller a. a. O. p. 319, St. Jakob im Bericht Mettetals nach Herrnhut von 1803.

am Ende des 17. Jahrhunderts voran; St. Gallen und Schaffhausen folgen im ersten Jahrzehnt des 18. Irgendwie wird das doch die Rückwirkung des deutschen Pietismus, eines Spener und Francke, auf die reformierte Schweiz sein, denn auch dort haben Theologen, zumal junge, die Führung und geht ihr Bestreben vor allem auf Erweckung persönlichen Glaubenslebens innerhalb der Kirche. Nicht bloß das Studium des Berners Christof Lutz in Leipzig, dem Ort, an dem Francke seine pietistische Mission begonnen hatte, nicht bloß die begeisterte Aufnahme lutherischer Pietisten in Zürich und Bern seitens der erweckten Schweizer, deuten auf Einflüsse von jener Seite. Bezeichnend ist, wie sogleich mit dem Erwachen des pietistischen Geistes die Schranken der reformierten Konfession durchbrochen werden und Luthers Geist und Sprache bei den Schweizern lebendig wird [1]. Den jungen Theologen gingen mit einemmal die Augen auf, was evangelischer Glaube bedeutet, wie er Gott und Christus unmittelbar ergreift und bei sich hat, wie er im Unterschied vom historischen Glauben Kraft und Leben mit sich bringt und den ganzen Menschen neu gebiert. Eben das war Luthers großes Erlebnis gewesen und das hatte ein Aug. Herm. Francke wieder neu entdeckt. So sehr der Pietismus auf das Leben, das praktische Christentum drang, ursprünglich wußte er, daß alles neue Leben im lebendigen Glauben seinen Quellpunkt hat.

In Bern, wo die Bewegung sich überhaupt am genauesten verfolgen läßt, stehen vier Theologiestudenten und spätere Pfarrer an der Spitze, Sam. Güldin, Jakob Dachs, Sam. Schumacher und Christ. Lutz, denen sich nachher noch der Vikar in Belp Johannes Müller und der junge Spitalpfarrer Sam. König anschlossen [2]. Sie alle wurden durch Erweckungen oder Bekehrungen, die z. T. mit physischen und psychischen Krankheitserscheinungen zusammenhingen — Schumacher glaubte, die Sünde gegen den heiligen Geist begangen zu haben — und mit einem oft auf die Tagesstunde fixierbaren Durchbruch der Gewißheit und Versöhnung abschlossen, zu neuen frohen Menschen, die ein ungeheurer Eifer beseelte, ihre Glaubenskraft weiterzugeben und vor aller Welt zu zeugen von dem, was ihre Seligkeit war. Mit diesem neuen Geist traten sie zu Anfang der 90er Jahre in ihre neuen Pfarrstellen, Schumacher und Dachs ins untere und obere Aargau, Güldin nach Stettlen und 1696 als Helfer nach Bern, während Lutz ihn in Stettlen ersetzte. Sie predigten mit ihrem Feuereifer vom wahren Glauben im Gegensatz zum Wahn- und historischen Mundglauben, vom neuen Leben in der Wiedergeburt, vom Kampf des Gläubigen gegen Sünde und Welt. In Verachtung der konventionellen Rhetorik redeten sie volkstümlich zum Volk und würzten ihren Vortrag mit Ausdrücken der Volkssprache. Nicht minder eifrig wirkten sie im Jugendunterricht und in der Seelsorge; sie suchten die Leute in den Häusern auf, Kranke wie Gesunde,

1) Zum Einfluß von Luthers Schriften das Zeugnis Schuhmachers (Hadorn Piet p. 96), die neue Sprache Güldins vom Glauben (Hadorn Piet p. 43). Ganz fest steht er für den später erweckten Sam. Lutz, aber auch Sam. Königs spätere Predigten sind ohne Lektüre Luthers nicht denkbar.

2) W. Hadorn, Geschichte des Pietismus in den schweizerischen reformierten Kirchen 1901, das Hauptwerk, ganz speziell für den bernischen Pietismus. Bei Hadorn sind alle Detailbelege für Bern nachzusuchen, soweit nicht in den Anmerkungen besondere Quellen genannt werden.

sprachen mit ihnen nicht vom Wetter, sondern von Gott und ermunterten sie zu gemeinschaftlicher Erbauung im Kreis der Gleichgesinnten, obschon sie selbst die Konventikel nicht besuchten, geschweige veranstalteten. Um aber den Unterschied des Christen vom Weltmenschen auch äußerlich zu markieren, traten einzelne von ihnen für eine Verschärfung der Kirchenzucht, für Fernhaltung grober unbußfertiger Sünder vom Abendmahl ein. Untereinander standen sie in eifriger Gemeinschaftspflege, dehnten dabei ihre Freundschaft auf gleichgesinnte Theologen und Laien in Zürich aus in Form einer regen Korrespondenz und schlossen gerne auch Erweckte aus fremden Ländern, zumal deutsche Pietisten, in ihre Häuser und Herzen ein. Es war ein gänzlich formloser Bruderbund gleichgeführter und gleichgestimmter Seelen, die sich ihre Erlebnisse mitteilten und sich gegenseitig Mut machten in ihren Versuchungen und Verfolgungen. Rasch aber gruppierte sich um die jungen Geistlichen ein starker Anhang aus der Laienschaft, auf dem Land wie in der Stadt. Die Predigten der jungen Pietisten fanden den allergrößten Zulauf; besonders nach Belp zu Joh. Müller strömten die Leute stundenweit her zum großen Aerger der trockenen orthodoxen Kollegen. In der städtischen Bürgerschaft aber sah man neben den einfachsten und ungebildetsten Leutlein Männer und Frauen des Patriziats auf ihrer Seite, Junker von Rodt, von Frisching, von Muralt, von Wattenwyl usw. In diesen Laienkreisen kam zuerst das Konventikelwesen auf. Heimliche Versammlungen bei irgendeinem frommen absonderlichen Weiblein hat es auch in der Schweiz zu allen Zeiten gegeben, so in der Stadt Bern zu Beginn der Pietistenbewegung an der Matte bei der blinden Margritli. Jetzt aber kamen in und außer der Stadt fromme Versammlungen auf, bei denen „Personen von allerlei Kondition, edle und unedle, alte und junge, Manns- und Weibspersonen" sich gemeinschaftlich erbauten. Es war der neuen Erweckung eigen, daß sie Menschen aus verschiedenen Klassen und Berufsarten in dem gemeinsamen Ernst und Eifer verband.

Jede solche Bewegung aber fordert den Widerspruch heraus, allein schon durch die beginnende Sonderung der Frommen von den Weltkindern, die seitens der letzteren als Vorwurf und Anklage empfunden werden muß und ihre Feindschaft hervortreibt. In allem Pietismus liegt ein polemisches richterisches Moment; er spricht, selbst ohne ausdrückliche Erklärung, den Nicht-Pietisten das Christentum ab, erklärt ihren Glauben für tot, ihr Leben für heidnisch. Der Berner Pietismus aber hatte in Sam. König einen Feuergeist, den die Leidenschaft des Kampfs gegen alles in seinen Augen unchristliche Wesen bis in seine alten Tage verzehrte, vollends jetzt im Stand der ersten Begeisterung[1]. Er hatte zuerst seine Leidenschaft auf die orientalischen Sprachen geworfen, um als Gelehrter zu glänzen, war dann in England durch die Jane Leade und in Deutschland durch das Ehepaar Petersen für den Chiliasmus begeistert worden und predigte in Bern am Spital mit Vorliebe vom kommenden tausendjährigen Reich. Endlich ergriff ihn die pietistische Bewegung, deren Verächter er zuerst gewesen war, und alsbald vertauschte er die Rollen, er sprach mit Geringschätzung von aller Gelehrsamkeit, wollte allein den als Prediger Christi gelten lassen, der die Zeichen der Wiedergeburt trüge und durch Gottes Geist innerlich berufen sei und bekämpfte mit besonderer Schärfe das üble

1) Zu Sam. König speziell Trechsel im Berner Taschenbuch 1852.

Pfarrwahlwesen, bei dem statt religiöser Gaben Protektion und Schmeichelei den Ausschlag gaben. Ein Mann wie König kann mit seiner Umgebung nicht in Frieden leben; der Kampf ist sein Lebenselement. Fatalerweise aber sammelten sich um ihn eine ganze Gruppe von Theologiestudenten, welche des Meisters harte Worte noch überboten, die jungen Abr. Fueter, Jakob Knecht, Burckhardt Fellenberg usw., die dem üblichen gelehrten Studium kurzweg den Krieg erklärten im Namen des Geistes, dessen sie selbstverständlich voll zu sein glaubten. Folge war, daß sämtliche nicht pietistische Pfarrer und Professoren ihr Existenzrecht in Frage gestellt sahen. Zwar waren den jungen Hitzköpfen wenig theologische Ketzereien nachzuweisen; Königs Privatliebhaberei vom tausendjährigen Reich, gelegentliche Hyperbeln Königs betreff der Vereinigung des Gläubigen mit Christus, ein paar wegwerfende Sätze der Lutz, Güldin, Dachs über das Gesetz und seinen geringen Nutzen, wie sie NB. nicht bloß bei Luther zu lesen sind, sondern im höchst offiziellen Berner Bekenntnis, dem Berner Synodus, stehen, endlich die von allen Sektierern stets wiederholte These, daß nur der wiedergeborene Prediger zum Segen wirken könne. Bagatellsachen, würden wir sagen, die doch in der Epoche der Herrschaft der Konsensusformel, da Kleinigkeiten soviel galten als die Fundamentalartikel, ein schweres Gewicht haben mußten, und hinter deren Einzelheiten sich in der Tat eine andere Gesamtauffassung vom christlichen Zentrum verbarg: die Entwertung der objektiven reinen Lehre zugunsten des Wiedergeburtserlebnisses und der aus ihm strömenden sittlichen Kraft und Hoffnungsfreudigkeit. Insofern hat der theologische Führer in Bern, Prof. Rudolf, in seinen 19 Thesen die der Orthodoxie vom Pietismus drohende Gefahr ganz richtig erkannt. Ausschlaggebend aber war der Widerstand des Gros der bernischen Pfarrgeistlichkeit, die durch den Ernst und Eifer der pietistischen Pfarrer ins Hintertreffen geriet und sich dafür durch Verschreiung der gefährlichen neuen Methoden, durch den Ruf, die alte Berner Kirche stehe in Gefahr, zu rächen wußte. Natürlich verstanden es diese Hüter des Bestehenden vortrefflich, die wirklichen Schwächen der Bewegung ans Licht zu ziehen, z. B. das an die Quäker erinnernde Zittern, das in manchen Gebetsversammlungen der Laien damals aufkam; solche ans Pathologische streifenden Extravaganzen begleiten bekanntlich jeden Durchbruch eines neuen Geistes, das Urchristentum nicht ausgenommen. Jedoch was war für die offizielle Geistlichkeit nicht verdächtig? Das Geläuf zu den Pietistenpfarrern aus andern Gemeinden, das ganze Konventikelwesen zur Abendzeit mit Laien als Lehrern, die geheimen Verbindungen der Pietisten untereinander von Zürich bis nach Bern herüber, die neue Predigtweise mit Ausfällen gegen den geistlichen und weltlichen Stand und gar mit Dialektausdrücken, die seltsamen mystischen Bücher, aus denen die Pietisten, zumal die Laien, ihre Nahrung schöpften, Jakob Böhmes krause Theosophie, Hohburgs mystische Theologie, die chiliastischen Schwärmereien der Leade und Petersens. Der letzte Punkt kennzeichnet auch den deutschen von Spener geführten Pietismus. Man stößt in den Kreisen der neuen Frömmigkeit auf eine totale Geschmacksveränderung; die korrekte kirchliche Erbauungsliteratur gilt nichts mehr, dagegen verliebt sich der neue Geschmack in alles Mystische, Paradoxe, Schwärmerische, zuweilen in frommen Unsinn, einfach aus dem neu erwachten Sinn für die wunderbare und geheimnisvolle

Seite der Religion. Damit Hand in Hand geht oft eine arge Kritiklosigkeit und ein Anstaunen des Neuen und Fremden ohne Grenzen. Als zufällig zwei deutsche lutherische Studenten von der neuen Richtung durch Bern kamen, drängten sich zum wenigsten 200 Personen allerlei Geschlechts, Qualität, Alters an sie heran, und es kam nicht bloß zum geistlichen Austausch, sondern zur Ueberfütterung der Fremden mit Brot, Wein, Fleisch, Zuckerstöcken, ganzen Käsen und Leckerbissen aller Art; waren es doch Jerusalempilger, denen ein Geruch besonderer Heiligkeit anhaftete. Dadurch schienen aber wieder diejenigen recht zu bekommen, welche längst von der neuen interkonfessionellen Bruderschaft etwas wie eine Verschwörung gegen Kirche und Staat befürchteten. Auch daß einmal Pietisten und Täufer zusammen eine Versammlung besuchten, war verdächtig genug. Es ist angesichts des Wirklichen und des Vermeintlichen, was die pietistische Bewegung mit sich brachte, psychologisch nur allzu verständlich, daß für die Verehrer des Herkommens mit einemmal Kirche, Staat, Schule, Familie in ihrer Existenz bedroht erschienen.

Nachdem mehrere Jahre lang der Berner Pietismus am Schulrat in der Hauptstadt Rückhalt gegen den Geistlichkeitskonvent gefunden hatte, erfolgte 1698 ein Umschwung in der Regierung. Eine am 3. April dieses Jahres ernannte Spezialkommission gegen Quäkerei, unerlaubte Versammlungen und Sonderung in Lehren, veranlaßte zunächst die Abberufung Joh. Müllers von seinem Vikariat in Belp, um den beliebtesten Erweckungsprediger der Landschaft unschädlich zu machen. Eine zweite am 13. Juli ernannte Religionskommission zur Untersuchung des Pietistenwesens, bestehend aus 2 Professoren, 2 Stadtpfarrern und 5 Ratsherren, nahm die einzelnen Pietisten, Pfarrer und Laien, ins Verhör und setzte die Anklageschrift auf, auf Grund deren der Rat am 10. Juni 1699 das Urteil im Pietistenprozeß sprach. Es lautete gegen König auf Entziehung seines geistlichen Charakters und Verbannung, gegen Güldin und Christ. Lutz auf Abberufung von ihrer Stelle und Verbot alles öffentlichen Lehrens bis zur Lossagung vom Pietismus und Unterwerfung unter die kirchliche Ordnung. Expikar Müller wurde unter polizeiliche Aufsicht gestellt und verpflichtet, wieder wie ein Student im Seminar zu predigen; Schumacher und Dachs, die 2 Aargauer Pfarrer, kamen mit einem scharfen Verweis und der Verpflichtung, dem Pietismus zu entsagen, davon. Der Zofinger Stadtschreiber Sutter und der Berner Daniel Knopf wurden für ihre Vermittlung mystischer Bücher und pietistischer Korrespondenzen mit je 500 Pfund gebüßt. Es blieb aber nicht bei diesen Urteilen vom 10. Juni. Da ein paar der jungen Studenten, ein Jakob Knecht, ein Püntiner, ein Nikl. Tscheer für ihren Lehrer König offene Partei ergriffen, wurden auch sie des Landes verwiesen. Als dann noch im gleichen Monat die gesamte Bürgerschaft Berns den sog. Assoziationseid schwören sollte, d. h. das Gelöbnis, „die in der Stadt Bern eingeführte Religion, die helvetische Konfession, und die Uniformität des Glaubens, der Lehre und des Gottesdienstes wieder männiglich [1] zu erhalten, zu schirmen und zu schützen und hingegen alle dawiderlaufenden Meinungen und Neuerungen, sonderlich die gegen-

8) In der französischen Form des Assoziationseides waren als gefährliche Feinde die Pietisten, Arminianer und Sozinianer besonders genannt, die zwei letzteren Gruppen, um zugleich einen Schlag gegen rechts und gegen links zu führen.

wärtig im Schwang gehenden abzuwehren, zu hintertreiben, alles vermögens zu tilgen und keineswegs einige damit verhaftete Personen zu patrozinieren", weigerten sich 10 Bürger, darunter ein Friedr. von Wattenwyl, den Eid zu leisten und verloren dafür Ratssitz und Bürgerrecht. Niklaus von Rodt, Landvogt in Interlaken, verlor erst seinen Ratssitz, weil auch er den Eid verweigerte, und wurde bald darauf, weil deutsche und schweizerische Pietisten auf des Landvogts Matten im Oberland ein Fest gefeiert hatten, als Gefangener nach Bern geführt und ebenfalls verbannt. Ein gleiches Urteil traf im Spätherbst 1700 den jungen Beat Ludwig von Muralt, weil er es nicht mehr über sich gebracht hatte, den Predigten der verfolgenden Berner Pfarrer beizuwohnen, von denen er „aufs höchste und bis in das Innerste seiner Seele geärgert worden war"[1]. Wie er, vermochten der Gerbermeister Isaak Müslin und die Eheleute Bucher-Fischer von Holligen nach dem Pietistenprozeß nicht mehr in die Predigten der Staatspfarrer zu gehen und wurden deshalb des Landes verwiesen. Die Gegensätze verschärften sich; aus den Pietisten wurden durch die Verfolgung Separatisten, und gegen diese reagierte der Staat mit der Ausweisung aus dem Bernerland.

Von den genannten Strafurteilen ist vielleicht keines verhängnisvoller geworden als dasjenige gegen Beat Ludwig v. Muralt[2], weil es den geistvollsten Mann des damaligen Bern ins Exil und was noch wichtiger ist, in die Bahn einer haltlosen Schwärmerei treiben mußte. Der junge Muralt, ein Sprößling des bernischen Seitenzweiges der bekannten Lokarner Refugiantenfamilie, hatte zuerst als Student in Genf einen freieren Horizont gewonnen und dann im ausländischen Militärdienst und auf ausgedehnten Reisen Frankreich, Holland, England kennen gelernt. Jedoch nicht mit den Augen eines neugierigen oder abenteuerlustigen Reisenden, sondern als echter Schweizer und Protestant hatte er sich die Welt angeschaut. Ihn interessierte eigentlich immer nur eines, der Mensch, und alles andere, politische Einrichtungen, Sitten und Gebräuche, Literatur, Theater nur, sofern es den Menschen offenbarte. Dabei brachte er einen festen moralischen Maßstab, den unbestechlichen Sinn für das Echte, Solide, Einfache und Gute an die Dinge und an die Menschen heran, der ihn früh zum strengen Richter aller nationalen Schwächen, auch der schweizerischen, bestimmte. Er wagte es, mit aller Geradheit und Offenheit das Gute überall gut und das Schlechte schlecht zu nennen, unterwarf auch Kunst und Literatur seinem herben moralischen Urteil, unbekümmert um die berühmtesten Namen und um die glänzendste Form.

An den Engländern, deren eigene Kultur er als einer der ersten auf dem Kontinent entdeckt hatte, imponierte ihm das Freie und Unabhängige, mit dem der Einzelne seinen Weg geht und seinem *bon sens* und seiner *raison*, entgegen allen Moden und Gewohnheiten, folgt, während ihm an den Franzosen, deren Bewunderer und Nachahmer jeder gebildete Schweizer damals war, die Tyrannei der Mode und die Bevorzugung des *esprit*, zumal des *bel esprit* vor *bon sens* und *coeur* schwer mißfielen. Sittenverderbnis fand er in beiden Ländern und zwar auf den höchsten Grad gestiegen, allein in England lernte er Menschen kennen von vornehmstem Stand, die den Mut hatten, der großen Welt den

1) Otto v. Greyerz, Beat Ludwig v. Muralt, Diss. 1888 p. 19.

2) Vgl. d. Neujahrsblatt der Literar. Gesellsch. Bern auf d. Jahr 1895: Beat Ludw. v. Muralt mit Auszügen aus seinen Schriften, von Otto v. Greyerz.

Rücken zu kehren und in stiller Zurückgezogenheit sich selber treu zu sein, während in Frankreich der ästhetische Glanz die Korruption verklärte und ein Durchbrechen der Vorurteile viel schwerer machte.

Dieselbe Sittenverderbnis trat ihm aber auch in seiner Heimat entgegen als Verachtung der Geradheit und Einfachheit des alten Schweizersinns und als unwürdige Nachäfferei der verdorbenen Sitten des Auslandes, und was das Schlimmste war, die Verderbnis kam überall nicht bloß von außen, sie setzte sich in den Herzen fest und offenbarte den verdorbenen Menschen. In den *Lettres sur les Anglais et sur les Français*[1], in denen Muralt Mitte der 90er Jahre den Ertrag seiner Auslandsreisen literarisch verarbeitete, und die ihm, wenn sie auch nur im Manuskript zirkulierten, rasch einen berühmten Namen verschafften, gab er sich noch als weltoffenen, vielseitigen und liebenswürdigen Beobachter, der mit möglichster Unparteilichkeit die starken wie die schwachen Seiten jeder Nation an seinem Auge vorüberziehen läßt und nicht entfernt das Weltrichteramt ausüben möchte. Allein an manchen Stellen, oft wie zufällig, läßt er den Leser Blicke in sein Innerstes tun und offenbart uns seinen fast schwermütigen Idealismus. Die Korruption der großen Welt, vor allem der regierenden Kreise, erscheint ihm hoffnungslos, so hoffnungslos, daß er auch für die Schweiz in nicht allzu ferner Zeit den Zusammenbruch erwartet[2]. Für den charakterfesten Menschen, der nicht nutzlos gegen den Strom schwimmen will, bleibt nur ein Ausweg: Rückzug aus der großen Welt in die Einsamkeit und Stille, damit es wenigstens der Welt nicht am Beispiel reiner Tugend fehle und der Einzelne wenigstens seine Seele in Ordnung bringe. Mit diesem Ideal hat Muralt wenige Jahre nach seiner Rückkehr in die Heimat Ernst gemachte; er verzichtete auf die Karriere im Berner Staatsdienst und zog sich 1798 mit seiner jungen Frau Marg. v. Wattenwyl auf ein Landgut in der Nähe von Bern zurück.

Man wird sagen: ein solcher Mann war zum Pietisten prädestiniert, jedoch mit Unrecht. Der Mann, der den *bon sens* und die *raison* so hoch einschätzte, hat die pietistischen Scheuklappen nicht von Haus aus mitgebracht, sondern ging zunächst auch in der Religion den Mittelweg, Feind aller Freigeisterei, aber auch alles Fanatismus und aller extravaganten Frömmigkeit. Es scheint, daß er in England zuerst ausgesprochene Libertiner und als ihr Gegenstück fromme Schwärmer kennen lernte. Es imponierte ihm, daß in diesem Land ein jeder sich auch in der Religion aufrichtig geben darf, wie er ist, aber er selbst hielt es mit den vielen „*gens de bien*", deren Frömmigkeit solid und vernünftig ist. Grade die peinliche Sabbathstrenge der englischen Pietisten hat ihn damals abgestoßen. Ein Mann, dem Aufrichtigkeit und Gradheit als erste Tugenden gelten, ist von Natur kein Pietist, und doch war grade hier der Punkt, der ihn dem Pietismus in die Arme führten mußte. Muralt erlebte die häßliche Pietistenverfolgung in Bern, die ihm als ein Schlag gegen die Gewissensfreiheit und als Beförderung aller Heuchelei erscheinen mußte, und er erlebte es, daß zu den orthodoxen Verfolgern der Pietisten Pfarrer von gänzlich ungeistlichem Lebenswandel, aber frommen Geberden gehörten. Da erschienen ihm die Pietisten als die graden Menschen, die ihrem Gewissen folgten, und ihre Gegner als die Sklaven

1) Vgl. die neue Ausgabe von Otto v. Greyerz, und von Eugen Ritter 1897.
2) *Lettre sur les voyages* bei v. Greyerz, Neujahrsblatt p. 70.

der Gewohnheit und der verdorbenen Welt. Der ganze äußere Gottesdienst erschien ihm wie ein Teil des allgemeinen Weltverderbens, doppelt schlimm, weil mit dem Anspruch der Heiligkeit verbunden. Er nahm lieber die Verbannung auf sich als das Aergernis des Kirchenbesuchs. Indem ihn nun aber Staat und Kirche der Heimat von sich ausstießen, trieben sie ihn abseits des von ihm beschrittenen Weges menschlicher Gradheit und Einfachheit in die Seitenpfade religiöser Schwärmerei und machten aus dem Mann des *bon sens* und der *raison* einen extravaganten Fanatiker, der nur noch in einzelnen hellen Augenblicken den graden und aufrechten Sinn seiner Jugendzeit erkennen läßt.

Mit seinen scharfen Maßregeln glaubte Bern ein für allemal die Pietisten los zu werden. Verbote des Rats, vom tausendjährigen Reich zu reden, Konventikelverbote, Aufstellung eines Index verbotener Bücher, zuletzt die Seltenheit einer Generalsynode, von Abgeordneten aller Kapitel beschickt, eigens wider die Irr- und Trennungen der sog. Pietisten, sollten die Unterdrückung vervollständigen. Kein schweizerischer Kanton hat mit so kräftigen Schlägen den eben erst aufsteigenden Pietismus von sich abgewehrt. Der Sinn des Ganzen war die Mumifizierung des Bestehenden, etwa so wie das tridentinische Konzil oder wie auf schweizerischem Boden die Formula Consensus sie bereits geschaffen hatte.

Zum Teil erreichte das Bernische Staatskirchentum seinen Zweck nur zu sehr; einige der besten ernstesten Christen ihrer Zeit blieben ihm durch die Verbannung für immer verloren. Beat Ludwig von Muralt ließ sich zuerst in Genf nieder, bis ihn auch dort, angeblich wegen Propaganda für Separatismus, der Ausweisungsbefehl traf [1]; später nahm er bleibend auf einem Landgut seiner Frau in Colombier Wohnung; die Rückkehr nach Bern blieb ihm verschlossen. Niklaus von Rodt, der Landvogt von Interlaken ließ sich erst in Niederdodeleben bei Magdeburg nieder bei dem von ihm hochgeschätzten Ehepaar Petersen, den nie ermüdenden Hoffnungschriften, und starb in Halle, seine Vaterstadt Bern mit wohltätigen Stiftungen reich begabend. Zum Unheil aber schlug die Verurteilung zur Berufs- und Heimatlosigkeit dem jungen Theologen König und seinen Trabanten aus [2]. Sie gerieten durch ihren Bruch mit der Kirche in ein wildes enthusiastisches Treiben und in eine wüste Mischung edler und gemein naturhafter Opposition. Der verbannte König ließ in Deutschland den „Weg des Friedens" erscheinen, eine offene Absage an das Staatskirchentum der Reformation mit scharfer Kritik der Reformatoren und ihrer ganzen Gründung vom Standpunkt mystischer Innerlichkeit aus [3], wie sie zuvor schon ein Gottfried Arnold in seiner Kirchengeschichte vertreten hatte; Arnold war damals Königs Freund und hat, von ihm bewogen, zusammen mit Hochmann von Hohenau, dem großen Apostel des Separatismus, Bern und das Berner Oberland besucht. Später vermochte König den Rückweg zu Vernunft und Nüchternheit wieder zu

1) *RégCstG* 27. Okt. und 10. Nov. 1701. Der Ausweisungsbefehl datiert vom 21. April 1702.

2) Vgl. Max Goebel, Geschichte des geistlichen Lebens in der rheinisch-westphälischen evangelischen Kirche II. Sam. König, Joh. Jak. Knecht und Carl Anton Püntiner aus der Schweiz p. 753—759.

3) Vgl. Jul. Studer, Der Pietismus in der zürch. Kirche am Anfang des vorigen Jahrhunderts, 1877 (Jahrbuch der hist. Gesellschaft Zürcher Theologen p. 116 Anm.).

finden, ohne Verleugnung seiner pietistischen Grundsätze. Die reiche Anschauung all der Wunderlichkeiten und Entgleisungen der Schwärmer für Mystik und Separation, die sich ihm im Isenburg-Büdingischen und im Wittgensteinischen darbot, hat den Mann geheilt; er war auch nicht ganz umsonst in jungen Jahren ein fleißiger wissenschaftlicher Arbeiter gewesen. Die von ihm in Bern zur Verachtung der Wissenschaft angeleiteten Studenten Püntiner, Knecht und Tscheer dagegen erlagen den Gefahren des Enthusiasmus, zumal Püntiner, der sich von der berüchtigten Eva von Buttlar zu sinnlichen Exzessen verführen ließ, in späteren Jahren nochmals das Bernbiet mit seiner Agitation heimsuchte und zuletzt auf dem Beatenberg bei Pfarrer J. Kasp. Keller als gebrochener Mann Asyl und Grab gefunden hat[1]. Die Unterscheidung zwischen dem Naturfeuer und der lautern Liebe zu Gott pflegte diesen jungen Pietisten abhanden zu kommen.

Schwer war aber auch das Schicksal der in der Heimat zurückgebliebenen Pietistenpfarrer, die vor der Wahl standen, ihr Gewissen zu verleugnen oder ihres Berufs verlustig zu gehen. Der junge Müller erlag der Aufregung des Pietistenprozesses; auch Christ. Lutz folgte ihm noch 1700 ins Grab. Schumacher blieb auf seiner Pfarrei Melchnau äußerlich ungekränkt, litt aber innerlich an Schwermut bis zu seinem Tode 1701[2]. — Sam. Güldin erkaufte sich zuerst durch die Leistung des Assoziationseides den Wiedereintritt ins Pfarramt, bereute dann als Pfarrer von Boltigen den mit schlechtem Gewissen vollbrachten Schritt, erfuhr aber seitens der Regierung statt des gewünschten Erlasses kurzerhand Absetzung und Landesverweisung, wie sie König widerfahren war; nach unsteten Wanderungen fand er erst 1710 in Pennsylvanien ein Asyl für sein Gewissen, wo er als Farmer, gelegentlich auch als Prediger ohne Amt bis zu seinem Tod 1745 wirkte, ein ehrwürdiger Patriarch unter den Ausgewanderten[3]. Einzig Jakob

1) Zu Püntiners letzten Schicksalen Manuale d. Bern. Rel. Kamm. 17. März 1792 und Tagebuch von Lutz 1731 (Hadorn Piet p. 289).

2) Von Schumacher erzählt Sam. Lutz wiederholt in seinen Predigten, am ausführlichsten in dem Brief an eine Standesperson, den Abr. Kyburz im II. Teil „Das entdeckte Geheimnis der Bosheit in der Brügglersekte" c. XII. veröffentlichte: „Sein Weg war auf dem Meer, selten wanderte er auf ebenem Boden, bald rührte er wie die Schiffe im Meer den Himmel an und hatte den Fuß schon im Paradies in süßesten, herzeinschmelzenden, seelenentzückenden Liebkosungen seines Seligmachers, handkehrum fuhr er in Abgrund, daß er vor Jammer zerschmolz und in eine brausende Grube sank in viel großer Angst". Es war noch vor dem Pietistenprozeß gewesen, als er sich von Melchnau aus, ohne sich mit Menschen zu besprechen, zur Abreise nach Rom fertig machte, um sich dort als einer der zwei Zeugen der Offenbarung nach abgelegtem Zeugnis töten zu lassen. Den Dekan Thormann in Lützelflüh forderte er durch einen Expressen brieflich auf, im Namen Gottes als zweiter Zeuge sein Geleitsmann zu sein und gab den Seinigen, die mit viel Tränen abrieten, das Zeichen, Herr Thormann werde auf seinen Brief hin ungesäumt in Person kommen und den zweiten Zeugen abgeben. Als aber der Expreß mit einer abschlägigen Antwort eintraf, wurde Schuhmacher konfus, fiel ins andere Extrem, und hielt alle seine süßen Empfindungen und starken Heilsvergewisserungen für des höllischen Gauklers Affenspiel. Noch in seiner eigenen gänzlichen Verzweiflung tröstete er Angefochtene und Verzagte herrlich, dachte aber dabei öfter: „Ach ich Unseliger, warum kann ich diese köstliche Tröstung mir nicht selbst zueignen, da ich es tausendmal mehr nötig hätte?" Er genoß bis an sein Ende wenig innige Herzensfreude mehr.

3) Vgl. E. Stähelin a. a. O. p. 9 ff.

Dachs, der Pfarrer von Holderbank, blieb durch die ganze Pietistenverfolgung aufrecht und brachte es in der Berner Kirche, in der er ausharrte, bis zum Stadtpfarrer, ja zum Dekan des Berner Konvents, welche Würde er von 1732 bis zu seinem Tode 1744 bekleidete. Und er war nicht der einzige Pietist, den die Berner Kirche ertragen mußte; Pfarrer Thormann in Lützelflüh, ein frommer Mystiker, Freund der jungen pietistischen Pfarrer und Vertrauensmann Beat Ludwig von Muralts, ist als Dekan des Burgdorfer Kapitels ebenfalls in Amt und Würden geblieben [1]. Dem jungen Sam. Lutz, der zur Zeit des Pietistenprozesses eben vor dem theologischen Examen stand, wurde wegen Verdacht pietistischer Gesinnung die Handauflegung verweigert; erst im Jahr darauf 1700 erhielt er sie und wurde dann als erster deutscher Pfarrer nach Yverdon spediert, nachdem er unter schweren inneren Kämpfen mit schlechtem Gewissen den Assoziationseid geleistet hatte. Durch ihn sollte sich die Berner Kirche Kraft und Segen des Pietismus erhalten.

Zuletzt regte sich auch bei den Leitern der Berner Kirche die Einsicht, daß manches am Kirchenwesen reformbedürftig sein möchte. Der Kommission, welche 1713 eingesetzt wurde, um die Mängel des Kirchen- und Schulwesens zu beseitigen, gehörte u. a. gerade der Professor Rudolf an, der 1696 die Thesen gegen den Pietismus verfaßt hatte. Feind aller Umsturzschwärmerei, erkannte er doch viele Mängel des herrschenden Systems und ersehnte so gut wie die Pietisten eine Reform derselben. Daß im Theologiestudium die Frömmigkeit mehr zu ihrem Recht komme, daß das Pfarrwahlwesen von den Machenschaften des Ehrgeizes und der Schmeichelei zu säubern sei und die Wahl nicht ohne Zustimmung des frömmeren Teils der Gemeinde vorgenommen würde, waren Wünsche, in denen Rudolf und die Pietisten übereinstimmten; wie sie ersehnte er einen Aufschwung des Jugendunterrichts und der Seelsorge (durch Hausbesuche) neben der Predigt, desgleichen eine Verschärfung der Kirchenzucht in geistlichen Dingen, bei scharfer Trennung derselben von der weltlichen Polizei. Bern und Zürich wetteiferten zu Beginn des zweiten Jahrzehnts mit kirchlichen Reformbestrebungen, ausgehend von ernsten Männern aus dem Pfarrer- und Laienstand. Leider blieben es meistens papierne Wünsche; es datiert keine neue Epoche des evangelischen Kirchenwesens von dieser Zeit. Hätten sie aber auch mehr Kraft und Glück gehabt, so hätte ihr Erfolg schwerlich in der Richtung des Pietismus gelegen, da dieser, in der Konsequenz seines Wesens über die Staatskirche hinaus auf rein religiöse Gemeinschaft drängt, jene geistlichen und weltlichen Reformer aber mit beiden Füßen auf dem Boden der das Gesamtvolk umfassenden Staatskirche standen. In dem raschen Uebergang so vieler Pietisten zum Separatismus, sobald ihnen harter Widerstand begegnete, erkennt man, nach welcher Richtung der Pietismus drängt. —

Neben der reichen Geschichte des Berner Pietismus nehmen sich die ersten pietistischen Regungen in Zürich zur gleichen Zeit höchst bescheiden aus und entbehren des dramatischen Verlaufs [2]. 1689 macht der junge Exspektant

1) Zu Thormann vgl. Sam. Lutz oben p. 129, Anm. 6, und Otto v. Greyerz in der p. 126 genannten Diss. p. 18, 23, 25.

2) Hauptwerk für den Zürcher Pietismus Jul. Studer Piet3. Es ruht in der Darstellung

Hans Georg Ziegler dem Examinatorenkonvent zu schaffen durch die von ihm und dem pfälzischen Barbiergesellen Friedr. Speyer im Kreis von allerlei Bürgersleuten vertretene Lehre von der Unsündlichkeit der Wiedergeborenen. Der junge Theologe und sein deutscher Laienbruder sollen geradezu die Erbsünde geleugnet und dafür vom Gläubigen eine beständige Fröhlichkeit gefordert haben, wobei nur der Theologe sich auf das innere Zeugnis des Herzens und auf geheimnisvolle Offenbarungen berief, während der Laie das Bibelwort allein gelten lassen wollte [1]. Speyer als Fremder wurde sofort Landes verwiesen, während Ziegler, der Zürcher, noch Gnade fand. Als er aber 1692 von neuem mit der Lehre von der Unsündlichkeit der Wiedergeborenen hervortrat und sich herausstellte, daß er Konventikel hielt und Laien in seinem Sinn bearbeitete, strich ihn die kirchliche Behörde aus der Theologenliste. Der von Ziegler vertretene Perfektionismus wurde vor ihm von deutschen Pietisten in verschiedenen Schattierungen vertreten; zugrunde liegt ihm dasselbe Sehnen nach wirklicher, ganzer Erlösung, das aus Gottfried Arnolds Lied: „O Durchbrecher aller Bande" noch heut so ergreifend zu uns spricht. Man muß hinter der unreifen Theorie die Empörung dieses jungen Theologen über den bequemen orthodoxen Schlendrian herausspüren, der sich oft genug hinter der Lehre von der bleibenden Sündhaftigkeit des Christenmenschen verschanzte.

Zum zweitenmal war in Zürich von der pietistischen Gefahr die Rede anläßlich des Berner Pietistenprozesses. Als eben Bern zum erstenmal ein scharfes Vorgehen gegen seine Pietisten eröffnete, glaubte Zürich sekundieren zu müssen. Der Theologieprofessor Joh. Heinr. Schweizer schlug Lärm mit seiner Schrift „Ueber Grund und Ursache der sog. philadelphischen Sozietät oder pietistischen Bruderschaft, wie sie in England, Deutschland und Holland entstanden ist wider den Kirchen Gottes und das gemeine Wesen sonderlich in der reformierten Eidgenossenschaft gefährlich" [2]. Sofort begann in Zürich die Nachforschung nach verbotenen mystischen und chiliastischen Büchern, deren man eine Menge bei den Buchbindern und Buchführern fand. Daran schloß sich die Jagd nach geheimen Korrespondenzen; sie führte zur Feststellung eines intimen Zusammenhangs der Zürcher Pietisten mit den Bernern, wodurch Zürich sich auf einmal vor die gleiche Gefahr wie Bern gestellt sah. Wieder waren es ein paar junge Theologen, die Filialisten Heinrich Locher und Heinrich Laubi, der im Zürcher Alumneum wohnende Theologiestudent Hans Heinrich Reutlinger, die dadurch besonders kompromittiert und ins Verhör genommen wurden; neben ihnen tritt jetzt schon der Laie Heinrich Bodmer hervor, später die Seele alles pietistischen Widerstandes gegen Kirche und Staat, ein Mann mit einem harten Nacken und starker Meinung von seinem von Gott ihm verliehenen Recht. Ihnen gegenüber stand als Leiter des Zürcher Kirchenwesens Antistes Klingler, ein Kirchenfürst, wie Zürich noch keinen besessen, so standesbewußt, so hochfahrend und dabei so

bis 1716 z. T. auf J. J. Hottingers „Versuchungsstunde", die über einzelnes noch genauere Auskunft gibt, dazu ZimmermannZK 187 f.; p. 248 ff.

1) Die genaueren Differenzen der Pietisten untereinander bei Hottinger.

2) HadornPiet p. 77 f.

borniert [1]. Irgend etwas Schlimmes ließ sich den jungen Pietisten nicht nachweisen; die Orthodoxie war korrekt; das Böse war beinahe nur der Verkehr mit den Bernern und die Verbreitung mystischer Bücher; infolgedessen kamen die jungen Theologen mit scharfen Verweisen davon, bloß der Student Reutlinger, der so unvorsichtig gewesen war, mit den gebannten Bernern Beziehungen zu unterhalten und der sich beim Verhör etwas rüpelhaft aufführte, wurde trotz aller guten Zeugnisse und alles Flehens und Bittens vom weitern Studium und Pfarramt ausgeschlossen. Der Kampf gegen in Zürich gedruckte oder doch verbreitete Pietistenbücher zog sich noch die nächsten Jahre hindurch und ließ vermuten, daß das gefährliche Feuer im geheimen weiterglimme. Allein vorerst hatte der Pietismus keinen hervorragenden Führer, und auch in der theologischen Jugend blieb es ein Jahrzehnt lang still.

Dagegen schien damals für Zürich wie für Bern die Stunde einer Kirchen- und Schulreform von oben her zu kommen auf Grund der Einsicht einflußreicher Personen in die Mängel des herrschenden Systems. An dem jungen Hans Kaspar Escher, dem Sohn des Bürgermeisters, besaß Zürich einen der letzten glänzenden Vertreter der Idee eines christlichen Staatswesens im Sinn Zwinglis oder Calvins [2]. Als kleines Kind schon hatte er durch seine fromme Mutter ausgesprochenen Geschmack an biblischer Erbauung bekommen; früh verlieh ihm der Gedanke ans Sterben einen besonderen Ernst, so daß er, der künftige Staatsmann, mit 15 Jahren sich auf das Studium der Theologie legte. Ein mehrjähriges Auslandsstudium in Altorf bei Nürnberg und in Utrecht, verbunden mit Auslandsreisen nach England und Paris, öffnete sein Gemüt für die weltliche Bildung und erweiterte seinen Horizont; vor allem hatten Philosophie und Naturrecht ihm reiche Anregung zugeführt, so daß er, nach Zürich zurückgekehrt, in der „Gesellschaft für Wohlgesinnte" Vorträge über das Naturrecht halten und seine Kenntnis des Cartesius, Grotius, Puffendorf — er hatte unterwegs auch von Lebenden Leibniz und Thomasius aufgesucht — den Freunden mitteilen konnte. Worin er aber auch jetzt die meisten überragte, das war die Integrität seines Charakters und sein tiefer religiöser Ernst. Im Gegensatz zur trockenen Schultheologie bevorzugte er damals die mystische Erbauungsliteratur und ließ sich von ihr zu häufigen Andachtsübungen anleiten, nach Art der Pietisten seiner Zeit. Kein Wunder, daß Escher bald in Zürich als Pietist verschrien wurde.

Er erklärte sich das in einem Brief an Turrettini so, daß man derzeit eben Pietist heißt, wenn einem die wahre Einkehr zu Gott, die Wiedergeburt, der Abschied an die Welt und ihre Lüste die Hauptsache in der Religion ist. Ein Verächter des äußeren Gottesdienstes, fährt er fort, wolle er nicht sein, bloß wolle er ihn als Hilfsmittel für die Frömmigkeit betrachten und das Hauptgewicht nach 1. Korr. 13. auf die Liebe legen [3]. Das starke Gegengewicht gegen mystischen Pietismus fand Escher in Calvin, in „unserem großen Calvin", der es so wunderbar verstanden hatte, Charaktere zu bilden durch die Furcht Gottes, und aus dessen Erwählungslehre Escher die höchste Verherrlichung Gottes und den tiefsten Trost für die Gläubigen herauszuhören verstand [4].

1) Vgl. Zimmermann ZK p. 230 ff.

2) David Wyß, Lebensgeschichte Joh. Kasp. Eschers, Bürgermeisters der Republik Zürich 1790; eine neue biographische Würdigung des hervorragenden Mannes ist dringendes Bedürfnis.

3) Escher an Turrettini 13. Febr. 1712, *Lettres inédites à Turrettini.*

4) Escher an Turrettini 29. Dez. 1734, vgl. auch 20. März 1709 a. a. O.

Ein echter Jünger Calvins zu sein, das war Eschers höchster Ehrgeiz, aber dieser Weg wies ihn nicht in das pietistische Konventikel- und Sektenwesen, sondern auf die volks- und staatskirchliche Arbeit, um die Geister seiner Zürcher so zu bilden, wie Calvin die Genfer geformt hatte.

„Verbesserung des gänzlich erkalteten und fast verfallenen Christentums", so lautet das Programm, das Escher, Bodmer und ihre Freunde sich vorsetzten. Die Voraussetzung war das ehrliche Geständnis, daß das Christentum keine Macht im Volksleben wie im Leben des Einzelnen bedeute, daß der Glaube seine Kraft verloren habe. Woran lag die Schuld? Man suchte sie im Pfarrerstand, seiner verkehrten Bildung, seinen schlechten Sitten, seinen verfehlten Predigten. Daher der Ruf: zurück von den komplizierten Bekenntnissen, von den Schulsystemen, von der Kontroverstheologie zur einfachen Lehre der Schrift und ihrer praktischen Anwendung im Leben![1] Schulreform, Examensreform, Reform der Predigt, Zensur der Geistlichen durch die Gemeinden, das waren einige der wichtigsten Detailpunkte, von deren Durchsetzung man sich das Heil versprach. 1707 war der junge Escher Mitglied des Examinatorenkonvents geworden; in dieser Eigenschaft erkärte er auf der Frühlingssynode 1709 dem herrschenden System den Krieg, indem er die Lobrednerei der Geistlichen bei der Zensur rügte und an ihrem Leben und Treiben Kritik übte. Dem wutschnaubenden Antistes Klingler zum Trotz schlug er die Ernennung einer Kommission zur Anbahnung der Kirchenverbesserung vor. Es gelang seinem Freund Bodmer, den Rat zur Revisionsarbeit zu bewegen. Unter dem Vorsitz des Vaters Escher berieten vom Januar 1712 an sachkundige weltliche und geistliche Herren darüber, wie dem erkalteten und verfallenen Christentum aufzuhelfen sei. Nachdem der ausbrechende Toggenburgerkrieg die Arbeit unterbrochen hatte, wurde sie 1713 und 1715 wieder aufgenommen, äußerlich unter günstigen Bedingungen, da Klinglers Nachfolger, Antistes Zeller, der Reform günstig war. Allein was schließlich herauskam, war bescheiden genug; eine neue Prädikantenordnung, ein paar lobenswerte Schulverbesserungen, Einführung einer Wochenkinderlehre am Donnerstag, das war beinahe alles. Die Hauptschuld lag an dem hartnäckigen Widerstand, den Staat und Kirche des alten Zürich jeder gründlichen Verbesserung entgegensetzten und der gerade hinter dem kleinen Entgegenkommen und den halben Maßregeln versteckt lauerte. Aber irgendwie muß der Fehler doch auch bei den Führern der geplanten Reform gelegen haben. Während Bodmers ehrgeiziges Streben zuletzt nach einem politischen Umsturz drängte, auf dem ihm seine Freunde nicht folgen konnten und wollten, verzettelte Escher seine Kraft in Schul- und Bildungsreformen, deren Wert für das religiöse und sittliche Leben er weit überschätzte. Er war kein Calvin, und seine Zeit ertrug keinen Calvin. Von großem Erfolg sind seine Bestrebungen freilich in anderer Richtung gewesen; er schuf durch seine Zurückdrängung der dogmatischen Systeme und Bekenntnisse in Zürich einer freieren theologischen Entwicklung offene Bahn; das Zürich Zimmermanns, Bodmers, Breitingers ruht auf seiner Arbeit. Wie weit liegt aber solches Streben abseits von dem, was der Pietismus ersehnte! Als Landvogt von Kyburg trat Escher später für das

1) Ebenda 13. Feb. 1712 und 13. Juli 1715, dazu d. Brief Eschers an s. Vater bei D. Wyß a. a. O.

Recht der Volksvergnügungen ein, verglich die strengen Erlasse für die Landschaft mit Mönchsregeln und sagte, sie seien auf Anraten blöder und eben darum strenger Geistlicher von Personen eingeführt worden, die selbst am wenigsten darnach gelebt hätten; die Vaterlandsliebe und der männliche Mut werde dadurch geschwächt. Unpietistischer läßt sich nicht argumentieren. Sein Biograph weiß auch zu berichten, daß die mystischen Erbauungsbücher in späteren Jahren Escher nicht mehr zusagten, weil sie ein beschauliches und müßiges Leben zu fordern schienen. Die wahre Glaubenslehre, meinte er, müsse allen Berufsgeschäften angemessen und für alle Stände gleich heilsam und trostreich sein. Bis in sein hohes Alter aber erbaute ihn die Bibel, besonders der von ihm in der Grundsprache auswendig gelernte Römerbrief, der sein Glaubensbekenntnis war. Ja, als er bereits Bürgermeister geworden war, suchte er in anderer Weise die pietistischen Kränzchen für sich und andere zu beleben. Seit Neujahr 1742 fing er eine Versammlung an, „da von beiden Ständen die vornehmsten Herren an einem Sonntag in seinem Haus zusammenkamen und nach Zeit und Umstand von geistlichen und weltlichen Sachen diskurierten, die zur Erbauung dienen können". Escher hoffte, damit ein gutes Beispiel zu geben, daß wenn andere auch zusammenkämen, man nicht mehr so dawider rede und lieblos urteile, und daß anstatt der alten und sündlichen nun christliche Zusammenkünfte angestellt würden[1]. Ein verklärter Pietismus, möchte man sagen. Der Mann ist seinen Jugendidealen nicht untreu geworden.

Ein letztesmal schien der Pietismus an die Tore der Zürcher Kirche zu klopfen, als zu Anfang des zweiten Jahrzehnts, fast gleichzeitig mit dem Versuch der Kirchenreform von oben, unter den jungen Theologiestudenten und Exspektanten eine Erweckung einsetzte. Möglich, daß dabei das Studium auf der Universität Marburg in der Nähe mancher pietistischen Bewegungen von Einfluß war[2]. Ein früherer Marburger Student, Kaspar Ziegler, hielt seit 1714 in Winterthur mit anderen jungen Geistlichen kleine Erbauungsversammlungen, in denen man zusammen die Bibel las und mehr nach der Erbauung als nach dem orthodoxen Dogma auslegte. Künftige Pfarrer, denen die Bibel lieber war als das System! In Zürich aber vernahm man, daß in diesen Konventikeln der gefährliche Origenismus sich einnistete; die jungen Leute zweifelten an der doppelten Prädestination und an der Ewigkeit der Höllenstrafen, Grund genug, die Privatzusammenkünfte zu verbieten, dem Hauptsünder Ziegler den Prozeß zu machen und ihm das Versprechen abzunötigen, die Gottlosen für ewig in der Hölle brennen zu lassen. Es war Eschers Verdienst, daß Ziegler noch so glimpflich davonkam[3]. Wie muß aber ein solches Inquisitionsverfahren auf die ganze theologische Jungmannschaft gewirkt haben! Es bedurfte nur noch eines äußeren Anlasses, so kam es zum Bruch mit dem kirchlichen System.

---

1) Hans Kaspar Füßli an Annoni 27. März 1742.

2) Laut Marburger Matrikel studierten in Marburg 1704 Kaspar Ziegler aus Winterthur, 1710 Christ. Balber, 1712 Joh. Jak. Schultheß und Beat Holzhalb, lauter Namen, die in der Geschichte des Zürcher Pietismus eine Rolle spielten.

3) D. Wyß a. a. O.

Immerhin besaß damals die Stadt selbst einen richtigen Pietistenpfarrer, Hans Jak. Ulrich, den Pfarrer am Oetenbach und Professor für Ethik, der die Schule des holländischen Pietismus durchlaufen hatte und in Cocceius und Friedrich Adolf Lampe seine religiösen Führer sah.

Man darf ihn wohl den Klassiker des älteren Pietismus nennen, und daß ein solcher Mann trotz mancher Anfechtungen seine Stelle behielt, ist immerhin ein Zeichen, daß in gewissen Grenzen doch auch damals für pietistisches Wesen in der Kirche Raum vorhanden war. Seine Predigten über die Bergpredigt wurden noch am Ende des Jahrhunderts von einem Jünger Lavaters mit wahrer Begeisterung gelesen [1], was sicher nicht von vielen Predigten gesagt werden kann.

Es ist freilich ein orthodoxer und kirchlicher Pietismus, den Ulrich hier vertritt; Heterodoxien, wie etwa die Lehre von der Wiederbringung oder gar die alte Donatistenmeinung, daß ein unbekehrter Prediger für keinen von Gott gesandten Lehrer gehalten werden könne, lehnt er schroff ab, und mit den falschen Propheten, die sich auf Inspirationen und Gesichte berufen und zum Austritt aus der verfallenen Kirche auffordern, will er nichts zu schaffen haben. In seiner Forderung vermeidet er jeden Radikalismus, bringt die Bergpredigt mit dem bestehenden Recht klug in Uebereinstimmung und erklärt eine absolute Vollkommenheit für unmöglich für den Christen. Als guter evangelischer Pfarrer gibt er der Gnade stets den Vorrang vor dem Gesetz und deutet die Gerechtigkeit an allen Stellen der Bergpredigt zuerst immer auf die Gerechtigkeit Christi, die dem Gläubigen zugerechnet wird. Man sieht, die Orthodoxie dieses Mannes läßt nichts zu wünschen übrig; allein in diesem orthodoxen Rahmen kommt nun der Pietismus nur um so sicherer und gewaltiger zum Wort. Die Gerechtigkeit der Bergpredigt bedeutet in zweiter Linie doch auch die Heiligkeit und Gottseligkeit des Christenlebens; mit allem Nachdruck schärft Ulrich die Notwendigkeit der guten Werke ein, verlangt vom Jünger Jesu eine „heilige Singularität" und evangelische Vollkommenheit im Unterschied vom großen Haufen und begründet sie mit dem Wort von der engen Pforte, dem nicht weniger als 5 Predigten gewidmet sind. Von diesem unbedingten Ideal aus stimmt er den Weheruf an über das verbasterte und todfärbige Christentum der Maulgläubigen und bloßen Ehrbarkeitschristen. Heuchel- und Maulchristen, so schilt er sein Durchschnittspublikum mit seinem orthodoxen Bekenntnis und dem Glauben an Jesus und die Barmherzigkeit Gottes, da doch die Hauptsache fehlt. Von der Kanzel aus bekennt er seine Sorge, „daß die meisten auch unserer Zürichchristen dermalen einst ewig verloren gehen werden". Hühner, die viel gackeln und wenig legen, Mühlen die wohl klappern, aber kein Mehl bringen, Menschen heiß in Worten, kalt in Werken nennt er seine Zuhörer. Wohl läßt auch er sich gelegentlich einmal hinreißen von der prophetischen Erwartung der glückseligen letzten Zeiten, wo das römische Babel zusammenstürzen, die Juden und Heiden sich zum Reiche Jesu bekehren und dieses Reich sich über die ganze Welt ausbreiten wird; dein Reich komme und vor und mit ihm ein rechtes zweites Pfingsten und eine große innere und äußere Ruhe und Sicherheit! Die Hörer dieser Predigten haben jedenfalls schärfer als diesen Hoffnungston die Gerichtsdrohung vernommen: „O Ewigkeit, du Donnerwort", die Wenigen auf dem schmalen Weg, die Vielen, die verloren gehen — das ist die Grundstimmung dieser

1) „Die auf den Höhenen schreyende höchste Weisheit oder die güldene so geheißene Berg-Predig des großen Lehrers Jesu Christi" 1722; dazu der Brief von Stolz an Lavater 7. Juni 1787: „das war ein Mann für Zürich zu seiner Zeit. Licht und Salz! Sein Wort ein Hammer, der Felsen zerschmettert ... wahrhaftig wie Zwerge sind wir gegen diesen Mann. Unsres Antistes Predigten sind kraftleeres, fades Wasser dagegen." Stolz konstatiert freilich auch revoltante Ideen über die Strafen der Ewigkeit und einen gesetzlichen Geist; „aber Zürich, das war ein Mann, den du nie vergessen mußt!" (LArZ). Vgl. Zimmermann ZK p. 267—270.

ganzen Predigt. Luther wird oft mit tiefer Ehrfurcht zitiert, das Lutherische Kirchenlied klingt vielfach an, auch auf Spener beruft sich der Prediger, alles Zeichen, wie stark dieser Mann vom deutschen Pietismus ergriffen ist. Es ist ein selbständiger Charakter von schwermütigem Ernst und packender Dringlichkeit, der es wunderbar verstand, seine Zuhörer vor Gott und Ewigkeit zu stellen und in der Tiefe ihres Wesens zu erschüttern.

Im Herbst 1704 begann in St. Gallen der Lärm wegen Pietismus aus Anlaß einer Bettagspredigt des Kandidaten Hans Jakob Hochreutiner mit ungewohnten Ausdrücken und unanständigen Gebärden; daß der Mann am Sonntag Abend Privatzusammenkünfte hielt, verstärkte den Verdacht[1]. Im Verhör Hochreutiners vor den fünf Stadtpfarrern ergab sich, daß Christof Stähelin, ein anderer junger Geistlicher, gleichfalls Privatversammlung hielt. Das St. Galler Ministerium glaubte an Hand der Kirchenhistorie überall Irrungen, Sekten und Trennungen durch solche Privatzusammenkünfte entstehen zu sehen und erreichte durch seine Vorstellungen das am 1. Nov. 1704 erlassene, am 22. Febr. 1705 wiederholte erste Pietistenmandat, das alle Privatzusammenkünfte und Besuchung von gewissen Personen gänzlich und völlig untersagte. Bei der Entscheidung innerhalb der dazu verordneten Kommission weltlicher und geistlicher Herren war das Vorbild Berns nicht umsonst zitiert worden. Pfr. Dan. Wegelin, der St. Gallische Zionswächter, verstand es, die weltlichen Herren durch die Vorstellung der furchtbaren Folgen der Pietisterei zu alarmieren: Uneinigkeit in den Ehen, Verbot, am Sonntag Hochzeit zu halten, Ende der Freiheit, am Sonntag auf die Zunftstube zu einem ehrlichen Vespertrunk zu gehen usw. An solchen Fragen der Sitte trat damals der Gegensatz von Orthodoxie und Pietismus in St. Gallen in die Erscheinung. Pfarrer Anhorn verteidigte an Hand von Luk. 14, 1—11 das Recht, am Sonntag nach verrichtetem Gottesdienst zum Vespertrunk auf die Zunftstube zu gehen, während der Pietist Stähelin darin eine grobe Sabbathschändung sah. Rat und Geistlichkeit aber waren der Meinung, daß die strenge Glaubensorthodoxie eine laxere Ethik zur Ergänzung verlange[2].

Christof Stähelin, dem wir hier zuerst begegnen, ist der Vater des St. Gallischen Pietismus geworden, ein Mann von tadelloser calvinischer Orthodoxie, Feind aller Ketzereien, zugleich aber ein Eiferer für Gottes Gesetz, brennend, seine Ehre in allem Volk auszubreiten, ganz nach der Weise der holländischen Pietisten, die nichts anderes wollten als den Calvinismus ins tägliche Leben einführen. Sein erster Konflikt mit den geistlichen und weltlichen Behörden seiner Vaterstadt gab ihm schwer zu schaffen; die kleinste Nachgiebigkeit, sei es auch nur die Verlegung seiner Unterweisungsstunde für Töchter von 8—9 Uhr abends auf 5—6 kostete ihn einen großen seelischen Kampf. Durch das Ausharren an seinem Posten tat er jedoch dem Pietismus den größten Dienst und half ihm, sich in St. Gallen innerhalb der Kirche einzubürgern. Als er längst schon zum Kammerer vorgerückt war,

1) Hauptquelle für St. Gallen sind die KuPASt G Vad. 817, die auch Beschlüsse der Synoden von St. Gallen und Appenzell überliefern. Zur Ergänzung der Sammelband 259 (Misc theol et eccl B 30 Vad) mit vielen Details speziell zum Pietismus.

2) Vgl. den eben zitierten Sammelband.

brachte ihn der Druck eines Auszugs aus Undereycks Hallelujah 1719 noch einmal in Konflikt mit der Behörde.

Als schon 6 Bogen die Zensur passiert hatten, schlug eine ängstliche Seele Alarm wegen allerlei dunkeln und unbekannten Redensarten; Stähelin wurde gezwungen, den Namen des Pietisten Undereyck auf dem Titelblatt zu streichen und einzelne Fragen zu ändern oder auszulassen[1].

1724 dagegen schuf er, diesmal von niemand gehemmt, in seinem catechetischen Hausschatz das klassische Buch des St. Galler Pietismus, eine Erklärung des Heidelberger Katechismus, begleitet von Nutzanwendungen und Gebeten, ein fast tausendseitiges Buch, das eine gediegene Gelehrsamkeit völlig in den Dienst der Erbauung stellte. Nichts von toter Orthodoxie, jeder Satz des Lehrbuchs praktisch angewendet! Ein durchdringender Ernst und eine warme Jesusbegeisterung durchziehen das ganze Werk. Ein St. Gallischer Spener, ins Calvinische und Schweizerische übersetzt! Und trotzdem in der gleichen Stadt die immer neu eingeschärften Verbote aller frommen Zusammenkünfte! Offiziell ächtete auch St. Gallen den Pietismus in seinem Gebiet.

Zu einer Erweckung und zwar unter den jungen Pfarrern, ähnlich derjenigen in Bern, kam es am Ende des ersten Jahrzehnts in der Ostschweiz, und zwar mit solcher Macht, daß fast gleichzeitig aus dem Toggenburg, dem Rheintal, dem Appenzellerland die Klagen über pietistische Geistliche laut wurden. Zu Lichtensteig im Toggenburg predigte Helfer Niklaus Schärer von der Rechtfertigung als einer Kraft zur Heiligung und allen guten Werken, von Dippel oder dem Engländer Cave bestimmt[2]. Der Mann war des Armensünderchristentums satt geworden und ersehnte ein Christentum, das den Menschen sittlich erneuert. Im Rheintal führte der junge Ulrich Abbt gefährliche Diskurse von vollkommener Erfüllung des Gesetzes, von einer Freiheit des Christen in der Haltung des Sabbaths, von rechter Kirchendisziplin, die dem Predigtamt zukomme und nicht der Obrigkeit. Zu Wolfhalden im Appenzellerland hielt Hans Jakob Zollikofer nächtliche Zusammenkünfte, die ihn als Pietisten erscheinen ließen; noch mehr Aufsehen erregte sein Nachbar Lorenz Scheuß, der auf Ostern 1710 als junger Pfarrer nach Heiden kam. Er begann gleich allerhand „Sachen, die unserer Religion nicht konform sind", hielt z. B. Kinderlehre bis in die Nacht, forderte eine neue Weise zu beten, denn kein Gebet sei Gott angenehm, wenn man nicht so arbeite dabei, daß der ganze Leib schwitze usw. Im Volk hörte man Stimmen, Scheuß sei ein Mann von Gott gegeben; zugleich warf man ihm vor, daß er die anderen Pfarrer verachte. Ein anderer Nachbar, der Pfarrer in Rehtobel, ging noch weiter und erklärte das ganze Christentum für so verdorben, daß niemand bei der heutigen Lehre selig werden könne; die Lehrer seien alle nicht wiedergeboren, darum müsse Gott andere Lehrer senden[3]. Solche radikale Töne hatte man seit Jahrhunderten auf den Kanzeln dieser Gegend nicht mehr gehört; sie sind leider nur zu rasch von der Kirche zum Schweigen gebracht worden. Die Synoden von Toggenburg, Appenzell und St. Gallen nahmen

1) Ebenda.

2) Ueber Helfer Schärer Hottingers „Versuchungsstunde" und J. C. Escher an Turrettini 18. April 1711 in *Lettres inédites adressées à Turrettini.*

3) Zur Erweckung im Appenzellischen die KuPASt G.

alsbald gegen die gefährlichen Neuerungen Stellung; der Zürcher Examinatorenkonvent wurde von Toggenburg zu Hilfe gerufen; die Stadt St. Gallen schritt mit Verweisen und Drohungen gegen ihre Mitbürger unter diesen Pfarrern ein, die sich meist zum Rückzug bequemten. Als erstes Opfer dieser Verfolgung wurde Helfer Schärer von Lichtensteig abgesetzt und zum Pfarramt hinausgedrängt. Umsonst hatte Hans Kaspar Escher in Zürich sich im Konvent seiner angenommen; Schärer hatte sich zuerst dem Urteil der Zürcher Richter unterworfen, dann aber wieder bereut, und so traf ihn die Absetzung durch Rat und Gemeinde. Für Appenzell und St. Gallen hat die Synode von Herisau 1710 die kirchliche Ordnung auf allen Punkten sanktioniert. Die Erweckung der Kirchenchristen von der Kanzel aus war damit stillgestellt; es ging alles weiter wie bisher.

Dasselbe erste Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts, in dem der Pietismus in St. Gallen sich ans Licht wagte, brachte der Kirche Schaffhausens die ersten Kämpfe dieser Art[1]. Zwei junge Gebrüder Hurter, Hans Georg, seit 1704 Pfarrer auf der Steig, und Hans Konrad, Vikar seines Vaters auf Buchberg, vertreten hier die junge Generation mit den neuen Idealen und der herben Kritik am Bestehenden. In der Seele Hans Georg Hurters muß Franckes Waisenhausgründung, die durch Franckes berühmten Bericht „Fußstapfen des lebendigen Gottes" in der weiten Welt bekannt wurde, wie ein Blitz gezündet haben: das wahre Christentum, das den armen Kindern Gutes tut! Durch Glauben und Gebet alle Dinge möglich! Genau nach Franckes Vorbild befestigte Hurter an der Tür seiner Kirche eine Büchse mit der Ueberschrift: „Einen fröhlichen Geber hat Gott lieb!" Gaben von hoch und niedrig flossen in Bälde zusammen, 1711 eröffnete Pfarrer Hurter das erste Waisenhaus, in dem der neue Liebeseifer der Pietisten auch auf schweizerischem Boden sich kund gab. Der Schaffhauser Rat ließ ihn dabei machen, unterstützte ihn gelegentlich mit Geld, verbot ihm aber, das Traktätlein über die Gründung des Waisenhauses zu drucken[2]. Hurter blieb dennoch Pietist; er hielt Privatversammlungen an den Sonntagen, die ihm der Schulrat verbieten mußte; vollends sein jüngerer Bruder Hans Konrad, trieb es so weit, daß sein eigener Vater samt dem Obervogt ihn wegen gefährlicher Neuerungen verklagen mußte. Man warf ihm vor: zu scharfe Gesetzespredigt, besonders in den Vorbereitungen zum Abendmahl, Zurücksetzung des Katechismus hinter dem Bibelwort im Religionsunterricht, Abänderung im Formular der Leichenpredigten (nämlich die Auslassung der Seligpreisung aller Verstorbenen). Die Verhandlungen vor dem Schulrat ergaben weitere bedenkliche Verstöße: Umgang mit verdächtigen Leuten aus dem Kanton Bern, Austeilung ungewöhnlicher Bücher, übertriebene Askese im Essen und Trinken, auch Ungehorsam gegen den Vater und Geschimpf über die Kollegen. Gründe mehr als genug, um den Schulrat über Hans Konrad Hurter die Suspension vom Predigtamt aussprechen zu lassen, zumal da er auf den Privatunterricht an Kindern auf keine Weise

1) C. A. Bächtold, Die Vorsteher der Schaffhauser Kirche von d. Reformation bis zur Gegenwart, dem Verfasser als Manuskript freundlichst zur Benützung überlassen.

2) Vgl. Bächtold Vorsteher und dazu d. Brief von V. D. M. Konrad Hurter an Joh. Jak. Scherer, Rektor des St. Gallischen Gymnasiums von 27. Jan. 1707 (St. Galler Sammelband 259).

verzichten wollte. Er war der erste Märtyrer des schaffhausischen Pietismus, ein junger Trotzkopf, gesetzlich bis zum Fanatismus — konnte er doch den Buchbergern ins Gesicht werfen, von ihrer ganzen Gemeinde würden selig nicht mehr als vier oder fünf — jedoch zweifellos ein Mann mit Idealen, tief ergriffen vom Ernst des Evangeliums [1]. Um dem Pietismus ein für allemal den Riegel zu stoßen, stellte der Schulrat ein Statut auf, wornach künftig jeder neu ins Ministerium eintretende Kandidat nicht nur auf die helvetische Konfession zu schwören hatte, sondern überdies geloben mußte, in bezug auf den Heidelberger Katechismus und die Kirchengebräuche vollkommene Konformität zu halten. Damit ahmte Schaffhausen das Berner Beispiel nach. Die Verordnung kam leider nur etwas zu spät, da ein ganzes Rudel der jungen Pietisten, die Hurter, Ziegler, Peyer, Deggeller, Jetzler seit Jahren schon ins Ministerium aufgenommen waren und der Pietismus damit bereits sehr festen Fuß gefaßt hatte innerhalb der schaffhausischen Kirche.

Wo aber bleiben, wird man fragen, die jungen pietistischen Kirchenreformer in Basel und in Genf? Sie fehlen in diesen Jahrzehnten so gut wie völlig, desgleichen im Neuenburgischen. Unter den Basler Studenten ist eine Erweckung nicht früher konstatierbar als am Ende des 4. Jahrzehnts; in Genf scheint sie überhaupt zu fehlen. Ein Zufall kann das nicht sein; man wird es in Zusammenhang bringen müssen mit der neuen theologischen Richtung, die damals in Basel und Genf das junge Geschlecht in einem vom Pietismus weit abliegenden Sinn bestimmte. Unter dem Einfluß des berühmten Triumvirates Turrettini-Osterwald-Werenfels fand jene allmähliche Erweichung der Orthodoxie und jener Aufstieg einer humanistisch praktischen Bibelfrömmigkeit statt, mit der die Aera des vernünftigen Christentums einsetzt. Hier fehlte dem Pietismus der harte Gegensatz, dessen er bedarf, um sich auf sein entgegengesetztes Ideal zu besinnen.

3. Abschnitt.

Das Auftreten des kirchenfeindlichen Pietismus.

Dem kirchlichen Pietismus ist wie in England, Holland, Deutschland und Frankreich der kirchenfeindliche Separatismus auf dem Fuß gefolgt, nicht nur dank der ablehnenden, ja verfolgenden Haltung der Kirchen, sondern aus der innern Konsequenz der Bewegung. Ist einmal der religiöse Subjektivismus erwacht, fällt aller Nachdruck, statt auf die objektive reine Lehre und das objektive geschichtliche Erlösungswerk, auf die innere Erleuchtung durch den Geist und auf die Erfahrung der Wiedergeburt, so gerät folgerichtig auch der Respekt vor der objektiven Staatskirche und ihren Organen, den vom Staat ernannten und besoldeten Pfarrern, ins Wanken und wird die Bahn frei für Laienenthusiasmus und unpastorale Prophetie. Es brauchte ein ganz bedeutendes Maß von Reife und Takt, um angesichts der gen Himmel schreienden Mängel der Kirchen, der Verkommenheit so vieler Pfarrer, des bloßen Zeremonienwertes von Taufe und Abendmahl als Pietist in der Kirche auszuharren

1) Bächtold Vorsteher.

und Mut und Hoffnung nicht zu verlieren. Kein Wunder, daß so viele Pfarrer und Laien aus der neuen Erweckung das Recht zum Verlassen der alten Kirchen zogen, wobei es nur fraglich blieb, ob sie außerhalb derselben das fanden, was sie suchten.

Wenn auch der Separatismus in allen Landesteilen der Schweiz häufig genug spontan entstand, so kommt seine Verbreitung zum guten Teil auf Rechnung deutscher und französischer Einflüsse. Kurz vor dem Ende des Jahrhunderts, zur Zeit des Pietistenprozesses in Bern, treten in Deutschland die großen literarischen Führer des Separatismus auf, Gottfried Arnold, Hochmann von Hohenau, Konrad Dippel, und eröffnen den sog. „Arnoldschen Periodus". Die noch in spätern Jahren von den Schaffhauser Pietisten neu aufgelegte „Unparteiische Kirchen- und Ketzergeschichte" Gottfried Arnolds war recht eigentlich das Standard-work der neuen Richtung. Das Wesen des Christentums in die neue Kreatur verlegt bei völliger Entwertung der reinen Lehre, die Begeisterung für das schwungvoll idealisierte Urchristentum und die Märtyrerzeit, verbunden mit herbster Kritik der ganzen folgenden Kirchengeschichte, auch der Reformation, die Entgegensetzung des innerlichen Christentums der Mystiker und Theosophen zu allem äußeren Kirchenwesen, die Vorliebe für alle Sektierer und Sonderlinge auf Kosten der Kirchenpatrone, die Verherrlichung der Askese, neben der die Ehe als minder fromm erscheint: das und so vieles andere setzte sich durch die Lektüre Arnolds auch in den Herzen unzähliger Schweizer fest und tritt bei ihnen mit einer Selbstverständlichkeit auf, die doch gegenüber allen früheren Wertungen ein Neues bedeutet. Bei einzelnen, wie dem Berner Sam. Lutz, kam der persönliche Eindruck dazu, die beiden Männer Arnold und Hochmann erschienen ihm bei ihrem kurzen Besuch im Bernbiet als wahre Recken Gottes, Zeugen einer vergangenen Heldenzeit, wie sie alles in der Welt geopfert hatten, um sich Gott ganz hinzugeben [1]. Arnold wurde in der Kritik der herrschenden Orthodoxie bald von Dippel weit überboten; Dippel ist der Kritiker *par excellence* unter den deutschen Pietisten, der mit allen Waffen, mit Ernst und beißendem Witz, sämtliche Schwächen des alten Systems ans Licht zog und zuletzt auch das orthodoxe Zentraldogma von der stellvertretenden Satisfaktion des Gottmenschen zerzauste, zum Entsetzen der ganzen altgläubigen Welt. Er wurde in der Schweiz viel gelesen; seine Spuren reichen von St. Gallen und Toggenburg bis ins Berner Oberland und nach Neuenburg [2]. Der Mann war gewiß kein Heiliger; wo aber seine Schriften gelesen wurden, da war es mit aller Ehrfurcht vor Kirche und Dogma aus und schämte man sich, orthodox zu heißen. Vergessen wir nicht, daß im Gefolge der neuen Separatisten damals auch ihre berühmten Vorläufer aus dem 16. und 17. Jahrhundert in der Schweiz populär wurden, allen voran der Theosoph und Mystiker Jakob Böhme, der besonders

1) Vgl. Hadorn Piet p. 111 f.

2) Dippels Lektüre in St. Gallen: Ulrich Schopfer an Annoni, 5. Aug. 1726; Toggenburg: Helfer Schärer nach Hottingers Versuchungsstunde; Zürich: J. H. Schultheß an Zinzendorf 3. Sept. 1732; Basel: Hattet an Annoni 1733, Annoni an Schännis 1733; Berner Oberland: Frau Venner Landsreinin von Thun, nach d. Erzählung von Lutz bei Annoni, Aufzeichnungen 1734 und Sam. Lutz an Annoni 24. Jan. 1734; Neuenburg: Prof. Bourguet an Annoni 28. März 1731.

in der Ostschweiz mit Vorliebe gelesen wurde, aber selbst welsche Pietisten beschäftigte [1]. Endlich war es von größter Bedeutung für die Schweiz, daß so viele Schweizer mit den beiden Asylen der deutschen Separatisten, den Wittgensteinischen Grafschaften (Schwarzenau und Berleburg) und den Isenburg-Büdingischen Grafschaften (Wetterau) teils in persönlichem, teils in brieflichem Verkehr standen. Seit um die Jahrhundertwende die verbannten Berner Pietisten, die Männer um König, sich zum erstenmal dorthin gewandt hatten, blieben diese Länder für die meisten schweizerischen Pietisten und Separatisten das Eldorado der Glaubens- und Gewissensfreiheit, wohin von allen Gegenden unseres Landes die aus der Heimat Vertriebenen strömten. Von 1710 an eröffnet dann der nürnbergische Laienprophet Tennhardt die Propaganda für Separatismus in der Schweiz und findet ein Echo in den Landen deutscher wie französischer Zunge. Ende 1714 kommt die erste Kunde von der neuen Inspiration aus Westdeutschland nach der Schweiz herüber, und nur zu bald beginnen die Reisen der deutschen Inspirierten in unsere Gegenden; sie kommen allenthalben dem Separatismus zugute. Zuletzt, in den 30er Jahren, macht sich der Name des stillsten und feinsten von ihnen allen, Gerhard Tersteegen, bei uns bekannt [2]. Für die ganzen drei ersten Jahrzehnte aber besaß die Losung Philadelphia, die aus Deutschland und England zugleich zu uns herüber drang, einen zauberhaften Klang. Es war das positive Ideal, das den Kirchenstürmern vorschwebte: eine lebendige christliche Bruderschaft, bestehend aus den Erweckten aller Länder und Konfessionen, keine organisierte Kirche, auch keine Sekte, sondern der Anfang des Gottesreichs auf Erden. Man konnte darum Philadelphia nicht stiften, mochte es nur ersehnen und sich mit gleichgesinnten Freunden im Geist darin heimisch finden. Aber von hier aus schweifte der Blick gern hinaus in das tausendjährige Reich Christi auf Erden, da alle Welt Gottes und seines Christus geworden ist, und von da noch weiter zum Ziel der Beseligung aller Kreaturen, da Gott wird alles in allem sein, lauter Gedanken, die in zahlreichen Schriften deutscher radikaler Pietisten nach der Schweiz herüberwanderten. Irgendwelche geistige Grenzen hüben und drüben des Rheins existierten nicht.

Ueber den deutschen Einflüssen dürfen aber die französischen nicht vergessen werden. Durch Vermittlung des ehemals reformierten Theologen Pierre Poiret wurden eine Zeitlang die Schriften der phantastischen Antoinette Bourignon auch bei uns in der Schweiz eine Macht; sie standen nicht umsonst in Bern und Zürich auf dem Index der verbotenen Bücher. Es war eine Frau von mehr als prophetischem Selbstbewußtsein, die in ihren Aussprüchen Kirche und Theologie hinwegfegte und nur den Geist, vor allem ihre eigenen Geistphantasien gelten ließ. Ihr verwandt und doch auch entgegengesetzt [3] war der Geist der Madame de Guyon, eine

1) Jakob Böhme in Graubünden: Schriften von Dan. Willi; in St. Gallen und Appenzell KuPAStG 1751, 1752; Welsche Schweiz: Magnys Uebersetzungen.

2) Tersteegen in Schaffhausen Sal. Im Thurn-Peyer an Annoni 11. August 1739, St. Gallen: Joh. Kasp. Zollikofers Gebetsmusik; Zürich: ZimmermannZK 350 f. für Pfäffikon und dazu Klaves Bericht nach Herrnhut von 1777; Bern: Müslin an Annoni 30. Juni 1752; Basel: Annonis Besuch bei Tersteegen 1736, Hieronymus Burckhardt an Annoni 1752, W. Brenner in Annonis Aufzeichnungen 1753.

3) Sam. Lutz schreibt in der Neuen Welt p. 275: „die Bourignon hat der Christenwelt

stille, weltabgekehrte, gottergebene Mystik, wie sie später ihr größter deutscher Jünger Tersteegen so verklärt gesungen hat. Die beiden Frauen aber fanden zunächst einen begabten Schüler in dem Franzosen Charles Hektor v. Marsay, einem Refugianten, der im Wittgensteinischen ein Asyl suchte [1]. Er stand schon durch seine in Genf lebende Mutter in lebhafter Beziehung zur Schweiz, erlebte auf Schweizerboden den Uebergang von der aufgeregten Manier der Bourignon zu der stillen Resignation der Guyon und wußte dann seinerseits viele Schweizer und Schweizerinnen persönlich, wie durch seine Schriften für die Mystik zu gewinnen. Endlich aber war Genf das Eingangstor für viele französische Inspirierte, die direkt aus Südfrankreich aus der Cevennengegend oder indirekt von England und Holland her die französische Schweiz aufsuchten, um daselbst Anhänger und Anhängerinnen für ihre Orakel zu finden. Die eigentümliche Geistesstellung der Schweiz brachte es mit sich, daß sie als zweisprachiges Gebiet der Schauplatz für die Kämpfe der französischen und der deutschen Inspirationsbewegung werden sollte, die obschon aus einer Wurzel stammend, doch sich bis zum wirklichen Gegensatz zerspalten hatten.

Die welsche Schweiz.

In der welschen Schweiz tritt fast von Anfang an François de Magny, der Ratsschreiber von Vevey, als die führende Persönlichkeit auf, ein Mann von feiner Bildung, der die deutsche Sprache nicht weniger als seine Muttersprache beherrschte, von tief innerlicher Frömmigkeit und dabei von weit ausgedehnten Beziehungen [2].

Er muß den Pietismus zuerst literarisch kennen gelernt haben aus Schriften des holländischen Pietisten Lodensteyn, dazu besaß er Kenntnis von Jakob Böhme. Aus diesen Schriften wurde ihm der Pietismus lieb als eine „Erneuerung der Kraft des Gottesgeistes über die Kirche, wodurch er sie die Mängel des falschen Christentums erkennen läßt und sie antreibt zur wahren Bekehrung durch den wahren Glauben an Jesus Christus unter aufrichtigem und mutigem Kampf gegen Welt, Sünde und Satan" [3]. Mit allen Seelen, die das gleiche Ziel begehrten, fühlte er sich brüderlich verbunden, die Weltchristen dagegen empfand er nicht als Brüder und ersehnte einen Zustand der Kirche, wo zwischen wahren Brüdern und Scheinchristen geschieden wird.

Es scheint, daß Magny früh literarisch, wenn auch vielleicht bloß als Uebersetzer für seinen Pietismus eintrat; die Pfarrer der Gegend fühlten sich dadurch angegriffen, sie polemisierten in ihren Predigten gegen ihn; der Streit wurde nach Bern gemeldet,

---

Salz gegeben wie die Frau Guyon Zucker; beides ist weiß und dringet auf Reinigung, Heiligung und Einweihung zur ewigen Unsterblichkeit"; C. Hektor v. Marsays Urteil über die beiden aus s. Diskursen (I. 199) bei Göbel a. a. O. II. 210.

1) Hektor v. Marsays Autobiographie abgedruckt bei De Valenti, System der höheren Heilkunde 1827 II. und dazu Max Göbel a. a. O. II. 195—234. Sein voller Name heißt: Charles Hektor de St. George, Marquis de Marsay.

2) Ueber Magny Eug. Ritter, *Magny et le Piétisme dans la Suisse romande* 1891 *Mémoires et Documents de la Suisse romande, deuxième Série* III, dazu wichtige Ergänzungen aus RMBe.

3) Vgl. Magnys schriftliche Erklärung zuhanden d. Berner Religionskammer, bei Eug. Ritter a. a. O.

Bern gab 1700 Magny Befehl, sich alles pietistischen Schreibens zu enthalten. Man versteht es aber, daß die Anhänger des Pietismus um Vevey wenig Erbauung aus den antipietistischen Predigten ihrer Pfarrer gewinnen konnten; sie begannen, sich unter einander zu besuchen und zu erbauen, ohne Regel und Plan, bald in der *Maison du Chapitre* bei Magny, bald *au Basset* hinter Montreux auf dem Gut der Familie de la Tour. Jetzt klagte die Klasse Lausanne-Vevey in Bern; es folgten Verhöre der an den Zusammenkünften beteiligten Personen; Magny selbst wurde verhaftet und 1701 nach Bern vor die Religionskammer geführt. Es half nicht viel, daß er seine Orthodoxie nach der helvetischen Konfession versicherte, daß er den rein zufälligen Charakter der Versammlungen betonte. Man konnte ihm nachweisen, daß er den den Assoziationseid verweigernden Emanuel Steiger brieflich in seinem Trotz bestärkt und dadurch das Schreibeverbot gebrochen, überhaupt sich aber als Gegner der bernischen Kirchenpolitik erwiesen hatte. Die Berner Regierung ließ ihm die Wahl zwischen rückhaltloser Leistung des Assoziationseides oder der Verbannung ins Brienzerland für ein Jahr. Nur durch völlige Unterwerfung und Eingeständnis des Irrtums seiner Lehren erkaufte der Pietist von Vevey wenigstens seine persönliche Freiheit, blieb aber seitdem Verdachtsperson für die Herren in Bern[1]. Natürlich wurden die Versammlungen im geheimen fortgesetzt; Einheimische und Refugianten nahmen daran teil; gelegentlich lauschte man dabei auf die frommen Gespräche eines blinden deutschen Mädchens aus dem Bernbiet, das von heftigen Kämpfen und großen Angstzuständen, aber auch von entzückender Freude zu erzählen wußte, und das die Frommen von weither aufsuchten. Es hieß Marie Kibi und wollte ausdrücklich keine Prophetin sein. 1703 beginnt dann der förmliche Separatismus in Vevey; Magny erklärt, daß das Abendmahl durch die Teilnahme der Profanen und Gottlosen entweiht werde, er beklagt auch die Abschaffung der Beichte in der protestantischen Kirche; seine Freundin, die Witwe Campanar erklärte gleichfalls ihren Widerwillen gegen Predigt und Abendmahl, ihre wahre Gemeinschaft sei *au Basset* bei den Mlles de la Tour. Bereits begann aus diesem Kreis die Emigration; 13 Pietisten von Vevey, Jean Baptiste de la Tour an der Spitze, wanderten zu Anfang 1703 in aller Stille nach Auvernier im Neuenburgischen, um dort frei nach ihrem Gewissen leben zu können. Als auf Reklamation Berns Neuenburg sie auswies, kehrte bloß ein Teil in die Heimat zurück, die andern ließen sich in Genf nieder und stärkten dort die pietistische Bewegung. An einem solchen Beispiel läßt sich die Entstehung des Separatismus wundervoll verfolgen. Niemand macht ihn; er wird und wächst aus innerer Konsequenz des pietistischen Ideals.

In einer Stadt wie Genf drängten sich die separatistischen Tendenzen von allen Seiten zusammen[2]. Von Bern kam 1701 Beat Ludwig von Muralt mit Frau und Schwester, um ein Asyl zu suchen. Obschon er sein dort geborenes

1) Vgl. RMBe 10. Okt. und 24. Nov. 1701. Magny hatte sich zuerst „unter dunkeln Worten" zur Leistung des Eides bereit erklärt und zuvor weitere Explikationen erbeten; der Rat bestand aber auf strikter Leistung des Eides.

2) Eug. Ritter, *Notes et Documents sur l'Histoire du Piétisme à Genève et dans le pays romand, Etrennes chrétiennes* 1889, ferner derselbe *Jeanne Bonnet Etrennes chrétiennes* 1886, dazu noch manche Ergänzungen aus dem *RégCstG.*

Kind in der Madeleine taufen ließ und damit seine Kirchlichkeit bekundete, wies ihn die Regierung aus, weil Fremde und Einheimische bei ihm verkehrten und sich seinem Einfluß hingaben[1]. Im folgenden Jahr erschienen gleichzeitig Refugianten aus Frankreich, die als „kleine Propheten" auftraten, und solche von Vevey her, die pietistische Versammlungen hielten. Die Untersuchung führte zu dem Beschluß, künftig zwischen Separatisten und kirchlichen Pietisten Unterschiede zu machen und auf die ersteren ein scharfes Auge zu haben. Wieder ein Jahr und man hört von einem St. Galler Separatisten Isaak Häberlin, der nur seinem innern Führer folgen zu wollen erklärt und mit verdorbenen Menschen keine Gemeinschaft halten will. Zwei deutsche oder deutsch-schweizerische Gesellen Häberlins meiden gleichfalls Predigt und Abendmahl. Auf Antrag der Untersuchungskommission wird beschlossen, hartnäckige Separatisten vor das Consistoire zu zitieren und im Fall der Renitenz Landesfremde kurzerhand auszuweisen, mit Stadtkindern dagegen ein großes Maß Liebe und christlicher Toleranz zu üben[2]. Der Beschluß kommt auf Rechnung der Einsicht der Genfer *Vénérable Compagnie* und verrät einen anderen Geist, als er damals in Bern und der Ostschweiz herrschte. Er wurde die Richtschnur für die ganze Genfer Kirchenpolitik der folgenden Jahrzehnte: rasches Abschieben fremder Ruhestörer, aber Toleranz für die paar hinter dem Zeitgeist zurückgebliebenen einheimischen Seelen! NB. nur die geistlichen und weltlichen Behörden dachten so überlegen; im Genfer Volk machte sich die Empörung über die Sonderlinge, die besser sein wollten als der gemeine Mann, mehr als einmal Luft.

Neu sind aber in Genf die Propheten und Prophetinnen, die von Frankreich herüberkamen und überall, wo sie sich einnisteten, das größte Aufsehen erregten. Es sind Versprengte von der hugenottischen Inspirationsbewegung, die schon vor dem Ausbruch des Cevennenkrieges unter der von geordneten Pfarrern verlassenen protestantischen Bevölkerung begonnen hatte und seit Anfang des Jahrhunderts nach der welschen Schweiz hinüberschlug. Der wilde, zügellose Laienenthusiasmus war dort unter den durch die Verfolgung aufs höchste exaltierten reformierten Resten ausgebrochen; Männer und Frauen traten als Werkzeuge des Geistes auf, selbst Kinder, die in Scharen wie von einer Epidemie ergriffen wurden. Kennzeichen der Inspiration waren alle die körperlichen Begleiterscheinungen, von denen die Geschichte der religiösen Pathologie so viel zu erzählen weiß, furchtbare Konvulsionen, Verrenkungen aller Glieder, wilde bewußtlos ausgestoßene Schreie, die dann abgelöst wurden von verständlichen Bußworten und Prophezeiungen, welche als Orakel des heiligen Geistes den tiefsten Eindruck zu machen pflegten[3]. Man trifft ihre ersten Spuren fast gleichzeitig in der Waadt wie in Genf[4] noch vor und während dem furchtbaren Cevennenkrieg, in dem das Feuer der Inspiration so wild auflodern sollte. Als 1704, nach dem Vertrag

1) *RégCstG* 27. Okt. und 10. Nov. 1701, die Ausweisung vom 21. April 1702.

2) *RégVCG* 13. Juli 1703 bei Eug. Ritter.

3) Vgl. J. Chr. Hofmann, Der Aufstand in den Cevennen; Max Göbel, Gesch. der Inspirationsgemeinden, Zeitschr. für Hist. Theol. 1854—55.

4) Bereits 1699 warnt der Lausanner Pfarrer Elie Merlat, in einer gedruckten Predigt, Magny und die Seinen vor den „*Trembleurs* und Propheten", von denen damals in der Waadt die Rede war.

Cavaliers mit dem Marschall Villars Scharen der Kamisarden, darunter Cavalier selbst, über Genf nach der Schweiz flüchteten, erschienen sofort auch die ersten Propheten und Prophetinnen auf Genfer Boden. Die aus ihrem Vaterland ausgestoßene Cevennenprophetie warf sich mehr oder weniger zielbewußt auf England, Holland, die welsche Schweiz, zuletzt auch Deutschland und erfüllte die Welt mit ihrem Alarmgeschrei. Es war ein durchaus neues und unerhörtes Phänomen, ganz andersartig als die früheren Erweckungen, mochte auch ein Magny, der sie ernsthaft mit dem älteren Pietismus verglich, bei beiden Bewegungen dasselbe Zeugnis der Wahrheit finden[1]. Das Neue der französischen Inspirationsbewegung lag hauptsächlich in ihrer furchtbaren Aufgeregtheit, in der Gewaltsamkeit des Enthusiasmus, in der bis zur Ekstase gesteigerten wilden Triebhaftigkeit dieser Religion. Man stand vor religiöser Schwärmerei, bei der sich Göttliches und Menschliches, Erhabenes und Lächerliches, Sittliches und Unsittliches so wunderlich zu mischen pflegt.

Leider können wir uns von den wenigsten dieser Cevennenpropheten und -prophetinnen ein klares Bild machen; sie tauchen auf und verschwinden wieder, meistens ohne einen greifbaren Eindruck zu hinterlassen. Oefters werden uns nur Namen genannt[2], dann wieder Propheten und Prophetinnen signalisiert, deren Namen den Behörden unbekannt blieben[3]. 1710 kam aus England der Prophet Sagnol nach Genf, um dem Professor Pictet kraft des Inspirationsgeistes eine schwere Heimsuchung Genfs zu verkündigen; er stieß bei den einen Frommen auf Unglauben, bei den andern fand er begeisterte Aufnahme[4]. 1711 trat Durand Sage mit 2 Begleitern sogar in Bern auf, wo ihnen die Refugiantenwitwe Roux Unterkunft gewährte; aus Bern flüchtig, wurde er in Vevey ergriffen und in die Hauptstadt eingeliefert; obschon sein Verhör außer den Inspirationen nichts der Orthodoxie widersprechendes ergab, wurde er mit Weib und Kind des Landes verwiesen, desgleichen seine Berner Gastgeberin, die Witwe Roux, machte aber noch 1713 die Gegend von Lausanne unsicher[5]. Kurz vor Durand Sage machte in Genf zum erstenmal der Inspirierte Antoine Guy von sich reden; er und eine Chavand traten in Isle und St. Gervais in Versammlungen mit ihren „Aussprachen" auf, bis der Genfer Rat den Propheten auswies. Antoine Guy verstand es aber wunderbar, der Genfer Regierung ein Schnippchen zu schlagen; wie einst David Joris im 16. Jahrhundert tauchte er, am einen Orte vertrieben, alsbald an andern Orten wieder auf, wechselte beständig sein Quartier in Genf und gab sich unter

1) Brief Magnys an einen Verwandten v. 19. Jan. 1712, bei Eug. Ritter, *Magny et le Piétisme Romand* Die Lehre der Inspirierten, meinte Magny, sei schriftgemäß, sie enthülle den großen Abfall der Christenheit, die Macht des Antichrists und des Teufels, sie entlarve die falschen Pfarrer, schone auch die sog. guten nicht, indem sie ihre heimlichen Sünden aufdecke, und reiche dagegen denen, die sich bekehren, die herrlichsten Verheißungen dar.

2) Jean Boissier, *RegCstG* 16. Sept. 1707; Duclos, ein Brief des Francois de Montet an Magny bei Eug. Ritter; Jeanne Brunel *RegCstG* 16. Sept. 1707 und RMBe 17. Febr. 1711; Pomier, ebenda.

3) Vgl. die 2 Prophetinnen, die 1704 in Plainpalais bei H. Buisson wohnten und mit 20 Personen Versammlung hielten (*RegCstG* 12. Juli 1704); die Prophetin, die 1709 zu Genf im *Logis du Fort L'Ecluse* angezeigt wurde (*RegCstG* 26. Dez. 1709) usw.

4) Sagnol (*RegCstG* 2. Jan. 1710).

5) Durand Sage (RMBe 1711 und 1713).

fremdem Namen bald als Monsieur Antoine, bald als Laplume. Seine Anhänger fanden sein Betragen höchst erbaulich und unanfechtbar, gaben ihm ihre Kinder zum Unterricht und beteuerten im Verhör vor dem Consistoire, wie sehr sie ihm religiös verpflichtet seien: durch die Predigten der Genfer Pfarrer seien sie nicht bekehrt worden, seit sie aber die Ermahnungen Guys hörten, hätten sie viel mehr Fortschritte in der Frömmigkeit gemacht. In den von diesem Propheten geleiteten Versammlungen las man aus der Bibel, sang geistliche Lieder in volkstümlichen Weisen — die erste Offenbarung einer die Psalmenmonotonie durchbrechenden neuen geistlichen Dichtung — und lauschte auf die Aussprachen Antoine Guys. Trügt aber nicht alles, so ist Guy zuletzt selbst am Wesen der Inspiration irre geworden; er soll 1720 vor Zeugen erklärt haben, „er glaube nicht mehr, daß es Inspirierte gebe". Möglich wäre freilich auch, daß er mit dieser Aussage nur den ihn verfolgenden Behörden zu entwischen suchte; er taucht wenigstens 1723 noch einmal als „*Fanatique*" auf [1]. Nicht lange nach Antoine Guy tritt der berüchtigtste aller dieser Cevennenpropheten, Jean Jaques Donadille, in Genf und in der Gegend von Lausanne auf, gleich das erstemal in Begleitung einer jungen französischen Tochter und einer aus Genf verwiesenen Witwe, also mit der bekannten Anziehungskraft auf das weibliche Geschlecht; 1713 stand er als Präzeptor im Dienst des Herrn de la Tour und wurde damals bereits zum zweitenmal aus dem Bernbiet ausgewiesen. Seine Anhänger in Genf rühmten seinen regelmäßigen Kirchenbesuch, seinen Eifer für die Religion, sowie die großen Fortschritte in der Frömmigkeit, welche sie selbst ihm zu verdanken hätten; die Genfer Weiber suchten ihn haufenweis auf, fielen vor ihm auf die Knie und ließen sich den heiligen Geist von ihm mitteilen. Es fehlte freilich auch nicht an entgegengesetzten Stimmen, die ihn als im Lebenswandel wie in der Religion verdächtig und nicht umsonst von der Berner Regierung ausgewiesen bezeichneten. Allein solche Kritik diente bei seinen Getreuen nur zur Erhöhung des Ruhms seiner Heiligkeit; seine unzüchtigen Betastungen ließ man sich von ihm als göttliche Zeichen deuten; je paradoxer, desto heiliger; sind nicht auch in der Bibel von Propheten und Heiligen wie Hosea seltsam anstößige Dinge erzählt? Phantastik und Sinnlichkeit verschlangen sich in der Person Donadilles in besonders unheimlicher Weise und führten später zur schimpflichen Tragödie des Genfer Pietismus [2]. Neben Guy und Donadille tritt

---

1) Zu Antoine Guy, vgl. *RegCstG* 2. und 16. Jan. 1710; 31. März, 7. 12. 21. April 1718; 30. Nov. und 27. Dez. 1719; 13. Juni 1720; 31. März 1722; 25. Febr. 1723; dazu Rock 9. Jan. 1720, SJG XXXIX; er weilte damals in Lausanne, Rock warf ihm vor, mit seiner subtilen Prädestinationslehre viel Schaden angerichtet zu haben. Erwähnt wird Guy endlich in einem Billet Treytorrens aus Christiansee ohne Datum, wahrscheinlich vom Jahr 1722 in TP 1246, A (BGEE).

2) Zu Donadille vgl. P. L. Ladame, *Un prophète Cévenol à Genève, procès criminel de J. J. Donadille, mystique érotomane, (archive d' anthropologie criminelle, de médecine légale et de psychologie normale et pathologique* 1911), dazu ferner RMBe 23. Nov., 3. Dez. 1711, 22. Aug. 1713, Franç. de Montet an Magny 1713 (bei Eug. Ritter) *RegCstG* 30. Mai, 19. Sept. 1715, 21. Aug. 1718, 31. Mai 1719, 20. Juni 1720, 7. und 21. Aug. 1732, dazu Rock unter 3. Jan. 1720 aus *Morges* (SJG XXIX); über einen Zusammenstoß Donadilles mit Cordier berichtet Magny in seinen *Quelques remarques sur la réponse de Mr.*

anfangs der 20er Jahre als einer der gerissensten Inspirierten Cordier hervor. Man kennt ihn aus der Selbstbiographie Hektors von Marsay, an dessen Bekehrung und ersten asketisch schwärmerischen Extravaganzen er tätigen Anteil nahm. Ursprünglich Leutnant in der französischen Armee, war er durch die Schriften der Antoinette Bourignon getroffen und auf die Bahn der einseitigen vita religiosa geworfen worden; mit Marsay und Baratier hatte er sein Asyl in der Nähe von Schwarzenau gefunden und hier abwechselnd bald in rigoroser Beschwerlichkeit, bald in ausgelassener Lustigkeit ein wunderliches Einsiedlerleben geführt. Zwischen hinein lebte er in halb geistlicher, halb fleischlicher Ehe mit einem extravaganten Weibsbild, und unternahm er nach Art mancher Cevennenpropheten eine Reise in die Türkei bis nach Damaskus. Schließlich kam es zwischen ihm und Marsay zum schroffen Bruch; ihre Heiligkeitsideale differierten zu hart: v. Marsay wurde immer vernünftiger, Cordier immer mehr Phantast. Als er anfangs der 20er Jahre nach der welschen Schweiz kam, ging ihm der Geruch einer exemplarischen Heiligkeit und eines unmittelbaren Verkehrs mit der Gottheit voraus und ließ ihn im Neuenburgischen, in Genf und in Yverdon begeisterte Anhänger finden. Er trat auch literarisch auf, gab Orakel unter dem Titel *Avis salutaire* heraus und wußte, wenn man ihn angriff, die Feder witzig und giftig zu führen. Der Enthusiasmus hatte in seinem Kopf die festen Linien des Christentums mehr und mehr ausgewischt und eine in seiner eigenen Inspiration gipfelnde Mystik übrig gelassen.

Gott ist ihm der allgemeine Weltgeist, der sich offenbart in unzähligen besonderen Vermittlungen, auf ihnen als seinen Saiten spielt oder sie wie Gideon seine Krüge braucht und wieder zerbricht, wobei die Teufel nicht weniger als die Engel Organe dieses Gottgeistes sind. In Jesus hat Gott, „soweit wir wissen", am fühlbarsten gewirkt, Jesus brachte die milden, menschlichen und gnadenvollen Züge Gottes besonders hell ans Licht, aber fehlerlos und absolut war er nicht, und es ist viel wichtiger, daß Gott heute in uns denkt und redet, als daß Jesus vor 1722 Jahren Offenbarungen Gottes hatte. Cordier spottet über die Pfarrer, die ihre eigenen Phantasien unter dem Jesusnamen vortragen und sich angeblich um 1722 Jahre zurückversetzen, bloß in ihrer Phantasie. Er versichert, den historischen Jesus nie gesehen zu haben; dagegen ist er voll von dem Jesus im Geist, von seinem Jesus, wie er in ihm lebt und redet, weit herrlicher und reiner als in den geschichtlichen Blättern. Die angebliche heilige Schrift lehnt er ganz ab, es hat niemals eine heilige Schrift gegeben; was man so nennt, ist nichts anderes als Papier mit Goldschnitt; weg darum mit all den Wendungen: „die Schrift sagt, Jesus Christus sagt, der Sohn Gottes sagt usw"! Dafür gewinnt er das Feld frei für alle möglichen Ketzereien von der Vergänglichkeit der Seele, der sterblichen Natur Adams usw.

Der Bibelbuchstabe, der geschichtliche Jesus gilt nichts, der souveräne gegenwärtige Gottesgeist in ihm, dem Propheten, ist alles. Aber was so großartig sich ankündigte, schloß mit einer Lächerlichkeit: daß die einfache und universelle Lebenskraft der Erde im Wasser besteht und daß der Mensch vom Wasser allein leben soll. Der Fehler Jesu, der ihm den Tod zuzog, war die Verwandlung des Wassers in Wein. Cordier hat das erkannt und sammelt nun Jünger für das allein seligmachende Wassertrinken. Wunderbar, welche Anziehungskraft sein Wasserevangelium in Genf gefunden hat! Der Pietist Prudhomme ließ sich in die *société aquavite*

Cordier à la lettre que Mr. Monod avait écrite à Mlle DE (TP 1246 A, Nr. 73), von den „*signes*" Donadilles handelt derselbe in T.H. 1194 B Nr. 70.

aufnehmen; die junge Marguerite Verdoyer lief ihren Eltern aus dem Haus, hängte sich an den Propheten, von dem sie zuvor eine Vision gehabt hatte und erklärte sich bereit, ihn anzubeten; die Frau eines Simon soff, von Cordier veranlaßt, so viel Wasser, daß sie beinahe daran krepierte. Später versuchte es dieser Schwärmer, allein von der Luft zu leben; allein nach 10 Fasttagen kam ihm das Ersterben in die Füße, von da in die Eingeweide und führte am 16. Tage seinen Tod unter greulichen Schmerzen herbei[1]. Die paar Beispiele zeigen das Triebhafte und Unsittliche der Inspiration dieser französischen Propheten, worauf auch ihre suggestive Wirkung, zumal auf das weibliche Geschlecht, hauptsächlich beruhte. Man kann aus ihrem Treiben erkennen, was der christlichen Religion droht, sobald sie den Geist an Stelle des Wortes, des Evangeliums stellt.

Das Erscheinen der französischen Propheten trug auf alle Fälle mächtig zum Wachstum der pietistischen Bewegung in Genf bei. Kirchenfeindlich im aggressiven Sinn war sie nicht, jedoch entzog sie bei ihren Anhängern den Kirchen die Herzen und schuf den kirchlichen Versammlungen eine starke Konkurrenz. Es fing an zu wimmeln von frommen Versammlungen in allen Teilen der Stadt Genf, meistens nach dem öffentlichen Gottesdienst, aber häufig genug auch gleichzeitig mit ihm, daneben von Abendversammlungen bis gegen Mitternacht, zahlreich besucht, mitunter von Männern und Frauen, wobei überall Laien und zwar beiderlei Geschlechts als Lehrer auftraten. In jeder deutsch-schweizerischen Stadt hätten die kirchlichen und weltlichen Behörden diesem Konventikelwesen den Garaus zu machen versucht; in Genf dagegen behielt eine kühle Reserve die Oberhand. Die Genfer Geistlichkeit war aufgeklärt genug, um einzusehen, daß jede Verfolgung der Bewegung nur dienen konnte und eine Steigerung des Fanatismus erwarten ließ. Deshalb beschränkte sie sich auf eine Anzahl Vorsichtsmaßregeln; sie wachte sorgfältig darüber, daß nichts Staatsfeindliches in den Versammlungen vorkam und keine Sakramente darin gespendet wurden, ließ die Gegenwart fremder Lehrer dem Rat anzeigen zum Zweck ihrer Ausweisung, erwirkte gelegentlich beim Rat ein Verbot von Versammlungen zur Zeit des Gottesdienstes, warnte vor zu zahlreichen Versammlungen und vor solchen bis in die Nacht, ließ auch direkt einzelnen Hausbesitzern verbieten, ihr Haus weiter für Versammlungen herzugeben; im übrigen begnügte man sich mit allerlei Zuspruch, einzeln und vor dem Consistoire und ließ der Sache ihren Lauf[2]. Der Genfer Rat, von gleicher Gesinnung beseelt, war stets dafür, Maßregeln der

1) Zu Cordier vgl. v. Marsays Selbstbiographie, zitiert bei M. Göbel a. a. O. III. 196—201, für seinen Aufenthalt in der Schweiz orientieren *RegCstG* 14. Jan., 25. Febr. 1723, 20. Sept. 1725, 30. Aug. 1729 (vgl. Eug. Ritter, *Etiennes chrétiennes* 1889). Sehr wichtig der Brief Treytorrens an Monod 18. Febr. 1722, sowie ein undatiertes Billet aus gleicher Zeit. Für seine Anschauungen sind Hauptquelle Magnys *Quelques remarques . . .*, die eine Fülle von Briefzitaten bringen, freilich herausgerissen aus dem Zusammenhang. Ueber seinen Tod berichtet Lutz an Annoni 4. Mai 1736 als über eine Neuigkeit. Er starb in Yverdon und hinterlies dort eine Frau und Freundinnen (vgl. die Briefe v. Marsays an Monod von 1748). Die genannten Quellen sind auf der *Bibl. de la Faculté de l'Eglise évangélique libre* in Lausanne.

2) *RegVCG* 13. Juli 1703, *RegCstG* 9. Okt. 1717, 21. April, 12. Mai, 31. Mai 1718, 7. Dez. 1719, 6. Juni und 20. Juni, 15. Aug. 1720.

Sanftmut und der Liebe einem schroffen Vorgehen vorzuziehen, da ein solches das Uebel nur vergrößern und durchaus nicht aufhalten könne[1]. Die weise Toleranz, die sich in dieser Haltung der kirchlichen und weltlichen Behörden Genfs ausdrückte, ist diesen um so höher anzurechnen, als sie sich des Widerspruchs von zwei Seiten beständig zu erwehren hatten. Seitens des Genfer Stadtpöbels machte sich die Wut über die Extrafrommen mehr als einmal Luft; ihre Führer, die Propheten, waren als Fanatiker verschrien, welche den Ungehorsam der Kinder gegen die Eltern, den Zank unter Ehegatten, die Arbeitsscheu usw. verschuldeten und sich immer mehr als die Pest der Gesellschaft entpuppten[2]. Bei den Genfer Pietisten aber stießen auch die maßvollen Verordnungen der Behörden immer wieder auf Widerstand; die frommen Leutchen verstanden die Kunst, das Gesetz mit außerordentlichem Geschick zu umgehen. Schloß z. B. einer auf Befehl der Regierung den Versammlungen sein Haus, so öffnete es der nächste Freund dafür; verbot man zu zahlreiche Versammlungen, so verschanzten sich die Pietisten hinter das Recht der Gastfreundschaft, mit der sie ihr Haus vor fremden Besuchen nicht schließen könnten. Besonders renitent waren wie immer die frommen Weiber.

Als das Consistoire einer Anzahl Genferinnen das Verbot, während der Predigt Versammlung zu halten, mitteilen ließ, bekam es zur Antwort, die Frauen würden erst den heiligen Geist befragen, was sie in der Sache zu antworten hätten. Nach einer Woche überbrachten zwei Damen dem *Modérateur* der *Compagnie* ein großes Manuskript im Auftrag des heiligen Geistes, worin sie ausführten, sie könnten dem Versammlungsverbot während der Abendpredigt nicht nachkommen, weil man Gott mehr gehorchen müsse, der es ihnen durch den heiligen Geist befohlen habe. Alle Verstandesgründe dagegen fruchteten nichts[3].

Die Pfarrer aber beschlossen, auch weiterhin mit großer Milde und Geduld gegen diese schwachen Leute vorzugehen. Es kam zu keiner eigentlichen Pietistenverfolgung in Genf.

In der Geschichte dieses Pietismus auf welschem Boden stoßen wir nun aber zuerst auf das Ueberspringen der Inspiration von den fremden Propheten auf die einheimische Bevölkerung. Dabei begegnen uns ausschließlich Weiber, mit Vorliebe junge Mädchen oder Witfrauen als Inspirierte, ein Zeichen des starken naturhaften Beisatzes dieser Frömmigkeitsweise.

Kaum waren die ersten französischen Inspirierten am Genfersee aufgetreten, so zeigte sich bei der jungen Bonrepos in Aigle eine Gabe: sie fing an, ihrer älteren Schwester beständig Briefe zu diktieren, z. T. an entfernte Großmächte, die dem damals in Genf weilenden Magny zur Weiterbeförderung übermittelt wurden (1713)[4]. In Genf wird 1718 die

1) Z. B. *RegCstG* 16. Mai 1718.

2) Vgl. für die Volksstimmung 12. Mai 1718, *RegCstG* 16. Mai und *RegCstG* 19. Nov. 1739.

3) *RegCstG* 13. und 20. Juni 1720.

4) François de Montet an Magny 1713. 2. Brief. In denselben Zusammenhang gehört die idiotische Dienstmagd in Villeneuve, die, von den Inspirierten angesteckt, wunderbare Kraft und Licht bekam, unaufhörlich ihre Sünden beweinte, Armut und schwere Krankheit mit Geduld, ja Freude, ertrug; sie hatte oft merkwürdige und geheimnisvolle Träume, seufzte über das Verderben und die Verstockung der Menschen, gestand aber nur ganz Intimen, daß Gott unmittelbar zu ihr rede. —

Witwe Pellet zum erstenmal als eine inspirierte Genferin signalisiert; sie wohnte der Versammlung im Haus des Odet Joly im *Plainpalais* bei und gab sich hier für inspiriert aus mit wunderlichen Verdrehungen des Leibes und einer außergewöhnlichen Stimme [1]. In den nächstfolgenden Jahren ist es von der Pellet still und treten an ihrer Statt die Gautier und die Dunant als inspiriert hervor. Im Haus der Frau Dunant fanden damals die Versammlungen statt; hier sah man das eine Mal an der Gautier *les préludes d'une prétendue inspiration*, ein ander Mal lag die Dunant selbst auf dem Boden im Akt der Inspiration und verkündete in diesem Zustand die Nähe der letzten Zeiten [2].

Die wenigen Aeußerlichkeiten, die uns von diesen inspirierten Frauen bezeugt werden, sind bezeichnend für den Geist der französischen Inspiration. Der wilde ungestüme Enthusiasmus der Cevennenpropheten setzt sich fort auch durch die Uebertragung. Als Kennzeichen der Geistergriffenheit gilt stets der leidenschaftliche, den ganzen Körper in Mitleidenschaft ziehende Ausbruch der religiösen Triebhaftigkeit.

Fern von Genf in Lyon lebte damals der Banquier Huber, dessen Familie — sie stammte aus Schaffhausen — eine Zeitlang ganz unter dem Einfluß der Cevennenpropheten stand. Im März 1716 erhielt die 21jährige Marie Huber von dem Inspirierten Pagez den Befehl, nach Genf zu gehen, um der Stadt Gottes Strafgerichte anzuzeigen. An der fünfmal wiederholten Aussprache durfte nicht gezweifelt werden; als Marie Huber eben in den Wagen steigen wollte, kam es zu einer neuen Inspiration, die sie den Genfer Pfarrern persönlich Gottes Strafrede über ihr pharisäisches Wesen übermitteln hieß. Das junge Mädchen reiste nach Genf, den *Cri d'allarme* und die *Mission de Turquie* in der Tasche, und zog sich durch die Ausführung ihrer Mission den Spott und Tadel der Genfer Geistlichkeit, ja der ganzen besseren Gesellschaft der Stadt zu, ohne irgendetwas an ihren Herzen auszurichten. Aber zu Hause in Lyon glaubte man fest an die Göttlichkeit dieser Inspirationen, ja es kam auch hier zur Uebertragung, indem plötzlich das jüngste, erst 11jährige Schwesterlein nach äußerst heftigen Bewegungen in Ekstase geriet und Orakel an alle im Haus anwesenden Personen richtete, zuerst mit großer Geisteskraft, bald aber schwach und kindisch, so daß die Familie die Gewißheit verlor, ob es aus dem Geist komme oder ihr Machwerk sei. Marie Huber hatte bald Gelegenheit, während einer ernsten Lungenerkrankung durch ihre stille Ergebung in Gott die Echtheit ihrer Frömmigkeit zu beweisen. Drei Jahre nachher ist sie schon so weit, daß sie auf die Sucht nach außerordentlichen Mitteilungen Gottes nicht mehr viel gibt und für das Wichtigste im Christenstand die gänzliche Ergebung in Gottes Willen hält. Eigen war ihr jedoch damals schon eine gewisse Neugierde hinsichtlich der letzten Dinge: gibt es zwischen Himmel und Hölle einen Zwischenzustand? werden auch die gefallenen Engel und die Gottlosen zuletzt selig? Solche Verstandesfragen beschäftigten sie damals schon wie nach mehr als 10 Jahren, als sie ihre Schrift über den Zustand der Seelen nach der Trennung vom Körper verfaßte [3]. Marie Huber war bestimmt, sich und viele andere denkende Seelen aus dem geistgläubigen Pietismus zur vernunftgläubigen natürlichen Religion hinauszuführen. Aber wer hätte das für möglich

1) *RegCstG* 9. Okt. 1717, 28. April und 31. Mai 1718.

2) *RegCtsG* 6. Juni und 5. Sept. 1720.

3) Eug. Ritter, *La jeunese et la famille de Marie Huber*, *Etrennes chrét.* 1882; *RegVCG* und *RegCstG* gedenken der Marie Huber mit keinem Wort, was darauf hindeutet, daß man an offizieller Stelle die jugendliche Schwärmerin nicht ernst genommen hat. —

gehalten damals, als das junge Mädchen den Genfer Pfarrern die Orakel des französischen Propheten Pagez überbrachte, selber tief ergriffen von Glauben und Begeisterung?

Der Eindruck der Cevennenpropheten traf in der welschen Schweiz mit dem literarischen Einfluß der Antoinette Bourignon zusammen, deren Schriften in Genf und in der Waadt, besonders um Yverdon, viel gelesen wurden[1]. Eine geborne Katholikin, hatte sie sich im Lauf eines höchst abenteuerlichen, an krankhaften Zufällen überreichen Lebens auf holländischem Boden zur rabiaten Separatistin entwickelt, die gestützt auf allerhöchste göttliche Offenbarungen und Visionen allen Theologien und Kirchen den Krieg erklärte und zu einem asketisch schwärmerischen Leben in der Nachfolge Jesu aufrief. Mit den Cevennenpropheten hatte sie das aufgeregte Wesen und die Berufung auf Visionen gemein; sie übertraf sie nur in der Leidenschaft, mit der sie die Pfarrer angriff, den Laien die Kirche verekelte und dadurch offen für den Separatismus Propaganda machte, den jene mehr heimlich begünstigt hatten[2]. Wir begegnen ihrem fanatischen Geist auf waadtländischem Boden zuerst in der wilden Kirchenstürmerei der Anne Elisabeth de Penthaz, die im Jahr 1711 durch ihre Ueberredungskunst den Pfarrer Sam. Lutz in Yverdon aus seinem Pfarrerberuf herauszuwerfen suchte:

> Die bestehenden Kirchen Satans Gemeinschaft, die Geistlichkeit lauter Verführer zum Abfall und Verderben, die Kirchenhäuser Bordelle, in denen der Antichrist seinen Thron aufgeschlagen habe; in diesem Stil bewegte sich der Brief. Er selbst, Pfarrer Lutz, stehe unter dem Fluch und könne Gott nicht lieben, solange er in der Kirche verharre. Dem Abendmahl mangle die Liebe und Gütergemeinschaft der ersten Zeit, dafür sei es durch die Teilnahme der Gottlosen und Lasterhaften befleckt; die Taufe laufe auf die Einführung in Satans Reich hinaus, da man mit ihr den Kindern die Buße erspare.

Erfolg bei Lutz hatte sie nicht; aber sie selbst ließ sich in ihrer Kirchenstürmerei und Geisttreiberei durch das von Magny ins Französische übersetzte Buch Tennhardts bestärken, das sie nach Kräften in ihrem Bekanntenkreise verbreitete. Folge war ihre Verhaftung und Ueberführung ins Inselgefängnis in Bern, wo man ihr die Wahl ließ, das Land zu verlassen oder sich im Haus ihres Bruders verwahren zu lassen. Darauf ging sie freiwillig ins Freiburgische und hielt im Exil aus bis 1719, da sie um die Erlaubnis der Rückkehr in die Heimat bat. Sie scheint damals befriedigende Erklärungen über ihren Glauben abgegeben zu haben; ob sie jedoch ihren Sinn wirklich änderte, ist zweifelhaft. Noch 1722 rühmten ihre Freunde in der Waadt den wunderbaren Zustand der „Vollkommenheit", worin sie sich befinde, und noch 1727 bezeichnet sie der deutsche Inspirierte Rock als Inspirierte, freilich von der falschen Art. Ihre letzten Schicksale sind uns verborgen[3]. Gleichen Geistes mit ihr war die Marianne Burnand in Moudon, die seit 1714 das Predigtamt zu lästern begann und allen in Moudon predigenden Pfarrern impertinente Briefe schrieb.

1) Für Genf: *RegCstG* 31. Mai 1718; für Yverdon: v. Marsays Autobiographie.
2) Ueber die Bourignon vgl. Klose in Zeitschr. f. Hist. Theol. 1851.
3) Anne Elisab. de Penthaz, RMBe 9., 11. Juli 1712; 25. Jan., 11. März, 13., 16. Mai, 1. Juni 1713; 23. Jan. 1714; 20. Dez. 1718; 25. Febr. 1719; dazu Hadorn Piet p. 168 und die SJG: Gruber 5. Dez. 1716, Rock 7. Okt. 1727, sowie Marsays Selbstbiographie und der Brief Treytorrens' an Monod v. 18. Febr. 1722.

Sie gab sich selbst für die ewige Weisheit aus und setzte sich über alle Apostel und Propheten. Der Herr Jesus, hörte man sie sagen, habe genug gelitten, er wolle sich jetzt endlich im Stand der Herrlichkeit offenbaren und zwar in ihr.

Unterstützt wurde sie in ihrem selbstbewußten Auftreten von zwei Freundinnen, der Cuendenz und der Froissard[1]. Von wesentlich anderer Geistesart, jedoch in der schroffen Verwerfung des äußeren Kirchenwesens gleichen Sinnes, war Nicolas Sam. de Treytorrens von Cudrefin am Neuenburgersee. Schon 1702 wußte man von ihm in Bern, daß er Schriften der Antoinette Bourignon besitze und verbreite und ließ sie ihm durch den Landvogt konfiszieren. Ein paar Jahre darauf brachte ihn seine Scheu vor dem kirchlichen Abendmahl in Konflikt mit seinem Pfarrer, der ihn bei der Religionskammer in Bern verklagte. Diese entließ ihn zuletzt mit dem Bescheid, er habe allen Verkehr mit des Pietismus verdächtigen Personen zu meiden und sich der reformierten Religion in allem zu konformieren bei Androhung ewiger Verbannung. Die harte Zumutung mit der noch härteren Drohung führte den jungen Mann erst völlig auf die separatistische Bahn; er verzichtete sogleich auf alle seine Güter zugunsten der Armen und vertauschte seine bernische Heimat mit dem Asyl im Neuenburgischen. 10 Jahre später führte ihn die Kunde von der furchtbaren Täuferverfolgung noch einmal nach Bern; er gewann hier einen Einblick in die scheußliche Gefangenschaft der Täufer, und seiner unermüdlichen Fürsprache war die Befreiung der Galeerensträflinge in Sizilien vor allem zu danken. Allein sein Eintreten für die Täufer machte ihn von neuem verdächtig; er kam selbst in Gefangenschaft und wurde Ende 1715 nun wirklich für ewig aus dem ganzen Bernbiet verbannt[2]. Zum Dank schrieb er aus der Fremde an die Herren von Bern und speziell an die Religionskammer die berühmte *Lettre missive* angesichts des bevorstehenden, ja schon begonnenen jüngsten Gerichts. Es ist die klassische Zusammenfassung aller Klagen und Kritiken, welche der Separatismus damals auf dem Herzen hatte.

Beginnend mit der Kritik des Assoziationseides, entrollte er zuerst ein grauenhaftes Sündenregister speziell für den Kanton Bern, und führt den Nachweis, daß die bernischen Christen es in allen erdenklichen Lastern den Heiden gleich tun, wo nicht sie übertreffen, was alles letztlich auf das Konto der verweltlichten, gänzlich unbekehrten Pfarrer zu setzen ist. Der zweite Teil bringt die vernichtende Kritik der reformierten Kirche, die durch totalen Abfall aus der Idealkirche der Urzeit hervorging und worin der Teufel und Antichrist allein regieren, jedoch nicht auf ewig; es steht eine Erneuerung der Kirche in Geist und Wahrheit bevor; Christus ist gegenwärtig daran, im Geist zum zweitenmal zu kommen; er bringt uns die reine heilige spiritualistische Kirche im Gegensatz zu dem veräußerlichten Wesen des Antichrists. Zuletzt im Schlußteil erzählt der Autor von seinen persönlichen Erfahrungen, speziell von dem, was er an der Religionskammer und an der Täuferkammer hat erleben müssen, entwirft dabei ein Bild der ganzen Grausamkeit der Justiz an den Täufern und schließt mit dem Hinweis, daß das jüngste Gericht bereits begonnen hat, wobei er aber nicht versäumt, die doch erst mit dem Tod eintretenden ewigen Höllenstrafen in ihrer geistigen Furchtbarkeit auszumalen.

1) Marianne Burnand, vgl. die Akten des *Colloque de Moudon* 28. Nov. 1714, 5. Dez. 1718, 6. Febr. 1719 (Mitteilung von Prof. *H. Vuilleumier*) und Rock in SJG XXXIX 17. Jan. ff. 1720.

2) Nicolas Samuel de Treytorrens: *Lettre Missive à mes Excellences à Bern*, dessen 3. Teil viel Biographisches enthält, dazu d. RMBe vom 25. Aug. und 11. Sept. 1702.

Manche Partien der Schrift wirken noch heute beim Lesen erschütternd; aber aus dem Ganzen spricht der typische bittere Sektengeist, dessen Augen allein auf alle Teufeleien der Gegenwart hinstarren, als wäre die ganze Welt mit Ausnahme der paar Täufer und Pietisten die reine Satanshölle.

Nur ein Beispiel: fünf Pfarrer von Cudrefin will er gekannt haben, der erste war ein Trunkenbold, der zweite ein Querulant und Prozeßmacher, der dritte verrückt bis zum öffentlichen Aergernis, der vierte Gatte einer Trinkerin, der fünfte ein gefälliger Weltmann, der den Separatismus Treytorrens verschuldete und verfolgte. Darnach schließe man auf den heutigen Pfarrerstand und seine verkehrte Ausbildung!

Mehr als ein Geist wird diesen Mann in seiner Entwicklung zum Separatismus bestimmt haben. Von Gottfried Arnold übernahm er wohl das sektiererische Geschichtsbild, die Idealisierung der Urkirche und die furchtbare Kritik des Großkirchenwesens von Konstantin an mit Einschluß der Reformation. Tennhardt mag ihn zu den frommen Reimereien am Schluß des zweiten Traktats ermuntert haben; auf Rechnung der Antoinette Bourignon aber setze ich einen Teil der leidenschaftlichen Kritik an der theologischen Bildung und manche an den Katholizismus erinnernde Eigentümlichkeiten, z. B. die Schätzung der letzten Oelung, überhaupt eine Mehrheit von Sakramenten, die in jener Kirche bekannt ist. Uebrigens stand de Treytorrens damals noch lange nicht am Ende seiner religiösen Entwicklung, sondern auf dem Punkt der Siedehitze der Begeisterung wie des Zornes.

Es fehlte aber schon in den ersten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts nicht an einer zwar stillen, aber dennoch fühlbaren Gegenbewegung gegen die aufgeregte Schwärmerei der Cevennenpropheten wie der Anhänger der Bourignon, und zwar kam sie aus der Mitte desselben Frankreich, aus dem jene Kräfte des Enthusiasmus nach der Schweiz herüberströmten. Der Frau von Guyon war nach langen Irrwegen asketischer und enthusiastischer Heilsmethoden zuletzt aufgegangen, daß das Haupthindernis, um Gott zu finden, der eigene Wille, überhaupt die Eigenheit sei. Von hier aus erschien ihr die gänzliche Drangabe des Eigenwillens in den Tod der sicherste Weg zu Gott; nicht so, wie sie früher es versucht hatte, mit allerlei asketischen Selbstquälereien, wohl aber mit einem tief innerlichen Verzicht auf jeglichen Selbstgenuß und jegliche Selbstleitung. Madame de Guyon hat es oft ausgesprochen, wie äußerlich unscheinbar und verächtlich der von ihr beschriebene Heilsweg sei; er schließt den Verzicht auf alle hohen Gnadenoffenbarungen, auf alle großen Wunder, überhaupt auf alles Außergewöhnliche ein; es ist, meinte sie, gerade das Gegenteil des Weges, den viele der großen Heiligen geführt wurden. Aber ihr Heilsweg hat dafür den Vorteil, daß er auch keinen außerordentlichen Zustand der Lebensführung als Bedingung verlangt, daß er sich mit jedem Stand und Beruf verträgt und es den Menschen ermöglicht, mitten im äußern Weltleben ihren innerlichen Weg durch den Tod zum Leben zu gehen. Aus derselben Verlegung des Schwerpunktes ins innerste Zentrum der Seele ergab sich für sie die Ueberwindung aller separatistischen Versuchungen und eine duldsame, ja beinahe anhängliche Stellung zu den kirchlichen Gebräuchen ihrer Religion. Auf dem Standort der inneren Ruhe und Ergebung in Gott ist man über die Aufgeregtheit der Kirchenstürmer, ihren Lärm und ihren Zank hinausgehoben, desgleichen weiß man sich von der Sehnsucht nach dem äußern Mar-

tyrium frei und geht der Verfolgung lieber aus dem Wege, als sie durch Absonderlichkeiten auf sich zu ziehen.

Die Schriften der Guyon sind in der welschen Schweiz früh gelesen worden; wichtiger noch ist, daß verschiedene ihrer Jünger und Jüngerinnen sich persönlich an sie wandten und sich brieflich Antwort auf mancherlei Fragen und Herzenswünsche erbaten[1]. Dadurch wurde sie für diese reformierten Schweizer gewissermaßen Seelenführerin. Der frühere reformierte Pfarrer Gabriel von Wattenwyl teilte ihr mit, daß er, um den verhaßten Assoziationseid loszuwerden, auf das Pfarramt verzichtet habe, und empfing ihren Glückwunsch dazu[2]. Die Mlle Devenoge in Lausanne beichtete ihr alle ihre Herzenskümmernisse und fragte sie um Rat, was eigentlich vom Abendmahl und der reformierten Kirche zu halten sei, ob man hier auch Leib und Blut Christi genieße[3]. François Monod, Postmeister und Chirurg in Morges, wollte ihr Urteil über die Teilnahme am kirchlichen Gottesdienst und über die Inspirierten erfahren und legte ihre zugleich allerlei Skrupeln persönlicher Art vor, ob ein Christ als Arzt ein Skelett benützen dürfe, ob es geraten sei, die Kinder in die öffentlichen Schulen zu schicken bei der Verderbnis aller weltlichen Anstalten[4]. Aus den Antworten der Guyon, die uns allein erhalten sind, spricht die reife Lebenserfahrung und zugleich die im Zentrum gefestigte Innerlichkeit der bedeutenden Frau. Die Gelüste ihrer Korrespondenten nach gänzlichem Bruch mit dem äußern Kirchenwesen billigt sie nicht und weist sie zurück. Weder Jesus Christus, der doch den Gottesdienst im Geist gelehrt hat, noch seine Apostel haben den äußerlichen Gottesdienst abgelehnt, schrieb sie an Monod, und der Devenoge gab sie den Rat, dann und wann zur Predigt zu gehen, um die andern nicht zu ärgern, auch um nicht die Verfolgung auf sich zu ziehen[5]. Ueber die Inspirierten hätte sie am liebsten ihr Urteil zurückgehalten im Gedanken an die Mannigfaltigkeit der Wege Gottes mit den Seinen, allein der Brief an Monod läßt keinen Zweifel an ihrer ablehnenden Haltung.

„Das sichere Mittel, um sich keiner Täuschung hinzugeben, ist, man lasse alles Außergewöhnliche beiseite und halte sich einzig an Gott, gebe sich ihm hin im nackten Glauben, der vor jeder Täuschung schützt. Alles Außergewöhnliche und Wunderbare ist zu sehr dem Betrug ausgesetzt; der Teufel mischt sich gar oft hinein."

Diese Aeußerung steht nicht vereinzelt; im Brief an einen andern Freund schrieb sie:

„Der Geist Gottes hat nichts Stürmisches und nichts Ungestümes an sich, seine Mitteilung geschieht im Innersten der Seele, setzt dieselbe aber keineswegs in Bewegung, sondern bringt sie vielmehr zur Ruhe, denn er ist nicht unruhig, sondern sanft, still und ruhig"[6].

1) Frau v. Guyon und d. Schweizer vgl. Jules Chavannes: *Jean Phil. Dutoit, sa vie, son caractère et ses doctrines* p. 79 ff. Von den *Lettres chrétiennes et spirituelles* der Frau v. Guyon sind an Wattenwyl gerichtet III. 40. 45, IV. 89. 124. 125, an die Devenoge IV. 151, an Monod IV. 106.

2) Gabriel v. Wattenwyl, vgl. Marsays Selbstbiogr., Jules Chavannes a. a. O. und Ernst Müller a. a. O. p. 226.

3) Mlle Devenoge: Jules Chavannes a. a. O. und Rock in Lausanne 13. f. Dez. 1719.

4) Jean François Monod vgl. Jules Chavannes a. a. O., Rock 6. Jan. 1720, 18. Okt. 1727, dazu die Briefe an Magny bei Eug. Ritter a. a. O. und CAnn.

5) Jules Chavannes p. 82 f.

6) Ebenda p. 83 und Max Göbel, Gesch. d. christlichen Lebens usw. III. p. 136.

Und diese ablehnende Stellung der Guyon zum französischen Inspirationswesen hat nicht verfehlt, bei ihren schweizerischen Jüngern Eindruck zu machen. Es ist, als vernehme man das Echo der Guyon in dem Bericht, den der deutsche Prophet Rock 1720 von den Gesprächen der Devenoge in Lausanne gibt:

„Sie erzählte in witziger Weise von allerlei falschen Inspirationen und warf alles durcheinander; die Inspiration sei das Werk eines Sterngeistes, der über die in der Heiligung noch schwachen Seelen Macht habe. Sie selbst (die Devenoge und ihr Freundeskreis) wollen nicht mittelbar, sondern unmittelbar durch Jesus gelehrt werden, reden viel von einer vollkommenen Hingabe des Herzens an Gott und einer solchen Passivität, welche die Freiheit des Willens der Seele und ihre Mitwirkung mit der Gnade ganz übern Haufen werfen, auch alle Mahnungen damit ablehnen, sie könnten doch nichts tun, Gott müsse alles tun in ihnen".

Rock suchte sie von „ihren falschen Höhen" herabzuführen, aber sie wehrten sich fest dagegen; ja als Rock in ihrer Gegenwart eine Inspiration empfing, widersprachen sie anfangs mit lauter und vereinigter Stimme unter vielen Lästerworten[1]. Eine ähnliche kühle Reserve gegenüber dem ganzen Inspirationswesen mußte Rock 7 Jahre später bei Jean François Monod erleben, an den die Guyon jene Aeußerung über die Inspirierten gerichtet hatte. Die vielen falschen Kräfte und Irrlichter hatten ihn so irre gemacht, daß er es aufgab, auch nur zwischen wahrer und falscher Inspiration zu unterscheiden mit der Begründung, Gott fordere das nicht von jedermann und man könne auch außer diesem Wege selig werden[2]. Noch mehr aber fällt ins Gewicht, daß es der Expfarrer von Wattenwyl (im Freundeskreis der Abbé genannt) war, der dem von der Bourignon und ihrem exzentrischen Wesen in Beschlag genommenen vornehmen Refugianten Hektor v. Marsay die Schriften der Guyon in die Hände gab, die er selbst sonderlich hochhielt. Es war im Winter 1715/16[3]. Der Eindruck war ein gewaltiger; es kam Marsay hernach vor, die Bourignon habe ihn, wie einst Mose das Volk, nur vor den Eingang ins gelobte Land geführt, während ihn die Guyon erst in die volle Gottesruhe brachte. Der Uebergang Hektors von Marsay vom Christentum der Askese und der Exzentrizität zu der innerlichen Gottgelassenheit der Frau von Guyon war darum von so großer Tragweite, weil durch ihn die quietistische Mystik einen mächtigen Apostel von großer literarischer Kraft gewann, der in späterer Zeit, ja über seinen Tod hinaus, gleichzeitig mit dem Deutschen Tersteegen gerade für die Schweiz von großer Bedeutung wurde. Was ihm der Schweizer Wattenwyl vermittelt hatte, gab er später in reichstem Maße der Schweiz zurück.

Zunächst war jedoch von größter Bedeutung für den westschweizerischen Pietismus, daß auch François de Magny auf die Seite der Gegner des französischen Inspirationswesens trat. Als er noch in Vevey wohnte und die Inspirierten zum erstenmal kennen lernte, trat er offen für sie ein. Man brauche nur, meinte er, sie mit ihren Verfolgern zu vergleichen, so wisse man, wer von beiden Gott näher stehe[4]. Kurz darauf mußte er sich nach Genf zurückziehen, wo er erst einen intimeren Einblick in ihr Treiben gewann. Nun wurde ihm klar,

1) Rock 13. ff. Dez. 1719.
2) Rock 18. Okt. 1727.
3) Vgl. de Marsays Selbstbiogr.
4) Brief Magnys an einen Verwandten v. 19. Jan. 1712 bei Eug. Ritter a. a. O.

daß er und die französischen Propheten doch etwas anderes wollten. Er fand bei ihnen viel zu viel Mache und Aeußerlichkeit, ein Zeichen, daß es ihm die stille innerliche Weise der Frau von Guyon angetan hatte. Dementsprechend unterhielt er keine Verbindung mit den Inspirierten, billigte ihre Inspirationen nicht und wurde von ihnen selber für einen Gegner erklärt [1]. Die Genfer wollten das freilich anfangs nicht begreifen, warfen Magny und die französischen Inspirierten in einen Topf und erklärten ihn für den Leiter „dieser ganzen Sektenart". Erst eine genauere Untersuchung brachte es ans Licht, daß man auch in Genf zwei verschiedene Arten frommer Seelen zu unterscheiden habe, die von den Cevennen und die, an deren Spitze Magny stand [2], eine Unterscheidung, die durch eine Eingabe Magnys an den Genfer Rat bestätigt wurde. Magny wußte auch einzelne seiner Freundinnen zu dieser ablehnenden Stellung zum Inspirationswesen zu bewegen. Als 1720 der deutsche Inspirierte Rock die Gegend von Vevey besuchte, fand er die Damen de la Tour *au Basset*, Magnys alte Freundinnen, gegen das ganze Inspirationswesen sehr eingenommen [3]. Und wie die Guyon hatte Magny ja auch allen aggressiven Separatismus von jeher abgelehnt; er ging in Genf in der Madeleine gelegentlich sogar zum Abendmahl und wollte von irgendwelcher Propaganda für Separatismus nichts wissen. Richtig war freilich, daß er quietistische Bücher unter seinen Anhängern in Genf verbreitete, von denen das offizielle Genf großen Schaden befürchtete [4]. Er war kein Kirchenmann; aber wenn die Pietisten der welschen Schweiz sich mehr und mehr von dem aufgeregten Treiben der Cevennenpropheten abkehrten, kommt zweifellos Magny ein Verdienst daran zu; es war der gute Geist der Frau von Guyon, in dem er sich damals mit dem eben in der Schweiz weilenden Hektor von Marsay zusammenfand, — Magny bot ihm sein Landgut bei Vevey als Asyl an — und der ihn und den französischen Freund auf die Wege der stillen Mystik gewiesen hatte [5]. Als 1716 und dann wieder 1720 die ersten deutschen Inspirierten die welsche Schweiz bereisten, stießen sie fast an jedem Ort auf ein Mißtrauen und eine Kritik an der Inspiration, die sich nur aus den Unlauterkeiten und Betrügereien der „falsch Inspirierten", wie sie ihre französischen Kollegen nannten, erklären konnten [6]. Die Begeisterung für die Prophetie in den pietistischen Kreisen, die für die erste Zeit dieser Bewegung kennzeichnend ist, war durch die pathologischen und unsittlichen Begleiterscheinungen bei gar manchen bereits gehörig gedämpft. Immerhin fehlte es auch nicht an verblendeten Seelen, die sich auf die Göttlichkeit der Inspiration trotz allem Anstößigen ihrer Träger versteiften; ja es scheint der Hauptkampf für und wider die französischen Propheten erst in das Jahr 1722 zu fallen, da eben Cordier in Genf Jünger für seine Wassergesellschaft warb [7].

1) Eingabe Magnys an d. Genfer Rat 1718 bei Eug. Ritter.
2) *RegCstG* 31. Mai 1718.
3) Rock 11. Dez. 1719.
4) *RegCst G* 12. Mai 1718.
5) Vgl. v. Marsays Selbstbiographie.
6) Grubers „Buß, Weck und Warnungsstimme" und SJG XXXVIII und XXXIX.
7) Die Quellen für diese Kämpfe sind oben p. 146 f. genannt, das Jahr 1722 steht durch die Zitate aus Cordiers Antwort fest; der Brief Monods läßt sich ebenfalls daraus rekonstruieren.

Es kam damals unter den Frommen in Genf und in der Waadt zu höchst unerbaulichen Szenen; der Visionär Cordier empfing von dem in Inspiration befindlichen Donadille eine Ohrfeige, von jenem Simon, dem Mann der am Wassertrinken beinahe gestorbenen Frau, einen Schlag mit der Faust. Aus dem fernen Schwarzenau trafen Warnbriefe gegen Cordier ein von Marsay, dem ehemaligen Genossen seiner Extravaganzen und Kenner seines Vorlebens, sowie von dem ebendort weilenden de Treytorrens, der mit den welschen Pietisten in intimer Freundschaft stand. Marsay suchte den Prudhomme von seinem Wassertrinken zurückzubringen, während de Treytorrens den Freund Monod in Morges mit scharfen Waffen versah. Wirklich erließ Monod nun selbst ein Warnschreiben an eine ihm befreundete Genfer Dame, worin er mit der Autorität Christi und der Apostel gegen die Verführer und falschen Lehrer aufrückte und mit den Worten des Paulus jeden verfluchte, der ein anderes Evangelium verkündigte. Jetzt setzte sich Cordier, dem das Warnschreiben gegen ihn gezeigt worden war, zur Wehr und zerzauste mit sarkastischer Ironie Satz für Satz seines Gegners, den er eines wilden blutgierigen Verfolgungsgeistes beschuldigte, und über dessen Chirurgenhandwerk er sich in allen Tonarten lustig machte. Cordiers Schreiben wanderte wieder ins Lager seiner Gegner, und jetzt war es Magny selbst, der zur Rettung der verführten Seelen sein ganzes Gewicht in die Wagschale warf. Um nichts anderes als Satans Versuchung handelt es sich in Cordiers ganzem Treiben, die entsetzlichsten Ketzereien und Greuel lehrt dieser von Luzifers Geist besessene Mann: Leugnung der Heiligkeit der Bibel, der Göttlichkeit Christi, der Unsterblichkeit der Seele, dazu eine Fülle von Zweideutigkeiten, schlechten Witzen, Ausflüchten und Versteckkünsten, wie nur der Böse sie erfinden kann!

In dem einen hatte Cordier recht: der sonst so friedliche Magny entwickelte im Kampf gegen ihn einen Eifer für die reine Lehre, würdig eines orthodoxen Pfarrers, als handle es sich um Sein oder Nichtsein des Christentums. Ein furchtbarer Bruderkrieg im Lager der Frommen, das war das Endergebnis des Treibens der französischen Propheten. Der Sieg mußte der Richtung Magny gehören, auf deren Seite aller sittliche Ernst und dazu die Bibel standen. Aber es war ein mühsam errungener Sieg; ja die Zauberkünste des erotomanen Schwärmers Donadille vermochte Magny bei seinen Lebzeiten nicht in den Herzen aller seiner Freunde zu verdrängen [1], erst 1733 fällte der Genfer Magistrat das vernichtende Urteil über den senilen Wüstling, der so lange Jahre bei den Frommen der welschen Schweiz als Heiliger verehrt worden war und jetzt endlich entlarvt wurde in seiner ganzen Häßlichkeit [2]. Damit war das Spiel dieser Propheten zu Ende.

Indem nun aber Magny das Seine beitrug zur Dämpfung der französischen Inspiration, geschah es, daß er, ohne es eigentlich zu wollen, im Kreis seiner Anhänger und mehr noch Anhängerinnen selber das Aufkommen einer neuen, nicht mehr französischen, sondern genferischen Inspiration veranlaßte. Eben sein Quietismus ließ ihm jedes Lauschen auf unmittelbare Winke Gottes als

1) Vgl. die schon zitierte Schrift Magnys.

2) P. L. Ladame a. a. O. Im Prozeß Donadille wurde u. a. Magny zitiert als (zusammen mit Prof. König) schärfster Verurteiler der sinnlichen Verirrungen des Angeklagten; es handelte sich um die sog. *signes* dieses Propheten, die in unzüchtigen Betastungen bestanden. Das Genfer Urteil lautete auf lebenslängliche Gefangenschaft und vor ihrem Antritt auf einen Gang durch die Stadt barfuß, entblößten Hauptes, im Hemd (Urteil vom 8. Dez. 1733). Es half dem Gefangenen nichts, daß er während der Untersuchung das Abendmahl begehrte, um sich vor den Augen der Welt zu rehabilitieren; erst 1738 wurde er auf Bitten seiner Frau und Tochter aus dem Zuchthaus entlassen und zu beständigem Hausarrest verurteilt. Er starb in Genf 1761 im Alter von 94 Jahren.

fromm erscheinen und machte ihn kritiklos gegenüber allen Regungen, die aus dem Unterbewußtsein mit der Gewalt eines heftigen Impulses aufsteigen. Da er zugleich durch seine ernste, aber weiche Frömmigkeit das Gefühlsleben der ihm ergebenen jungen Genferinnen mächtig anregte, entstand in diesem Kreis ein neues Treiben inspirierter Frauen, das zwar der pathologischen Zeichen der Cevennenpropheten, der Krämpfe und wilden Ejakulationen, entbehrte, aber in der fanatisch sicheren Deutung der Triebstimmen als Geistesstimmen hinter ihnen nicht zurückstand. Man kann den Genfern nicht ganz unrecht geben, wenn sie Magny dafür verantwortlich machten und ihn den Beförderer aller der Extravaganzen, die sich auf Inspiration beriefen, nannten.

Wenn eine eigensinnige Genferin im heiligen Geist eine Schrift aufsetzte zur Rechtfertigung der Versammlungen zur Zeit der öffentlichen Predigt, stimmte Magny zu; es könne nur aus dem Geist stammen [1]. Wollte der junge Barbe den Bürgereid verweigern, um der Anerkennung der etablierten Kirche zu entgehen, so fand er an Magny einen Fürsprech, der darin den Trieb des Geistes sah [2].

Sein Einfluß im Jahr 1720 war in den pietistischen Kreisen Genfs der ausschlaggebende, besonders hingen die frommen Weiber schwärmerisch an ihm. Sie besuchten ihn alle Tage in seiner Wohnung, man ging zu ihm wie in einer Prozession [3]. Kein Wunder, daß der Genfer Rat seiner zuletzt überdrüssig wurde; Magny selbst hielt es für geraten, seiner schon beschlossenen Ausweisung durch freiwillige Rückkehr ins Bernerland zuvorzukommen. Er verließ Genf im Herbst des Jahres, jedoch nur, um alle Augenblicke sich von Morges her wieder einzufinden und mit der geistigen Leitung der ihm anhänglichen Seelen fortzufahren. Als die junge Verdoyer 1723 ihren Eltern davonlief, dem Phantasten Cordier nach, hieß es, Magny, der Führer aller dieser Fanatiker, sei schuld daran; er sei wieder in Genf [4].

Die berühmteste Episode in dem Verlauf dieses rein genferischen Inspirationswesens bildete der Fall Bonnet [5]. Jeanne Bonnet, im Jahr 1724 ein Mädchen von 31 Jahren, war eine der getreuesten Jüngerinnen Magnys, den sie bei dessen langjährigem Aufenthalt in Genf hatte kennen lernen, den sie, so oft sie nur konnte, besuchte zu ihrer Nahrung und Stärkung, und auf den sie eine besondere Fülle des Geistes ausgegossen glaubte. Sie stieß aber in ihrer engsten Familie auf harten Widerstand gegen ihre pietistischen Neigungen; ihr Bruder war ein Feind der Pietisten, dem zuliebe der Vater der Tochter den Verkehr mit ihnen verbot. Eine Zeitlang fügte sie sich demütig dem väterlichen Zwang [6], dann zerriß sie die Ketten und folgte Magny nach Vevey, getrieben vom Geist, wie sie fest überzeugt war. Nun begann ein höchst romanhaftes Treiben, bestimmt durch die „Bewegungen" des jungen Mädchens und die Gegenmaßregeln der Eltern und Behörden von Genf. Die Bonnet fühlte sich als richtige Inspirierte, die jeden ihr plötzlich auftauchenden Impuls als Befehl

1) *RegCstG* 20 Juni 1720.
2) *RegCstG* 27. Juni 1720.
3) Ebenda.
4) Eug. Ritter a. a. O. 1889, *RegCstG* 20. Mai 1723.
5) Eug. Ritter: Jeanne Bonnet 1886.
6) Brief der Jeanne Bonnet an Frau Monod v. 7. Juni 1723 bei Eug. Ritter.

des Geistes aufnahm. Erst verbot ihr der Geist in Genf, wohin sie zurückkehrte, im väterlichen Haus zu wohnen, und Magny erklärte den bei ihm klagenden Eltern, das Mädchen sei völlig gebunden und müsse dem Willen des Geistes gehorchen. Dann bewog sie der Geist, zum zweitenmal mit Magny nach Vevey auszureißen, diesmal zu Schiff und in Begleitung der gleichgestimmten Freundin Judith Rousseau, der damals 25 jährigen Tochter einer Großtante des Philosophen, in dem dasselbe triebhafte Wesen sich nur ohne fromme Verschleierung gab. Magny hatte das Ausreißen der zwei Mädchen verhindern wollen, indem er für sich allein ein Reitpferd bestellte. Als das Pferd zur bestimmten Stunde nicht erschien, schickte er sich in die göttliche Fügung und vertraute auf die Göttlichkeit der „Bewegungen" der Bonnet. Alle Klagen des Vaters Bonnet und der Mutter Rousseau vor dem Consistoire fruchteten nichts, da die Genfer Behörden keine Macht über die Ausgerissenen hatten. Jeanne Bonnet zog unterdessen von Vevey nach Colombier, wo ihre Inspiration volle Herrschaft über Muralt und seinen Zürcher Freund Heinrich Bodmer gewann. Ihrem göttlichen Befehl folgend, zogen diese Männer und ihre Frauen im Januar 1725 nach Genf; sie selbst folgte nach, und das Häuflein der Inspirierten begann der Genfer Bevölkerung die bevorstehenden Strafgerichte Gottes zu verkünden, bis der Genfer Rat die Fremden über die Grenze schob und die eigensinnige Prophetin für ein paar Wochen im Spital gefangen setzte. Allein diese sah in ihrem Geschick bloß die Erfüllung ihrer düstern Orakel; ihre Sehnsucht nach dem Martyrium hatte sich das gewünscht, Gott drückte sein Siegel darauf. Der Sommer 1725 nach der Freilassung der Bonnet bezeichnet wohl den Höhepunkt ihres Enthusiasmus [1].

Die Inspirationen drängten sich, es gab Orakel für Lyon, für die Freundin Gonzenbach (aus St. Gallen), für die Rousseau, für Colombier. Auf Pfingsten den 20. Mai erwartete man eine besondere Ausgießung des heiligen Geistes und alle seligen Wunder; Muralt und Bodmer erschienen heimlich in Genf, trotz Verbot, um an der Seligkeit teilzunehmen. Das Zentrum war dabei nicht Genf, sondern Jussy mit dem Landgut der Frau Favre de la Gara, der Witwe des weiland ersten Syndic von Genf. Nachdem die Bonnet eine Zeitlang auf eine Ordre des Geistes für Lyon gewartet hatte, trieb es sie vielmehr nach Morges auf bernischen Boden hinüber. Aber als sie dort ihre Inspiration fortsetzte, ließ der dortige Landvogt sie verhaften und gebunden nach Genf ausliefern.

Jedoch selbst aus dem Gefängnis übte sie die Macht ihres Geistes noch aus. Ihren Orakeln gehorchend erschienen Muralt, Bodmer und der junge Bourgeois, der Sohn des Pfarrers von Colombier, plötzlich in Genf, und nun verdichtete sich die geistliche Stimme zu dem höchst weltlichen Auftrag, daß die Bonnet und der Herr Bourgeois sich heiraten sollten. Und allem Widerstand der beiden Väter Bonnet und Bourgeois zum Trotz kam es dazu. Jeanne Bonnet wurde Frau Bourgeois. Es war nicht das einzige Beispiel einer Eheschließung auf Ordre des Inspirationsgeistes; auch die Mlle Verdoyer hat 1728 auf ähnliche Weise den jungen von Muralt zum Gatten bekommen.

Mit dem Prophetengeist der Kamisarden hat diese mit einer glücklichen Eheschließende Inspiration der Bonnet nichts mehr zu schaffen; sie mutet uns wie ein Stück jugendlicher Romantik an, die von der religiösen Erregung der

1) Brief der Frau Favre de la Gara an Magny v. 21. Mai 1725 bei Eug. Ritter.

Zeit die religiöse Färbung erhält. Es wäre aber verfehlt, um der romantischen Einkleidung willen an der Echtheit und Lauterkeit des Kreises dieser Frommen zu zweifeln. Es war ein Häuflein frommer Seelen von tiefer Innerlichkeit und einer rührenden Bereitschaft, sich von Gott unmittelbar führen zu lassen. Man lasse etwa den Brief Judith Rousseaus an Magny vom 9. Sept. 1724 auf sich wirken, wie sie da von innern Kämpfen erzählt.

Sie sehnt sich nach Befreiung vom alten Adam, nach ganzer Entblößung von diesem Leben. Aber es geht schwer und allein der Erlöser kann ihr dazu Kraft geben; ihm hängt sie darum mit vollem Vertrauen an, in ihm sucht sie ihr Leben und Halt und Erlösung, da sie nirgends sonst Ruhe finden kann. Ihre Freude aber ist, in seinen Kindern schon etwas leuchten zu sehen von diesem höheren Leben[1].

Kaum weniger zart berührt uns die erwartungsvolle Stimmung, die der Brief der Witwe Favre de la Gara an Magny vom 21. Mai 1725 atmet. Es ist wie am Vorabend des kommenden Gottesreichs.

Gottes Herrlichkeitsoffenbarung wird in Anbetung erwartet. Ueberschwängliche Freude ergießt sich in den Kreis der kleinen Pfingstgemeinde, zugleich aber bricht das Naturhafte dieser Begeisterung durch; die Inspiration hat ganze Familien erfaßt; die zwei Aeltesten der Frau Killiet, der Tochter der de la Gara, hatten auch große Inspirationen; sogar ihre Enkelin; bleibt nur noch Gabriel, der auch an die Reihe kommen wird[2].

Aber solche religiöse Infektionen pflegen wie andere, körperliche, sich wieder zu verziehen und dann? Wir stehen immer an der Grenze der sublimsten Verwechslungen des Menschlichen mit dem Göttlichen. Das Erstaunlichste ist im Grund die Anhänglichkeit Beat Ludwig v. Muralts an die fast 30 Jahre jüngere Bonnet. Wie sich dieser gebildete, weltmännische Berner Patrizier einmal nach dem andernmal, selbst mitten im härtesten Winter, von jedem beliebigen Impuls der jungen Genfer Dame von Colombier nach Genf kommandieren ließ, als stünde der Herrgott selber hinter ihm, scheint immer wieder rätselhaft, um so mehr, als er im Zentrum feststand und wußte, worauf es ankommt;

„Er findet es für alle nötig, sich mehr an die Nachfolge des Herrn zu halten, an die Entsagung, an die Demut und das mit Christus verborgene Leben mit Gott."[3]

Seinem Freund, dem Zürcher Schultheß, der ihn 1725 besuchte, gestand Muralt selber ein, daß er anfänglich mit allen Gründen gegen den Inspirationsgeist gestritten habe, „bis das Licht der Welt selbsten ihn bestrahlte, die Finsternis hinweggenommen"[4]. Er war aber doch von Natur für diesen Glauben prädisponiert dank der außerordentlichen Weichheit seines Naturells, die seine Freundin, die Emilie Roguin in Yverdon, ihm einmal nachrühmt[5]. Und er glaubte in dem Gehorsam gegen alle, auch die sonderbarsten Orakel der Bonnet eben seine vollkommene Demut und Entsagung zu üben, unbeschadet allen Spottes der Welt.

1) Brief d. Judith Rousseau v. 9. Sept. 1724, ebenda.
2) Eug. Ritter a. a. O.
3) Brief der Emilie Roguin in Yverdon an Magny v. 1. Sept. 1725 bei Eug. Ritter.
4) J. H. Schultheß an Zinzendorf 30. Jan. 1732.
5) Brief der Emilie Roguin an Magny 3. Sept. 1726.

Indessen blieb auch der Widerspruch nicht aus, ja er kam ganz unerwartet von seiten deutscher Inspirierter, die im Jahr 1727, nicht gar zu lange nach der Heirat Bourgeois-Bonnet, die welsche Schweiz bereisten. Dem inspirierten württembergischen Sattler Rock war es schon 1720 bei seinem ersten Besuch in Genf bei den dortigen Pietisten nicht ganz wohl gewesen.

> Er stieß sich an dem gegenseitigen Embrassieren der frommen Männlein und Weiblein in Magnys Kreis und hielt den Versammlungsleuten dafür eine Strafrede. Kurz vor dem Abschied hatte er auch die Jeanne Bonnet bei Magny getroffen und glaubte noch viel Verstellung in ihrem Geist zu beobachten; Magny selbst kam ihm dabei etwas verschlossen und trocken vor[1].

Ein gewisses Mißtrauen gegen allerlei weltliche Instinkte, die sich in das pietistische Wesen in Genf einschleichen mochten, spricht deutlich aus diesem ersten Bericht. Es ist nur zu verständlich, daß diesen deutschen Inspirierten bei ihrer Wiederkehr im Jahr 1727 dieser Geist, der zu Eheverkuppelungen führte, als ein ganz und gar verkehrter scheinen mußte, der nur den wahren Inspirationsgeist verdächtig machte. In Colombier trafen sie in Abwesenheit der Bourgeois-Bonnet im Haus Muralts eine soeben auf Inspirationsordre durch Pfarrer Ziegler kopulierte Frau Marie Simon und ihren Mann, dazu die junge Verdoyer und ihren späteren Mann, den jungen v. Muralt, eine ganze Atmosphäre von geistlichen und doch im Grund sehr weltlichen Ehebünden. Auch in Genf begegneten sie überall den Spuren unrichtiger Geister und falscher Inspirationskräfte, daraus folgenden schrecklichen Prüfungen und Anstoßwehen. Unter ihrem Eindruck empfing Rock eine Inspiration gegen die Bonnet, mit dem Auftrag, sie Bodmer und Muralt in Colombier vorzulegen. Bevor er aber diesen Auftrag erfüllte, zog er Magny in Vevey in seinen Plan und teilte ihm das „Zeugnis" mit. Dann gings nach Colombier ins Haus Muralt und nun geschah das Ergötzliche, daß zuerst Rock seine Aussprache an das Ehepaar Bourgeois vortrug und dann die Frau Bourgeois den Rock mit ihrem Orakel überfiel. Der Sinn war freilich auf beiden Seiten verschieden; während die Bourgeois in ihrer Aussprache Rocks Inspiration für richtig anerkannte und ihn bloß auf einen noch höheren Weg der gänzlichen Ueberlassung an Gott, der die Seinen ja unmöglich irreführen könne, zu führen suchte, richtete Rock in seinem Orakel scharfe Warnungen gegen den falschen Inspirationsgeist, der zu Eheverbindungen und Fortpflanzung der Kinder Gottes verleite. Als jedoch die Bourgeois-Bonnet durch Muralt eine schriftlich aufgesetzte Rechtfertigung gerade ihrer Verkuppelungen verlesen ließ, verging Rock die Geduld; er schleuderte ihr ein Kraftwort des Geistes entgegen, das auf die Anwesenden wirkte wie ein Donnerschlag. Aber wie bezeichnend, während Bodmer die Augen aufgingen und er sich offen losriß, wollte Muralt vermitteln und begütigen, indem er auf die Ungleichheit der Führungen Gottes nach Graden und Stufen hinwies, derzufolge die einen oft nicht von den andern verstanden werden könnten[2]. Der Vorfall hatte mächtige Nachwirkungen in den kleinen pietistischen Zirkeln von Genf bis nach Vevey hinüber. Muralt schrieb seine Gedanken darüber und

1) Rock 30. Dez. 1719.

2) Zum Zusammenstoß der deutschen und welschen Inspiration: Rock 4., 9., 10., 19. und 27. ff. Okt. 1727, dazu d. Brief von Schultheß an Magny v. 31. Okt. 1727 bei Eug. Ritter.

gab sie weiter; Magny antwortete mit scharfsinnigen Reflexionen darauf, die gleichfalls im frommen Kreis die Runde machten [1]. Wir kennen weder das eine noch das andere dieser Dokumente; sicher ist bloß, daß die Erbauung der Seelen großen Schaden litt. Frau Favre de la Gara schrieb bald darauf an Magny von der ziemlich finstern Nacht, in der Gottes Kinder gegenwärtig zu stehen scheinen.

„Glücklich, wenn der Glaube uns führt, indem er uns immer mehr auf unser Inneres weist. Ich gestehe Ihnen, daß ich nicht große Freude an ihrem Händel habe; es hat mich überrascht, daß Muralt getrieben wurde, davon zu schreiben; seine Gedanken scheinen mir unzeitgemäß, obschon sehr schön in gewisser Hinsicht, weil man eine große Ergebung darin sieht. Alles das treibt uns noch mehr zum wahren inneren Licht" [2].

Der Ausbruch des Krieges mitten im eigenen Lager der Inspirierten brachte eine schwere Krisis für die welschen Pietisten. Vor der Welt lächerlich zu werden, war ihnen kein großes Opfer; sie nahmen das in Kauf. Aber der Zwiespalt untereinander, der Zank, das Disputieren, das war es ja, was man an den Kirchenchristen und Theologen so schwer ertragen hatte.

Für Beat Ludwig von Muralt war der Streit um die Inspiration der Anlaß, in größerem Zusammenhang auf das Wesen der göttlichen Stimme im Menschen einzugehen; 1728 erschienen seine berühmten Briefe über die Engländer und die Franzosen mit einem neuen Anhang, *L'instinct divin recommandé aux hommes*. Darin rühmt er im Gegensatz zum menschlichen Raisonnement diesen göttlichen irrationalen Trieb auf dem Grund der Menschenseele, der mit dem Gewissen verwandt ist, aber sich von ihm unterscheidet durch seinen positiven und aktiven Charakter.

Es ist das innere Licht, der Logos, durch den Welt und Menschheit geschaffen sind, es ist Jesus Christus, der beständig Fleisch werden will in unserer Seele. Und nun führt er aus, wie das Wesen dieser neuen höheren Gottesstimme ganz im Paradoxen liege; das Sonderbare, das Bizarre macht den markantesten Charakter der Wege Gottes aus [3]. Gott will und muß auf außerordentliche Weise zum Menschen reden, damit der Mensch mit voller Freiheit, ohne jeden Zwang sich für oder gegen ihn entscheiden kann [4]. Unserseits aber ist ganze, rückhaltlose Hingabe an diesen Zug der Seele das einzige, was Gott von uns will. An gerade und mutige Menschen wendet sich die Weisheit; es gilt, sich dem hinzugeben, was der Instinkt uns tun heißt, ohne alle Menschenfurcht, ohne jegliche Rücksicht; und so wichtig der Bruch mit den Lastern vor Gott ist, der Verzicht auf alle Achtung der Welt steht höher, und das höchste Verdienst heißt, nicht Mensch der Welt zu sein [5]. Freilich ist diese Zeit des Wandelns im dunkeln Glauben und in schweren Prüfungen für das Gotteskind nur Durchgangsstadium für eine neue kommende Epoche der Herrlichkeit und der Seligkeit; es steht eine neue Periode der Religion bevor mit neuen Wundern und neuen Gotteszeugen und Propheten, da die Heiden und alle Völker der Erde teil haben werden am Segen des wahren Israel [6]. Im Vorgefühl der neuen Freiheit und Freude sieht Muralt sogar das Spielen von Gott legitimiert und träumt von einem neuen

1) Brief der Frau Favre de la Gara an Magny v. 28. Nov. und Monods an Magny vom 24. Dez. 1727.
2) Frau Favre de le Gara ebenda.
3) *L'instinct divin* p. 41.
4) Ebenda p. 48.
5) Ebenda p. 79, 88, 100.
6) Ebenda p. 72 f.

gottgewollten Genuß der Güter der Erde [1]. Seligkeit ist ihm eben doch das letzte Wort; auf ein göttliches Ja drängt die Schöpfung; jedoch zuvor kommen die furchtbaren Revolutionen, die entsetzlichen Strafgerichte Gottes vor allem über die Pfarrer und Theologen, und mit einemmal triumphiert der wilde und unheimliche Geist der Apokalypse über die freundlichen Zukunftsträumereien. Schließlich erlabt sich der Autor an der Enthüllung des verborgenen Sinnes mancher Schriftstellen, erzählt uns vom dreifachen Gericht Gottes, vom Paradies nach dem Tod und vor dem Tod, vom Tiefsinn der beiden Paradiesbäume, — das alles in diesem den Briefen über die Engländer und die Franzosen angehängten Traktat, als wollte er den tragischen Verfall seines zur Klarheit und Einfachheit bestimmten Geistes der Welt recht anschaulich vor Augen stellen.

Den Kampf des frommen Gefühls gegen den Verstand setzte Muralt auch in den 10 Jahre später (1739) geschriebenen *Lettres fanatiques*, d. h. Briefen über unbequeme Wahrheiten, fort, und zwar in derselben Mischung gesunder und gänzlich krankhafter Gedanken. Diesmal mußte er sich auch mit Paulus, dem Führer der christlichen Theologie, auseinandersetzen, der so schlecht zu seiner ungelehrten Herzensreligion paßte. Er konnte sich nur so den nötigen Respekt vor dem Denker Paulus bewahren, daß er dessen theologisches Denken als seine geringste Gabe bezeichnete und sie damit entschuldigte, daß die Ordnung der Heiden das verlangte.

Nur die bekehrten Heiden brauchten die Stütze des Denkens; Jesus Christus, der Lehrer in Israel, hat kaum räsonniert; seine zwölf Apostel ebenso wenig, und gerade darum ist die Kirche aus Israel, nicht die Heidenkirche, die wahre Kirche [2].

Merkte Muralt nicht, daß seine Vorliebe für das Paradoxe wieder eine Künstlichkeit, nur anderer Art als die des Denkens, hereinbringt? Wenn er im ersten Briefband als Verächter des Schulwissens Jakob Böhme, die Antoinette Bourignon, die neuen französischen Fanatiker, Visionäre und Enthusiasten feiert [3], so öffnet er auf Kosten des Schulwissens nur allen sektenhaften Phantasien die Tür. Und wie wehmütig stimmt es doch, wenn dieser große Geist in langen und höchst undurchsichtigen Ausführungen die biblische Bezeichnung des Mondes als eines großen Lichtes dadurch zu rechtfertigen sucht, daß er eine umständliche Theorie des großen Einflusses des Mondes auf die körperlichen und seelischen Geschehnisse auf Erden vorträgt, dabei zur Erklärung dieses Einflusses die Mondgeister, welche in den Schlünden und auf den Bergen des Mondes wohnen, einführt und sich dabei weiß wie erhaben über die Naturwissenschaft seiner Zeit vorkommt [4]. Vanitas vanitatum auch bei diesem Verächter der Wissenschaft!

Wir werden den Schriften Muralts in der Vorgeschichte der Aufklärung nochmals begegnen. Gerade die *Lettres fanatiques* atmen anläßlich der Verteidigung des Sokrates eine Begeisterung für die natürliche Religion im Gegensatz zum Kirchenchristentum, die Rousseau vorgreift. Allein das wahre Christentum stellt er turmhoch auch über die natürliche Religion.

Die natürliche Religion will dem Menschen in der Gegenwart Erleichterung bringen, das Christentum aber Heilung für alle Zukunft. Das Ideal der natürlichen Religion ist eine Art gesellschaftlicher Unschuld und Gerechtigkeit, das christliche Ideal ist die neue

1) Ebenda p. 77.
2) *Lettres fanatiques* I. p. 131, 135.
3) Ebenda I. p. 60.
4) Ebenda I. p. 184—221.

Kreatur, deren innerste Motive vor Gott gereinigt sind. Während die natürliche Religion die Tugend über das Laster, die Seele über den Leib, den Menschen über das Tier stellt, triumphiert im Christentum der Geist über die Seele, der Wille Gottes über allen menschlichen Willen, selbst den tugendhaften, er setzt das Göttliche an Stelle von allem, was nicht göttlich ist. Die natürliche Religion geht vom Menschen aus, das Christentum von Gott; jener ist die Geradheit die Haupttugend, dieser die Einfalt. Die natürliche Religion erhebt den Menschen und macht ihm Ehre, das Christentum erniedrigt den Menschen und setzt ihn dem Tadel und der Verachtung aus [1], denn „der Wiedergeborene ist für die menschliche Vernunft ein Rätsel, ein Geheimnis, wie Jesus Christus eins ist. Ein solcher Mensch hängt ganz vom Geist Gottes ab. Die Gedanken und Wege Gottes, die von unseren Gedanken und Wegen so verschieden sind wie der Himmel von der Erde, werden gewissermaßen seine Gedanken und Wege und in der völligen Abhängigkeit von Gott wird er wie unabhängig von den Menschen. Als freier und von oben bewegter Mensch folgt er keiner Regel und keinem bekannten Weg mehr, und man versteht nichts an ihm. Man versteht nicht Motiv und Zweck der Worte und Taten eines solchen Menschen, der mit dem Geist gleichsam eins geworden ist" [2].

Eine Beschreibung des Genies, möchte man ausrufen, — Muralt einer der Vorläufer von Sturm und Drang! Aber nein, er denkt allein an den wiedergebornen Christen, an die kleinen Häuflein von Mystikern und Separatisten, denen er so gern bei den Politikern Toleranz auswirken möchte mit der merkwürdigen Begründung, auf hundert, nein auf tausend Untertanen komme vielleicht ein einziger innerlicher Christ, es könne darum ganz unmöglich eine Staatsgefahr von ihnen ausgehen [3]. Derselbe weltabgewandte Sektengeist spricht aus Muralts Zukunftsgedanken. Berührt es auf den ersten Blick wie ein freisinniges Bekenntnis, wenn er unter schroffer Verwerfung der engherzigen Dogmen von der Ewigkeit der Höllenstrafen und der Prädestination sich für die Verheißung der allgemeinen Wiederherstellung, des Gottesreichs für alle, der Wiederbringung aller Dinge begeistert [4], so überrascht er uns im nächsten Augenblick wieder durch ein Schwelgen in düsteren Unglücksweissagungen.

Es naht die große Scheidung der Menschen für oder gegen Gott; für die Wahrheitszeugen und für die apostolischen Männer kommt die letzte große Verfolgung, da besonders die Politiker und die Geistlichen über sie herfallen werden, aber dann naht auch in Gestalt des Fürsten von Norden das furchtbare Strafgericht heran über den geistlichen und den politischen Stand [5].

Das ist Muralts letztes Wort an die Oeffentlichkeit gewesen. Seinen Schriften kommt eine mehr als persönliche Bedeutung zu, in ihnen offenbart sich der ganze Geist des radikalen Pietismus der Westschweiz. Das ist die Glaubenswelt, in der alle die frommen Seelen gelebt haben in Genf und Jussy, in Vevey, Morges und Yverdon. Eine Neubelebung urchristlicher Stimmungen, gleich weltabgewandt und sektenhaft, gleich enthusiastisch und schroff, nur daß im Urchristentum Elemente schlummerten, welche die Welt erobern konnten; diese kleinen frommen Zirkel denken nicht daran. —

Muralt war übrigens zu seiner Zeit nicht der einzige Welschschweizer, der seine

1) Ebenda II. p. 144.
2) Ebenda II. p. 222.
3) Ebenda II. p. 270.
4) Ebenda I. p. 180, 266, II. 242, 290.
5) Ebenda II. p. 290—316.

Nahrung aus den apokalyptischen Partien der Bibel schöpfte. Sein 25 Jahre jüngerer Landsmann aus der Waadt, Théodore Crinsoz de Bionnens hatte 1729 auf demselben Boden des französischen Sprachgebiets das Zukunftsstudium mächtig angeregt durch seinen (anonymen) *Essai sur l'Apocalypse avec des éclaircissements sur les prophéties de Daniel qui regardent les derniers temps*[1]. Crinsoz war im Unterschied von Muralt gelehrter Theologe, war aber durch seinen Freimut im Kampf gegen den bernischen Assoziationseid um das Pfarramt gekommen und hatte seinen ganzen Eifer auf das Bibelstudium geworfen, von dem er durch die Auslegung des Hiob und der Psalmen anfangs sehr vorteilhafte Proben gab. Plötzlich muß ihn, den tüchtigen Philologen und Kenner des Hebräischen, der phantastische Weissagungsgeist der Apokalypse übernommen haben; er glaubte, die rechte Methode zu ihrem Verständnis ähnlich wie Bengel in Deutschland erst entdeckt zu haben, und versenkte sich immer tiefer in die Deutung des geheimnisvollen Buches auf die Kirchengeschichte der Vergangenheit wie der Zukunft.

Da wurden noch einmal Philadelphia und Laodicea auf die lebendige und auf die erstorbene protestantische Kirche gedeutet, da wurden die Zeitangaben der Apokalypse zu lebendigen trost- oder schreckensvollen Marksteinen des kommenden Reiches Gottes: 1715 Beginn des Zerfalls der päpstlichen Macht, 1745 Reinigung des Heiligtums, d. h. der Kirche, 1790 Hochzeit des Lammes, Zeit der ersten Auferstehung. Die zwei Zeugen und ihre Hingabe in den Tod sollten — das erfuhren freilich nur die Eingeweihten, dem Druck blieb es vorenthalten — den vorübergehenden Untergang der beiden protestantischen Kirchen bedeuten, worauf dann in dem herrlichen Wiederaufbau Frankreich die Hauptrolle zufallen sollte.

Das waren die Weissagungen, in denen sich die verfolgten Hugenotten, ein Paul Rabaut und seine Freunde, aufrichteten, ja die vor allem ihnen den Mut zum Ausharren auch in der größten Not verliehen. Ging das Jahr 1745 vorüber, ohne daß die Weissagung sich erfüllte, nun, so schob man die Daten um ein paar Jahre hinaus und hoffte weiter. Es waren Täuschungen, nicht weniger gründliche als die Muralts; sie unterschieden sich aber von ihnen dadurch, daß sie an lebendige Geschichte anknüpften und dadurch selber Geschichte — die der Hugenotten — schaffen halfen. Im übrigen war Crinsoz de Bionnens in keiner Weise separatistisch angehaucht.

Muralt und seine kleine Gemeinde dagegen lebten noch lange abseits von Kirche und Welt; sie waren eine kleine Welt für sich. Colombier vereinigte Ende der 20er Jahre das Ehepaar Muralt, den jungen Franz Ludwig von Muralt und seine Frau geb. Verdoyer, das Ehepaar Bourgeois-Bonnet, das Ehepaar Simon, alle drei durch den Inspirationsgeist zusammengefügt, dazu Freund Heinr. Bodmer, den Muralt aus Zürich hiehergezogen hatte und der auf dem Stürlerschen Landgut Wohnung fand. Die Verbannung Muralts aus Bern wurde längst nicht mehr streng festgehalten; wir finden ihn 1729 in Dießbach bei den Wattenwyl, den Verwandten seiner Frau[2], wie schon 1726 in Vevey bei Magny[3]. 1730

1) Henri Vuilleumier: *Théod. Crinsoz de Bionnens et son interprétation prophétique de l'Ecriture, Revue de Théolog. et Phil.* 1887.

2) Esther Versel an Monod 2. Juli 1729 bei Eug. Ritter.

3) Brief der Emilie Roguin an Magny 3. Sept. 1726 ebenda.

suchte der Basler Annoni den Verkehr mit den beiden Männern Muralt und Bodmer in Colombier; sie erscheinen in rührender Freundschaft; wo man den einen trifft weilt auch der andere. Annoni suchte auch die Frau Bourgeois-Bonnet auf, die „offenherzig und erbaulich redete und eine Probe ablegte, daß sie auch von der Natur genugsame Tüchtigkeit zum Wohlreden empfangen habe und ihre Diskurse ordentlich zu turnieren wisse“ [1]. Von der Inspiration war es zur Zeit von Annonis Aufenthalt im Neuenburgischen ganz still. Im folgenden Jahr aber, 1731, erwachte sie wieder und hieß die Witwe Dubled und die beiden Bourgeois nach Daillens in der Waadt verreisen; allein diesmal hieß es, der alte Muralt und sein Haus sei mit den Inspirierten und ihrem Anhang uneins geworden, wenigstens mieden sie sich eine Zeitlang, und die junge Witwe Muralt (ihr Mann war schon 1730 gestorben), die sich von ihrer früheren schwärmerischen Weise noch nicht erholt hatte, war unter Aufsicht gestellt [2]. Im nächsten Jahre kam es auch zum Bruch zwischen Muralt und Bodmer, vermutlich weil Bodmer der Inspiration nicht mehr recht traute; die beiden Männer brachen die Gemeinschaft mit einander eine Zeitlang völlig ab [3]. Als der deutsche Prophet Rock 1736 Colombier nochmals besuchte, mußte er sie in seiner Aussprache zu gegenseitiger Liebe ermahnen [4]. Wie zäh aber v. Muralt an der Göttlichkeit der Inspiration festhielt, zeigt sein Zerwürfnis mit Hektor v. Marsay um eben diese Zeit. Muralt hatte sich schon bereit erklärt, bei der Uebertragung deutscher Schriften Marsays mitzuarbeiten und sie in einer feinen Vorrede dem Leser zu empfehlen, überzeugt von der Vortrefflichkeit dieser Mystik; auf einmal stieß er sich an den polemischen Ausführungen Marsays wider das Inspirationswesen, würzte erst seine Vorrede mit Kritik und ließ dann das ganze Unternehmen fallen, da die Kluft zwischen ihm und Marsay in dieser Frage unüberbrückbar schien [5]. Nicht lange darauf hieß es unter den Frommen, Muralt habe die Partei der Inspirierten verlassen [6]; das kann aber nur heißen, daß er sich einer neuen, fremden Führung überließ. Der geistreiche Mann vermochte es nicht, sich von Gottes Stimme in seinem Herzen und Gewissen leiten zu lassen; für ihn war es ein Erweis der Demut, irgend einem menschlichen Medium, einerlei wer es war, zu folgen [7]. Zufällig lernte er eben jetzt die Frau Dorothe Allgäuerin aus St. Gallen kennen, eine hysterische Frau von mächtiger suggestiver Kraft, die völlige Gewalt über seinen Willen gewann dank dem Göttlichen, das er in ihr witterte. Sie diktierte ihm im Auftrag Gottes die berühmte Wasserfahrt nach Sohlingen, der er sein letztes Familienglück zum Opfer brachte [8].

1) Annonis Schweizerreise. 2) Jonas Brandt an Annoni 22. Aug. 1731.

3) Hans Kasp. Eschers Lebensbeschreibung, zitiert bei O. v. Greyerz Dissert. p. 78.

4) 2. und 32. S. J. G.; auch ein Brief Bourguets an Annoni vom 30. Nov. 1736 spricht für die wiederhergestellte Freundschaft.

5) Vgl. die Briefe v. Marsays an Duval vom 7. Juli, Okt. 1737 Jan., 2. März 1738, 1. Febr. 1739, sowie Bernhard Im Thurn an Annoni 19. Juli 1737.

6) v. Marsay an Duval 15. Juli 1740.

7) v. Marsay an Duval 25. Jan. 1741; aus dem Gespräch Muralts mit einem frommen Buchhändler von Sohlingen: *Il lui a dit que sa conduite était la dépendance, qu'il lui était indifférent de qui, qu'ayant trouvé quelque chose de Divin dans la Dorothée Algeuerin, il s'était soumis à elle.*

8) Zur Sohlingerreise vgl. die Erzählung der Frau v. Muralt, abgedruckt bei O. v.

Muralt hatte sich 1737 als 72jähriger mit der um 47 Jahre jüngeren Anna Cleophea Rahn aus Zürich vermählt; in Begleitung seiner jungen Frau, der Witwe Marie Simon und anderer frommer Weiblein, inbegriffen die Frau Dorothe, fuhr er im Spätherbst und beginnenden Winter 1740 von Colombier aus, Aare und Rhein hinab, erst nach Sohlingen am Niederrhein, dann noch weiter in die Niederlande unter einem Uebermaß von ganz unnötigen, bloß von der Laune der Frau Dorothe geforderten Strapazen; in Sohlingen ließ sich Muralt von einigen frommen Seelen besuchen und erbaute sie durch die Einfalt und Demut in seinem Gespräch; seine Frau jedoch starb in Holland nach ihr aufgetragenem 40tägigem Fasten, während ihre Begleiterin, die Frau Simon, ohne Schaden 30 und etliche Tage Fasten aushielt. Zuletzt befahl die Frau Dorothe der Gesellschaft die Heimreise und begleitete den alten Herrn zurück bis ins *Pays de Vaud*.

1744 verlautet dann gerüchtweise, Muralt habe sich ganz von der Dorothe getrennt und sie selbst sei nach Büdingen zurückgekehrt [1]. 1749 endlich starb Muralt im Alter von 84 Jahren. Erst nach seinem Tode wurden seine *Fables nouvelles* durch den Druck bekannt als ein letztes versöhnendes Zeugnis seines reichen Geistes [2]. Entstanden sind sie weit früher, wahrscheinlich in den 20er Jahren, gleichzeitig mit dem *Instinct divin*.

Kinder beklagen sich beim Fabulisten darüber, daß sie in den Fabeln gar nicht vorzukommen pflegen und der Fabulist tut ihnen den Gefallen und erzählt ihnen Fabeln, 23 an der Zahl, in denen öfters Kinder auftreten. Das hat aber einen tieferen Sinn und geht auf die Kinder Gottes, deren Art Muralt durch alle diese Fabeln anschaulich machen will. Aber seine Zeichnung ist keineswegs einfach. Im Vordergrund steht wohl das, was jedermann unter Kindlichkeit versteht: die Harmlosigkeit, Naivität, Unbefangenheit, von ihm gesteigert zur Unschuld und Herzensgüte. Unermüdlich hebt er den Charme dieser Natürlichkeit hervor und möchte sie gern bewahrt haben vor der Unnatur des reflektierenden Alters. Sein, wie die Natur uns gemacht hat, in nichts sich entfernen von der Absicht der Natur, das wäre das Beste für die Menschen. Aber dann wieder hebt er an seinen Kindern den simpeln Gehorsam, das unbegrenzte Zutrauen zur Mutter hervor und erprobt es durch mannigfache Prüfungen, ja durch Täuschungen des Vaters, der mit ihnen spielt und sie beim Spiel gelegentlich betrügt. Und auf einmal empfinden wir die Paradoxie dieser Kindlichkeit; es geht wunderlich zu im Haushalt dieses Vaters; da gilt es glauben und gehorchen wider den Schein, dem unsichtbaren Führer Treue halten, statt auf den Verstand auf die Stimme der Sophia horchen. Allein es ist charakteristisch für Muralt, daß ihm diese beiden verschiedenen Werte, Natürlichkeit und Paradoxie, beständig ineinander fließen, Einfalt und Tiefsinn sind bei ihm eins. Das sind freilich keine Kinderfabeln; das sind Offenbarungen seines tiefsten Nachsinnens, manchmal etwas gesucht, oft aber von wunderbarer Schlichtheit und Schönheit in Sprache wie Gedanke. Man läßt sich gern von diesem tiefsinnigen Denker als Ertrag seines Lebens den Zuruf gefallen: bleibt Kinder oder werdet es immer mehr!

Die Führung des welschen Pietismus hatte Muralt niemals in den Händen gehabt; wenn sie einem zufiel, so ist es der alte François Magny gewesen, der, von der Berner Regierung geduldet, bis zu seinem Tode 1730 für alle die pietistischen Kreise in Genf, Morges, Lausanne, Vevey und Yverdon als der Mittelpunkt galt.

Greyerz Dissert. p. 100—110, dazu der Brief v. Marsays an Duval 25. Jan. 1741; über Frau Dorothe geben Aufschluß Annonis Aufzeichnungen zum 10. Juni 1744, Klaves Bericht nach Herrnhut vom Sommer 1780 und KuPA StG v. 1739 (Verhör der Witwe Weidenhuber).

1) v. Marsay an Monod 14. Okt. 1744.

2) Vgl. Ov. Greyerz, Dissertation p. 91 ff.; ein Exemplar davon auf der ZBZ. WC 1434.

Schade, daß uns das Bild dieses bedeutenden Mannes nicht in sicheren Umrissen erhalten ist! Eine markante, originelle Persönlichkeit ist er schwerlich gewesen, eher ein weiches, für recht verschiedenartige Einflüsse empfängliches Gemüt. Es ist bezeichnend, daß er sich nicht zum Autor, sondern zum Uebersetzer berufen wußte und daß er Schriften mannigfaltigster Richtung, Jakob Böhme und Lodenstein, Tennhardt, Reiz, Briefe Tuchtfelds, Aussprachen der deutschen Inspirierten mit gleicher Liebe in das Französische übertrug[1]. Er scheint auch Wandlungen durchgemacht zu haben; die französischen Propheten schloß er zuerst mit Liebe in sein Herz, bis er die Gefahr von dieser Seite herausspürte; der Kirche stand er eine Zeitlang feindlich gegenüber, später indifferent. Zuweilen ist es, als ermangle sein Geist völlig der Kritik, als sei er der von ihm angefachten Bewegung selber nicht Meister. Allein im entscheidenden Augenblick traf sein Urteil doch das Rechte; ein feiner sittlicher Takt bewahrte ihn vor Entgleisungen; letztlich hatte er seinen sicheren Halt an der Bibel und seinem Gewissen. In späteren Jahren vertrat er eine Mystik, die über den Gegensatz von Kirche und Separation, ebenso wie über den Gegensatz der Konfessionen, hinausgewachsen war, stets aber aus der Bibel Kraft und Leben schöpfte und an ihr den sicheren Schutz fand gegen jegliches Zerfließen in vager Schwärmerei. In dem nicht leichten Kampf gegen die letzten traurigen Ausläufer der Cevennenprophetie bestand seine Frömmigkeit ihre sittliche Probe; Magny wußte zwischen rein und unrein sicher zu unterscheiden; er führte damals den Hauptkampf und trug die ganze Verantwortung. Daß es Entgleisungen unter seinen Getreuen gab, spricht nicht gegen ihn. Niemand wird z. B. die Verirrungen seiner Jüngerin Françoise Louise de la Tour, bekannt unter dem Namen Madame de Warens, auf seine Rechnung setzen dürfen[2]; das widrige Gemisch von Skepsis, religiöser Schwärmerei und Sinnlichkeit, das die berühmte Freundin Rousseaus kennzeichnet und mit dem sie in der katholischen Kirche eine Heimat fand, sticht weit ab von dem ernsten Bekehrungs- und Heiligungschristentum eines Magny. Richtig ist, daß der junge Rousseau durch die Vermittlung der Madame de Warens mit pietistischen Frömmigkeitsmotiven Fühlung gewann, jedoch in so verweichlichter und verzerrter Gestalt, daß seiner Seele kein Segen daraus erwachsen konnte. Man tut gut, ihn und seine Art zu vergessen, wenn man sich das echte Bild François de Magnys, dieses Mannes des heiligen Ernstes, der zartesten Innerlichkeit und tiefsten Demut einprägen will.

Im übrigen bewegte sich der Pietismus des Welschlandes in seinen Ausgängen in zwei verschiedenen Richtungen, als stille quietistische Mystik und als turbulenter trotzköpfiger Separatistengeist. Schade, daß wir so wenig Nachrichten

1) Eug. Ritter, *Magny et le Piétisme Romand.*

2) Zu Mme. de Warens vgl. Albert de Montet, *Mme de Warens et le Pays de Vaud (Mém. et Doc. p. p. la Soc. d'hist. de la Suisse Romande 2me S III.).* und Fr. Mugnier, *Mme de Warens et J. J. Rousseau* 1891, und *Nouvelles Lettres de Mme de Warens* 1899. *(Mém. et Doc. p. p. la Soc. Savoise d' hist. et d' arch.* XXXVIII. 1899); hier u. a. Briefe der Mme. de Warens an Magny. Magny fand an der Konversion zur katholischen Kirche nichts Anstößiges; von ihren sexuellen Gewohnheiten scheint er ohne Ahnung gewesen zu sein.

über die inneren Wandlungen und Kämpfe dieser frommen Seelen besitzen! Sicher ist nur, daß auf die Periode des Enthusiasmus und der asketischen Schroffheit bei vielen bald die Ernüchterung, ja die Rückkehr zur Weltlichkeit folgte, während die am tiefsten angefaßten Seelen in der Mystik der Frau v. Guyon ihren Frieden fanden. Hektor von Marsay, damals Einsiedler in Schwarzenau, ein intimer Freund, ja Seelenführer so mancher im inneren Kampf aufgeriebener Leutlein, konstatierte auf seinen Reisen durch die Schweiz das merkwürdige Umschlagen der Stimmung. Er notiert 1717:

„Ihr erster Feuereifer unter der Oekonomie des Gesetzes, die strenge Rauigkeit, die gewöhnlich bei diesem Stand ist, war sehr gefallen und abgenützt. Viele unter ihnen wußten nicht, wo sie seien, und waren in Gefahr, wieder in die Welt zurückzukehren."

Vollends 1724:

„Todkälte unter den alten Freunden, ihr Zustand war noch elender als das erste Mal[1]."

Speziell seinen Freund, den „Abbé" Gabriel v. Wattenwyl, dem er selbst die Kenntnis der Schriften der Guyon verdankte, fand er damals „erstorben in allem, was den Geist betrifft". v. Wattenwyl sollte aber später seine innere Heilung finden in der quietistischen Mystik; er weilte wiederholt in Deutschland in der Nähe Hektors von Marsay, nahm Ende der 30er Jahre teil an dessen frommer Hausgemeinde auf Schloß Hayn bei der Familie v. Fleischbein und soll dort zum dunkeln Glauben durchgedrungen sein. In wunderbarer Ergebung bei einem entsetzlichen Gesichtskrebs bewährte v. Wattenwyl seinen Glauben; Marsay hätte ihm persönlich Trost zusprechen sollen, fühlte sich aber unfähig zu der weiten beschwerlichen Reise nach Bern und empfahl den sterbenden Freund der Gnade seines Gottes[2]. Längst vor Wattenwyl hatte sein tapferer Mitkämpfer für Gewissensfreiheit Sam. Nikl. de Treytorrens den Weg von der harten Gesetzlichkeit in die stille, gelassene Mystik gefunden, auch er geführt und beraten von Hektor v. Marsay. Als er unter dem Eindruck der barbarischen Verfolgung der Täufer seine *Lettre missive* an die Herren von Bern verfaßt hatte, unterschied er sich in seiner Feindschaft gegen Staat und Kirche von keinem Separatisten. Wenige Jahre nachher — und er vertritt im Exil in Schwarzenau in Seelengemeinschaft mit Marsay eine Mystik, die dem Separatismus gleich fernsteht wie der Kirchlichkeit und alles äußere Kämpfen und Machen ablehnt. Als Mystiker von der Guyonschen Art kritisierte er nun gerade die Schroffheiten und Extravaganzen seiner separatistischen Freunde im Welschland, mahnte sie zur Lösung von allen menschlichen Führern und zur Hingabe an Gott allein.

1) Vgl. Hektor v. Marsays Selbstbiographie. Bezeichnend für den Verfall des Pietismus in Genf ist es, daß das gleiche Consistoire, das 1724 über Maßregeln gegen die „übertriebene und unverständige Frömmigkeit" der Pietisten verhandelte, 2 Jahre hernach über Zeichen einer gänzlichen Erkältung der Frömmigkeit klagte; zuvor schon hatten einige Stimmen behauptet, die Pietisten machen seit einiger Zeit keine Fortschritte mehr, weshalb man sie ruhig lassen solle (*RegCstG* 17. Aug. und 14. Sept. 1724, 15. Aug. 1726).

2) Vgl. v. Marsays Selbstbiogr.; d. Briefe v. Marsays an Duval v. 15. Juli und 10. Aug. 1738, 17. Sept. 1741, und Jul. Chavannes a. a. O. p. 90. —

Das innere Gefühl der göttlichen Gegenwart ist ihm die Gnade aller Gnaden; sein aufrichtiger Wunsch geht nach Erlösung, um Gott ganz anzugehören. Den Kampf gegen die Feinde soll Gott allein kämpfen, unsere Sache ist *de le regarder, aimer, et demeurer abandonnés à toutes ses volontés.* Das beste ist, wenn man sich gar nicht viel unterscheidet von den gewöhnlichen Menschen, auch nicht im Aeußeren der Religion; es gilt auch nicht auf die Heiligkeit der Frommen zu schauen, das geht uns nichts an. Gott allein sei von nun an der einzige Gegenstand und die einzige Unterhaltung unserer Gedanken unter Vergessen alles Geschaffenen. *Aimons, mourons, reposons-nous ou pâtissons — voilà la voie de ces saintes âmes que nous savons, et en y marchant sans regarder ni à Pierre ni à Jean nous arriverons enfin dans cet océan immense d'amour où elles se trouvent pour nous y perdre éternellement avec elles. Amen*[1].

Gestützt auf diese friedliche Wendung Treytorrens suchten seine Verwandten bei der Berner Regierung die Aufhebung des Verbannungsurteils zu erwirken, ohne Erfolg[2], ja bei einem Aufenthalt in Basel wurde Treytorrens auch hier von der Regierung ausgewiesen, obschon er in der französischen Kirche von Basel zum Abendmahl gegangen war und durchaus beruhigend auf die Basler Separatisten gewirkt hatte.

Er empfahl den Basler Pietisten stete Unterwerfung unter die Obrigkeit und unter die Geistlichen, Predigtbesuch, Abendmahl, selbst die Kindertaufe, die wegen des Verfalls des Christentums eingeführt worden sei, sogar den Eid, den die zunehmende Bosheit der Welt notwendig machte, und selbst das Waffentragen zur Verteidigung des Vaterlandes[3], lauter Konzessionen, die aus der Indifferenz des Mystikers gegenüber den bestehenden Dingen zu begreifen sind.

Leider liegen die Ausgänge de Treytorrens für uns im Dunkeln; ein Gerücht meldet von neuen religiösen Schwärmereien, Vereinsamung von allen Freunden und wahren Kreuzesqualen vor seinem Tod[4]. Es fehlen die Mittel zur Kontrollierung; fest steht, daß er wenigstens zu Anfang der 20er Jahre in der Schule der Frau von Guyon und Marsays einen tiefen inneren Frieden gefunden hatte. In ähnlicher Richtung, wenn auch weniger gradlinig, verlief die religiöse Entwicklung Jean François Monods, des Postmeisters und Chirurgen von Morges. Jünger der Frau von Guyon von Anfang an, dann intimer Freund des ganzen Magnyschen Kreises, dessen Glieder er 1723 in großer Zahl bei der Taufe seines Kindes zu einer geistlichen Verwandtschaft verbinden wollte, wurde er wenige Jahre darauf plötzlich an der Kindertaufe irre und ließ sich auch durch alle guten Gründe des Pietistenpfarrers Sam. Lutz von seinem Eigensinn nicht abbringen. Sein nächstes Kind starb frühzeitig ungetauft, sein zweitnächstes mußte auf Befehl der Behörden zwangsweise getauft werden[5]. Marsay zählte nicht umsonst noch in viel späteren Jahren unseren Monod zu den Separatisten des Welschlandes. Allein gerade der briefliche Verkehr Monods mit diesem hochbegabten Jünger der Frau

1) Treytorrens an Monod 18. Febr. 1722 (*BFEL*).

2) RMBe 25. Juni 1722.

3) Ed. Thurneysen, Sep Bas (JBas 1895) p. 74 auf Grund von Crim. I. AT (StArBas).

4) Jul. Chavannes a. a. O. p. 89 auf Grund eines Briefes des Herrn v. Fleischbein; 1727 galt er noch als strenger Mystiker, der die Inspiration verwirft wie sein Freund de Marsay, 16. SJG 24. Jan. 1727.

5) Jul. Chavannes a. a. O. p. 88.

von Guyon, zu dem er als zu seinem geistlichen Vater aufschaute, führte auch ihn zuletzt zu einem innerlichen und darum freieren Empfinden; es ist bezeichnend, daß er 1747 wenigstens bei der Taufe eines Enkels selber Gevatter stand[1]. Wie so viele fromme Seelen litt auch Monod unter der Trockenheit und Gefühlslosigkeit, die das hohe Alter so häufig mit sich bringt; er starb nach schwerem, mühsamem Krankenlager um die Mitte des Jahrhunderts[2].

Es scheint, daß nach dem Tode Magnys die Führung der frommen Seelen im Welschland überhaupt an Hektor v. Marsay als den berufenen Nachfolger der Frau von Guyon überging. Das Band des geistigen Verkehrs waren die Briefe, die damals von Schwarzenau und Hayn aus an Monod in Morges; an Etienne Duval in Chevry (im Pays de Gex), auch an Joh. Heinr. Müslin in Bern herüberwanderten[3], und deren Inhalt — es waren meist „geistliche Briefe" — bei den Freunden und Freundinnen der ganzen welschen Schweiz in aller Stille herumgeboten wurde. Es waren mit rührender Konstanz die gleichen pietistischen Familien, die früher zu Magnys Zone gehört, mit denen die deutschen Inspirierten in Verbindung gestanden hatten, die jetzt eine Gemeinde Hektors von Marsay bildeten: in Genf die uralte Favre de la Gara mit ihren verheirateten Töchtern Rilliet und Chateauvieux, Männer wie Barbe, Joffroy, Prudhomme, Mussard; in Morges Postmeister Monod und die bewegliche Hauptmännin Warnery, in Yverdon die Esther Versel, auch die Mme. Aubergenois, die eine Zeitlang zum Kreise Cordiers gehört hatte. Wenn auch kein neues Leben pulsierte, keine neuen aufregenden Gedanken bekannt wurden, so will es schon etwas heißen, daß alle diese zerstreuten frommen Leutlein so zäh an der Erinnerung einer früheren heiligen Zeit, eines einstmaligen Frühlings, festhielten mitten unter dem Aufsteigen einer gänzlich veränderten modernen Welt. Marsay tat, was in seinen Kräften stand, um seine schweizerischen Freunde vor dem Versinken im Weltgeist zu bewahren und ihre Herzen auf das Eine, was not tut, den innerlichen Weg der kindlichen Gelassenheit in Gottes Willen, zu lenken. Zweimal trat eine leichte Krisis zwischen dem Seelenführer in Deutschland und einzelnen seiner Getreuen ein, 1738, als die Verfassungskämpfe in Genf auch den Pietisten Barbe auf eine Weile mit in ihren Strudel rissen[4], 1739 und in den folgenden Jahren, als die ersten Mährischen Brüder in Genf auftauchten und ihre Netze vorzüglich unter den Kreisen der Erweckten auswarfen; Mitglieder der Familie Rilliet, der junge Prudhomme, sogar die Hauptmännin Warnery sangen damals mit Begeisterung die neue Melodie[5]. Marsay fühlte sich dazu verpflichtet, vor

1) Ebenda p. 84—88.

2) Hauptquelle über ihn die Briefe v. Marsays v. 1740—50.

3) Erhalten sind uns bloß Trümmer der Korresp. v. Marsays mit Duval v. 1734 an, und mit Monod v. 1740 an; außerdem eine Reihe Briefe an Annoni v. 1733—43; sie sind die Quelle für das Folgende.

4) Marsay an Duval 2. März, 15. Juni und 10. Nov. 1738.

5) Die Rilliet erwähnen die Herrnhuter Akten; Prudhomme *fils* bei Marsay an Monod 29. Febr. 1748; Mme. Warnery ebenda 20. Aug. 1743. Die hin und her flatternde Unruhe der Warnery geht auch aus Magnys Aufsatz gegen Donadille hervor. 1733 wird in Bern über sie geklagt, sie halte Versammlungen und locke die Leute durch Verbreitung gefährlicher Schriften und sog. Glaubensbekenntnisse an (RMBe 9. Juni 1733).

dem gefährlichen Verführungsgeist des Grafen v. Zinzendorf, mit dem er längst zuvor auseinandergekommen war, mit aller Macht zu warnen; er hat damals geradezu in seinem schweizerischen Bekanntenkreis gegen die Herrnhuter gehetzt. Das Wunderbare aber war, daß er selbst eben jetzt — etwa seit 1744 — die letzte große Wandlung in seinem Leben durchmachte: die Schwenkung von der Mystik der Frau von Guyon zum evangelischen Gnadenglauben, mit dem der arme Sünder die Rettung außer sich im reinen Verdienst Christi ergreift [1]. Wenige Männer pietistischer Richtung kamen sich so nahe im Zentrum ihres Glaubens wie Marsay und Zinzendorf, und dennoch die fast verbissene Gegnerschaft! Für seinen neuen evangelischen Gnadenglauben suchte Marsay in seinen letzten Lebensjahren auch bei seinen Schweizer Freunden zu werben; seine Briefe schweigen auf einmal von der Frau v. Guyon und preisen dafür die reine Gnade, das Verdienst Christi und den Glauben. Es ist jedoch nicht sicher, ob ein einziger der welschen Pietisten ihm in dieser evangelischen Frömmigkeit noch zu folgen vermochte; diese frommen Seelen waren für einen so überraschenden Sprung einfach zu müde. Schön ist, daß es dadurch zu keiner Trübung der Freundschaft kam und gerade tiefernste Seelen aus seiner neuen, evangelischen Sprache dasselbe heraushören mochten wie aus der alten Sprache der Mystik: die Größe Gottes und die Kleinheit des Menschen, der in Gott allein seine Ruhe finden kann.

Neben den stillen Seelen von der mystischen Richtung stehen die leidenschaftlich aufgeregten Separatisten und Babelstürmer, ebenfalls kleine Gruppen, besonders in der Waadt. Es wehte in den 20er Jahren ein frischer Oppositionswind durch das Pays de Vaud; die Waadt stand in heftiger Auflehnung gegen Bern, das gemeint hatte, durch Konsensusformel und Assoziationseid alle dissentierenden Strömungen, kämen sie von rechts oder von links, unterdrücken zu können. Im Kampf gegen diese Berner Tyrannei kam es vor, daß freisinnige und pietistische Opposition sich verschmolzen, obschon der Pietismus im letzten Grund der schärfste Feind der neuen Theologie — sie hieß damals Arminianismus — war [2]. Vorübergehend hat sich der Pietismus sogar politisch gefährlich gemacht, als 1723 Major Davel, geleitet von Offenbarungen in seinem Innern, die Befreiung seiner Heimat unternahm und auf dem Schaffot für seinen Glauben büßte [3]. Der mißlungene Putsch zeigte im Grund die ganze Harmlosigkeit eines Mystikers, der Politik macht, und hätte nur die Ungefährlichkeit des Pietismus dokumentieren müssen. In Bern verstand man aber keinen Spaß und suchte nach wie vor den Separatismus, wo er offen hervortrat, mit Gewalt zu brechen. Sein Zentrum war noch in den 20er

1) Vgl. Max Göbel a. a. O. III. p. 230 ff. bestätigt durch die Briefe an Monod.

2) Vgl. dazu Joh. Franz v. Wattenwyl, Pfr. in Vevey mit seinem Protestschreiben 1723. *Ms. Hist. eccl.* III. 272 StArBe.

3) Zu Davel vgl. Arthur Levinson, *Le Major Davel, sa Vie et sa Mort*, 1896. Die Erzählung von der schönen jungen Prophetin, die im Herbst 1687 oder 88 den damals 17(18)jährigen Davel im Namen Gottes gesalbt und ihm seinen künftigen Beruf in allen Einzelheiten geoffenbart haben soll, ruht fast ganz auf den Aussagen des gefangenen Davel im Verhör und ist schwer zu kontrollieren; sicher ist, daß er damals, 1723, an diese Dinge glaubte und daß er unter dem Eindruck eines göttlichen Auftrags sein tollkühnes Unternehmen begonnen hatte.

Jahren das Landgut *au Basset* hinter Montreux, wo die Damen de la Tour Versammlungen hielten und allen Separatisten Unterschlupf gaben[1]. In dieser Gegend wurde 1725 François Beljean wegen grober Reden gegen die Obrigkeit, die Sakramente, den Gottesdienst vom Landvogt gefangen gesetzt[2]. 1728 kamen seine Gesinnungsgenossen an die Reihe, Adam Dufour und sein Sohn Abraham, die Eheleute Dubochet und Castellaz, die gleichfalls Kirche und Obrigkeit angegriffen haben sollten[3]. Es waren Separatisten von der alten trotzigen Täuferart, an deren Herzen weder Güte noch Gewalt etwas ausrichteten; sie beriefen sich auf den Geist in ihnen, dem gegenüber das Bibelwort nur als toter Buchstabe galt. Man gab in Bern dem ganz besonders untüchtigen Pfarrer von Montreux einen Teil der Schuld am Fanatismus dieser Leute und suchte sie anfänglich durch bessere Belehrung von ihren Irrtümern abzubringen. Als weder Zuspruch noch Gefängnis etwas half, versuchte man es mit der Einsperrung in ehemaligen Klöstern des deutschen Bernbiets, wo sie, weit entfernt von ihren Landsleuten und Gesinnungsgenossen, harte Arbeit leisten sollten. Aber in Königsfelden rissen die beiden Dufour aus und mußten mit Gewalt nach Bern eingebracht werden. Nun sperrte man den alten Dufour auf Schloß Chillon ein, versetzte seinen Sohn Abraham erst ans Schellenwerk in Bern, dann ins Schloß Schenkenberg im Aargau; Castellaz wurde ins Kloster Frienisberg, Dubochet ins Kloster Interlaken gesteckt. Die Trotzköpfigkeit dieser Leute machte indessen noch Jahrzehnte lang der Berner Regierung zu schaffen. Der gefährlichste, Jaques Dubochet, besaß ein wundervolles Geschick, über alle Klostermauern hinweg mit Seinesgleichen zu verkehren und mit seiner Schwärmerei brave Berner Oberländer und Oberländerinnen anzustecken. Er scheint in Interlaken gestorben zu sein. Die andern Schwärmer, Louis Castellaz, François Beljean und schließlich auch Abr. Dufour entließ man in ihre Heimat, wo sie stets von neuem rumorten und durch ostentative Arbeit am Sonntag Aergernis gaben, trotz Prügelstrafe, Einsperrung am Sonntag, neuer Haft Dufours in der Spinnstube in Bern. Noch 1757 ist in den Akten von dem inzwischen blödsinnig gewordenen Abr. Dufour die Rede[4]. Bekehrt wurde auf dem Wege der Gewalt sicher kein Separatist; der Regierung blieb nichts anderes übrig, als den paar Leuten ihre Marotten zu lassen, aber zu fürchten waren sie nicht mehr, da keine propagandistische Kraft von ihnen auszugehen vermochte.

Während Bern den radikalen Pietismus nach Möglichkeit unterdrückte und Genf wenigstens alle fremden Elemente energisch auswies, galt das Fürstentum Neuenburg für alle um des Gewissens willen Verfolgten als leuchtendes Asyl[5].

1) MRKBe 27. Jan. 1725, 3. Aug. 1728, dazu ein Brief der Esther Versel aus Yverdon an Magny vom 4. Jan. 1728 bei Eug. Ritter.

2) MRKBe 27. Jan. 1725, dazu Barnaud an Turrettini 1725 (*Lettres inédites à Turretini*).

3) MRKBe 3. Aug. 1728 und 2. März 1729.

4) MRKBe 17. und 27. Sept. 6. Nov. 1729, 1. Febr. 16. Sept. 1732, 8. März 1736, 13. und 17. Nov. 1741, RMBe 19. Nov. 1744, 9. Jan. 5. Apr. 1745, 22. Aug. 1746, 4. und 18. Mai 1747, 14. Sept. 1748, 5. Juli 1753, 16. Aug. 1757.

5) Zum Folgenden *AVCN*, dazu Osterwald an Turrettini 25. Febr. und 22. Nov. 1702, 13. März 1708, 24. Juli und 21. Aug. 1709, 20. Juni 1710, gedruckt teils bei R. Gretillat a. a. O., teils bei de Budé a. a. O.

Das war nicht die Folge einer besonders duldsamen Haltung der dortigen Bevölkerung, sondern zum Teil das Verdienst seines von dem großen Osterwald erzogenen Klerus, zur Hauptsache aber dasjenige seiner preußischen Landesherren, deren Eintreten für die Gewissensfreiheit uns schon aus der Geschichte der Täufer bekannt ist.

Schon bevor es Pietisten im Lande gab, hatte Osterwald literarisch wie in Privatbriefen zum Pietismus Stellung genommen; er fand den Hauptgrund, warum es Pietisten gebe, im schlechten Wandel und der schlechten Predigtweise der Geistlichen, die viel zu wenig an der Reform der Kirche arbeiteten. „Es werden mehr Pietisten als Pietistenverfolger ins Paradies eingehen", äußerte er anfangs 1702. Eben in diesem Jahr begehrten die bernischen Verbannten Einlaß in der Landschaft, Muralt mit seiner Familie, aus Genf verwiesen, die im Berner Pietistenprozeß verbannte Familie Bucher, auch Pietisten aus der Waadt. Jetzt geriet der Neuenburger Pfarrer in Verlegenheit; man schalt ihn im Bernbiet selber einen Pietisten, und er mußte für sein kirchliches Renommé sorgen, zumal da das Volk entsetzlich Lärm schlug und die Pfarrer „stumme Hunde" nannte, weil sie ihre Kirche nicht von den Unholden säuberten. Trotzdem trat die Neuenburger Geistlichkeit, von Osterwald geleitet, energisch für Sanftmut ein, mahnte die Regierung höchstens zum Aufsehen gegen eine zu große Frequenz der Einwanderung und überließ es ihr, öffentliche Ruhestörer auszuweisen. Zu solchen Edikten kam es wiederholt, wenn die Pietisten Propaganda trieben und die Leute der Kirche abspenstig machten, z. B. wurde 1709 der Schuhmacher Auger, ein Pietistenpatriarch, aus Neuenburg ausgewiesen; man traf ihn gleichwohl nachher häufig in der Stadt, ein Zeichen, wie wenig rigoros die Verfolgung gemeint war. Bei solch unausgesprochener Duldung blieb es, bis Mitte der 20er Jahre die Regierung von sich aus, ohne die Pfarrer zu konsultieren, ein Verzeichnis der bis 1724 im Lande niedergelassenen Täufer und Pietisten aufnehmen ließ und sie damit förmlich anerkannte. Einen Augenblick stellten dann aber die Inspirierten durch ihr aufgeregtes Treiben in Colombier und anderswo die ganze schöne Duldung in Frage; auf einer Klaßversammlung von 1727 erscholl die Klage über gewisse „Kabbalisten, Pietisten und andere Vagabunden, die seit einiger Zeit im Land rumoren". Diesmal trug die Geistlichkeit selbst auf Ausweisung der Kabbalisten an, während sie hinsichtlich der Pietisten bloß das Verbot der Zulassung neuer beantragte. In den 30er Jahren war es dagegen wieder das Volk und seine politischen Behörden, die gegen jegliche Duldung fremder Sektierer im Land Sturm liefen, dabei aber auf eine Geistlichkeit trafen, die an sich für Toleranz gestimmt war, und wenn es bloß auf sie ankam, sich entschieden in diesem Sinne äußerte, die aber gegen die Volksstimmung so empfindlich war, daß sie mit Rücksicht darauf auch gehässigen Maßregeln zustimmen konnte. Immerhin verstand der preußische König, sich diese tolerante Stimmung der Neuenburger Pfarrerschaft zu nutze zu machen und mit Berufung auf sie den Täufern ein Reglement aufzustellen, das ihr Dasein im Neuenburgischen rechtlich ordnete, freilich nur den vor 1724 Niedergelassenen; die andern wies der König durch Ordre vom 4. Juni 1735 aus. Im Volk hieß es von neuem, alle Sektierer im Land verdankten den Pfarrern ihre unheilvolle Duldung, es seien die Pfarrer, welche die Einheit der Kirche zerrissen hätten usw., Vorwürfe, die zum Teil aus gemeinem Brotneid und Konkurrenzgeist flossen. Solcher Volks-

ungunst gegenüber war die Haltung der Geistlichkeit geradezu feige; sie beeilte sich, jetzt auch ihrerseits Klageartikel gegen die Pietisten aufzustellen und kehrte eine streng antisektiererische Haltung hervor. Allein man nahm in Berlin darauf keine Rücksicht mehr; ja als 1739 der Pfarrer von Couvet speziell gegen die Niederlassung der drei Zürcher Schultheß, Grob und Lavater protestierte, nahmen Staatsrat und Gouverneur sie in Schutz und ließen die Duldung nur von dem guten Betragen der Flüchtlinge abhangen. Schwere Vorwürfe kann man freilich dem neuenburgischen Klerus nicht machen, wenn man an die Stellung der Fratres in der übrigen Schweiz denkt. Sie hatte aber unter Ostervalds Führung einen Anlauf zum Bessern genommen und ist von dieser Höhe auf das gewöhnliche Pfarrerniveau herabgesunken.

Es bleibt dennoch der Ruhmestitel des Neuenburgischen Ländleins, daß es in einer Zeit allgemeiner Intoleranz den überall aus der Heimat verbannten Pietisten und Separatisten ein Asyl gewährt hat.

Zur Zeit, als Annoni Neuenburg besuchte, 1730/31, traf er hier von denkwürdigen Verbannten die beiden Greise von Colombier, Bodmer und Muralt, das Ehepaar Bourgeois-Bonnet, den früheren Katholiken und jetzigen Separatisten Jean Mainfat von Lyon, den Refugianten Odier, einen ziemlich feurigen Separatisten, den alten Friedrich von Wattenwyl in Montmirail, den Hans Martin von Pratteln, den gesinnungsverwandten Johannes Bäumler von Feuerthalen im Zürichbiet, den Täuferlehrer Uli Amman, in Peseux niedergelassen, Herrn und Frau Steiner, eine Pietistenfamilie aus Winterthur, wohnhaft in Areuse [1]. Neuenburg selbst führte dem Pietismus ein sehr bescheidenes Häuflein zu; drei Extheologen waren darunter. Der eine, Abraham Baillod, legte 1707 seine Pfarrstelle zu St. Martin nieder, weil er sich zu unwürdig fühlte, die Verantwortung für die ihm anvertrauten Seelen länger zu tragen, und es nicht mehr über sich brachte, das Abendmahl an Unwürdige auszuteilen. Umsonst suchten seine Kollegen ihm seine Skrupel zu benehmen, umsonst verweigerte ihm die Klasse die Streichung seines geistlichen Charakters, um ihm die Türe zur Wiederaufnahme seines Berufes offen zu lassen; Baillod blieb renitent und mußte 1708 aus der Liste gestrichen werden [2]. Annoni lernte ihn 1730 in Vevey kennen, wo er bei Madame von Dießbach als Informator und Inspektor junger Pensionäre lebte.

„Er redete bei Tisch von der ganz im Argen liegenden Welt, von der Notwendigkeit des rechtschaffenen Christwesens, von der Mittelstraße zwischen heuchlerischer und doppelherziger Kondeszendenz, von sektiererischer Grillenfängerei oder melancholischer Agierung eines Misanthrop" [3].

Man kennt aus den Briefen Baillods an den jungen Albrecht Haller die biedere Rechtschaffenheit dieses Pietisten. Baillod war der treue Mentor des eben zur Weltberühmtheit aufsteigenden jungen Berners, und er hat mit großem Freimut und doch taktvoll an der Charakter- und Herzensbildung seines Zöglings gearbeitet. Unermüdlich erteilte er ihm Ratschläge für Seele und Leib, warnte ihn vor der ererbten Neigung zur Melancholie, kritisierte das Unreife und Unfromme seiner Gedichte, stand ihm bei in seinen Zweifeln an der Wahrheit des Christentums. Wie dort in

1) Annonis Schweizerreise.
2) Mitteilung von Prof. L. Aubert.
3) Annonis Schweizerreise.

Tischgespräch mit Annoni sucht er ihn den Mittelweg zu führen zwischen überstiegenem weltflüchtigem Ernst und weltlicher Eitelkeit, als einer, der selber die frommen Extravaganzen aus Erfahrung kennt. Er hat vom Pietismus nur das Gesunde und Tüchtige behalten: die Herzensreinheit, das strenge Gefühl der Verantwortung, die demütige Ergebung in Gott. In diesem einfachen Sinn wollte er den jungen Haller auf den Weg der Bekehrung und Heiligung weisen [1].

Der zweite neuenburgische Expfarrer, Jonas Brandt, galt zur Zeit von Annonis Besuch als ein frommer und solider, aber wegen freiwilliger Abandonnierung des Ministerii und gewissenhafter Skrupulosität in Religionssachen in große Dürftigkeit geratener Hausvater, der als Sprach- und Schreibmeister sein Brot zu verdienen suchte; abgesetzt war er jedoch 1707 von der Pfarrstelle in *Côtes-aux-Fées* nicht wegen Pietismus, sondern weil seine Magd von ihm schwanger war [2].

Der dritte Pietistenpfarrer, der die Neuenburger Kirche beunruhigte, ist der schon bekannte junge Bourgeois, Sohn des Pfarrers in Colombier, der sich von seinem vornehmen Freund Muralt und der Jeanne Bonnet hatte in das Inspirationswesen verwickeln lassen und sich seit Frühjahr 1723 aller pastoralen Funktionen enthielt; obschon die Geistlichkeit auch ihm gegenüber eine erstaunliche Geduld bewies und ihn erst nach anderthalb Jahren vom Pfarramt entfernte, blieb er bei seiner Schwärmerei und Separation mitsamt der von ihm geheirateten Genfer Prophetin. Er wehrte sich noch nach vielen Jahren gegen den inspirationsfeindlichen Hektor v. Marsay für die Göttlichkeit der Inspiration, scheint aber selbst innerlich nie ganz zur Ruhe gekommen zu sein. Im hohen Alter suchte er mit dem Waadtländer Dutoit anzuknüpfen und mußte sich von ihm sagen lassen, daß er nicht völlig genug sich selbst abgestorben sei [3].

Unter den pietistischen Laien in Neuenburg trat Herr Sandoz als Führer hervor, ein Vetter des Herrn de Treytorrens von Cudrefin. Als der Neuenburger Stadtrat 1711 alle Pietisten des Landes verwies, verweigerte Sandoz allein den Gehorsam und protestierte beim Rat, da er die bürgerliche Gesellschaft nicht störe und sein Gewissen ihm nicht erlaube, Frau und Kinder zu verlassen. Während man mit ärmeren Pietisten kurzen Prozeß machte, scheute man vor der Vertreibung des angesehenen Stadtbürgers doch zurück; Sandoz blieb in Neuenburg und sein Haus war lange Zeit das Absteigequartier für Pietisten ganz entgegengesetzter Richtung, für einen Mystiker wie de Marsay wie für exaltierte französische Inspirierte [4].

1) Vgl. die Briefe Baillods an Albrecht Haller auf der Stadtbibliothek Bern in den Briefbänden Mss. Hist. Helv. XVIII. 1. 3. 39. Nach E. Blösch flößte Baillod als Hauslehrer dem Knaben Haller durch finsteres Wesen nur Furcht und Abneigung ein (Denkschrift für Haller 1877 p. 4). Ludwig Hirzel nennt Baillod auf Grund seiner Briefe „einen für seinen Zögling wahrhaft besorgten Mann, aber auch einen religiös beschränkten, eiteln Pedanten" (Albr. v. Hallers Gedichte 1882 p. V); dieses Urteil bedarf der Revision. Anstößig an Baillod ist es freilich, daß er bei seiner Kritik der Hallerschen Gedichte den Schaden, den sie seiner Karriere bringen könnten, betont; so könnte kein echter Pietist argumentieren.

2) Annonis Schweizerreise und dazu die Mitteilung von Prof. Louis Aubert; Brandt galt immerhin wie Baillod als Pietist.

3) Vgl. oben p. 159 und dazu Osterwald an Turrettini 10. Juni 1724 (R. Gretillat a. a. O. LX.); v. Marsay an Duval 2. März 1738; Dutoit an Calame s. d., wohl aus den 60er Jahren.

4) Osterwald an Turrettini 27. Mai 1711 (R. Gretillat a. a. O. XXXIII.), vgl. außer-

Im übrigen waren diese Neuenburger Laienpietisten stille Leute; sie waren froh, wenn man sie friedlich leben ließ. Aber ein Großer im Reich des Geistes hat damals innerlich zu ihnen geneigt, Louis Bourguet, seit 1731 Professor der Philosophie und der Mathematik in Neuenburg [1]. Er stammte aus Nimes, hatte dort in frühester Jugend das Erscheinen des großen Kometen, aber auch die Verfolgung der Hugenotten erlebt, ein ungewöhnliches Kind, das mit 5 Jahren schon alles Historische des Alten und Neuen Testamentes kannte. Die Schweiz, wohin sein Vater 1685 floh, wurde seine zweite Heimat, erst Zürich, dann Castasegna im Bergell, wo der Vater eine Seidenfabrik gründete, seit 1704 Neuenburg, wo der Sohn schließlich seinen Lehrberuf fand. Ein großer Teil seines Lebens verstrich auf Reisen, besonders nach seinem geliebten Italien. Von außerordentlicher Vielseitigkeit der Begabung und der Interessen, gleich heimisch in den orientalischen Sprachen, im Naturrecht, in der Philosophie und Naturwissenschaft, hatte er selber Mühe, sich resolut auf einen Forschungszweig zu verlegen und beriet sich noch 1715 mit Osterwald, ob er Theologie studieren sollte; ein Jahr darauf schwankte er, ob er Barbeyracs Nachfolger für Jurisprudenz in Lausanne werden sollte; schließlich verblieb er bei der Naturwissenschaft, einer der ersten Erforscher des Neuenburger Jura, der mit seinem Freund, dem Zürcher Joh. Jak. Scheuchzer, im Studium der Fossilien wetteiferte. Einseitig freilich konnte er auch durch seine Ernennung zum Neuenburger Professor nicht werden; er las besonders gern über Naturrecht und begann noch kurz vor seinem Tod Vorlesungen über die Philologia Sacra. Das Ziel aller seiner Arbeiten war die Förderung der Ehre Gottes, der Fortschritt der Wissenschaften und das Wohl der Gesellschaft. Er verfolgte mit brennendem Interesse alle Fortschritte der Mission, einerlei ob katholisch oder hallensisch oder herrnhutisch, interessierte sich mächtig für das aufblühende Herrnhut, war ein eifriger Leser der Schriften Hektors v. Marsay, las aber auch Dippels deutsche Schriften mit selbständigem Urteil, pflegte in der Nähe die Freundschaft mit Bodmer und Muralt, stand in Briefwechsel mit dem Basler Annoni und erwies den Herrnhutern, als sie 1741 die welsche Schweiz besuchten, Uebersetzerdienste. Ein Gelehrter mit weitem Horizont und zugleich ein Christ mit der tiefen Sehnsucht nach Erlösung. Er empfahl sich Annonis Gebeten mit den Worten:

„Ich seufze stets unter der schweren Last meiner Sünden und habe zuweilen furchtbare Gedanken, aber ich wage mich damit nicht offen heraus; Hölle und Himmel gehen noch gar sehr durcheinander in mir, mein Herz ist böse zum verzweifeln. Den Abscheu vor der Sünde empfinde ich nicht so, wie ich gerne möchte, was mir Grund zur Sorge gibt, ich sei nie recht bekehrt gewesen. Mein Temperament muß wohl zu dieser Unordnung beitragen, aber ich hoffe, die Gnade wird mich aus so trauriger Knechtschaft erlösen; Gott gebe es durch seine Gnade!"

---

dem Marsays Selbstbiographie. Sandoz ließ sich vorübergehend von Cordier und seinen Freunden einnehmen, die überhaupt im Neuenburgischen viele Verehrer fanden (Billet de Treytorrens und Marsays s. d.).

1) Zu Bourguet vgl. den *Abrégé historique de la vie de M. Bourguet* im *Mercure Suisse* 1743. Dazu außerdem Annonis Schweizerreise, den Briefwechsel Bourguets mit Annoni v. 1730—39, ferner Bernh. Im Thurn an Annoni 12. Juni 1737, sowie die Akten v. Herrnhut.

Die Welt hat Bourguets Inneres nicht gekannt, Annoni aber durfte in sein Herz schauen[1]. Bourguet lebte 1678—1742.

Es war übrigens dafür gesorgt, daß der Pietismus in der welschen Schweiz nicht so bald aussterben sollte. Gerade um die Mitte des Jahrhunderts wurden zwei junge Waadtländer erweckt, deren Namen mit großen Buchstaben in die Geschichte des religiösen Lebens eingetragen sind. Jean Philippe Dutoit aus Moudon, 1721 geboren, ein begabter Theologiestudent und Geistlicher, erlebte unter dem Einfluß eines katholischen Mystikers Dalaubrès, den er in seiner Vaterstadt kennen lernte, seine Bekehrung, die ihn zum Bruch mit dem Kirchendienst und zu einer neuen Schwärmerei für die Schriften der Mme. Guyon führte. Er sollte in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts der Mittelpunkt einer schweizerischen Guyongemeinde werden[2]. Jeane Guillaume de la Fléchère aus Nyon, 1729 geb., studierte in Genf Theologie und wurde ein strenger Moralist, der von Jugend auf Gott und sein Gewissen ernst nahm. Der Widerwille gegen die in Lausanne immer noch offiziell von den Kandidaten geforderte Prädestinationslehre, sowie ein natürlicher Zug zum Waffenhandwerk warfen ihn mit einemmal aus seiner geistlichen Laufbahn; er suchte erst Lissabon, dann Holland auf, um Militär zu werden. Daran jedesmal durch die Umstände verhindert, ging er nach England als Hauslehrer in verschiedene Stellen, lernte dort Methodisten kennen und wurde bekehrt. Sein Moralismus zerbrach unter der Entdeckung des sündigen Verderbens in seiner Seele, und erst der Glaube an die geschenkte Gnade gab ihm wieder Halt und Sicherheit. Fléchère (oder Fletcher, wie ihn die Engländer nennen), fand damit in England seine zweite Heimat, trat bald als der geistvollste Mitarbeiter und Mitkämpfer John Wesleys hervor und bedeutet für die Geschichte des Methodismus und der englischen Erweckung den Beitrag der Schweiz[3].

4. Abschnitt.

Der radikale Pietismus auf deutsch-schweizerischem Boden.

Auf deutsch-schweizerischem Gebiet tritt der ausgesprochene Separatismus zum erstenmal als Folge der häßlichen Pietistenverfolgung in Bern auf, wird aber auch sogleich in brüsker Form zum Land hinausgesetzt[4]. Theologen wie König und seine Studenten, die Püntiner, Fellenberg, Knecht, Tscheer, Laien wie v. Rodt, v. Muralt, der Gerbermeister Isaak Müslin haben damals die Heimat verlassen müssen, um irgendwo in Deutschland oder im Neuenburgischen ein Asyl zu suchen. Daneben aber gab es einen Separatismus stiller, verborgener Art, der im Lande ausharrte, ohne viel Wesens zu machen.

1) Bourguet an Annoni 30. Nov. 1736.
2) Vgl. das genannte Buch v. Jules Chavannes.
3) Artikel Fletscher DNB. XIX., J. Benson *The life of the Rev. J. W. Fletscher*, Deutsch bearb. 1833.
4) Vgl. oben p. 128 f.

Margret Lutz, später bekannt unter dem Namen Frau Jeerleder, illustriert in ihrem von ihr selbst geschriebenen Lebenslauf[1] eine dieser Erweckungen, die ganz in der Stille und ohne Zusammenhang mit einer bekannten Bewegung geschah.

Als junges weltfrohes Mädchen wurde sie eines Tages, da sie eben eine andere Person wegen ihrer unordentlichen Reden und Schwüre bestrafte, plötzlich von einer Leib und Seele durchdringenden Kraft ergriffen, daß sie sich als ein anderer Mensch vorkam und alle Weltliebe in ihr erlosch. Ein unbeschreibliches Gnadengefühl, das ihr Gott zum allein liebenswerten Wesen machte und sie inwendig von Sünde und Welt befreite, nahm ihre Seele ein und erschien ihr um so wunderbarer, als sie es zuvor gar nicht gesucht hatte. Von dem Tage an führte sie ein stilles zurückgezogenes Leben, das ihr von seiten ihrer Bekannten und Verwandten teils mitleidige Klagen, teils auch Spott und Verfolgung zuzog. Während sie für sich selbst die Einsamkeit bevorzugte, besonders an Sonntagen, aber auch in der Woche des Nachts, konnte sie es doch nicht hindern, daß von vielen Orten Leute zu ihr kamen, mit denen sie oft halbe Nächte mit großer Herzensfreude von göttlichen Dingen redete und sich erbaute. Aber irgendeines Einflusses von seiten der Kirche gedenkt sie nicht, ihre ganze Erweckung ging abseits der Kirche vor. Erst als in Stettlen durch Güldins Predigten eine Erweckung in größerem Stil einsetzte, gewann auch Margret Lutz damit Fühlung, ohne daß dadurch irgendeine Wendung in ihr Leben kam. Nach vier Jahren aber erlebte sie zum erstenmal eine schwere Krisis, da sie statt der Gegenwart Gottes große Dürre, Verlassung und Dunkelheit durchzukosten hatte, so lange bis ihr an einem Sonntag Nachmittag in der Einsamkeit blitzartig der Gedanke aufleuchtete, an Gott zu hangen und ihn zu lieben unbeschadet aller Traurigkeit und Verlassenheit. Erst durch diese restlose Ergebung gewann sie völlige Ruhe und Heilsgewißheit für alle Zukunft, obschon ihr, hauptsächlich aus Anlaß schwerer Krankheiten, noch mehr als eine dunkle Zeit der Prüfung beschieden blieb.

In die Heirat mit Jeerleder hatte sie sich 1698 passiv gefügt, es Gottes Regierung überlassend, wie ihre Eltern für sie entschieden; sie hatte aber die Freude, einen Mann zu bekommen, der ihr allezeit Freiheit ließ, nach ihrem Gewissen zu leben. Infolgedessen konnte sie ihr Haus in Bern zu einem heimlichen Hauptquartier für alle durchreisenden Pietisten und Separatisten gestalten und überdies durch die Erziehung ihrer Töchter nach ihrem Sinn dem Pietismus in Bern von großem Segen sein. In die Kirche ging sie nicht mehr, weil sie darin mehr entkräftet als ermuntert und erbaut wurde. Das ist radikaler Pietismus, geworden, man möchte fast glauben, ohne alle fremden Einflüsse und bei aller weiblichen Weichheit und Anschlußbedürftigkeit — sie hielt sich später an König und an Sam. Lutz — von einer respektabeln Selbständigkeit und Nüchternheit. Wüßten wir nur mehr von ähnlichen Führungen frommer Seelen! Nächst der Jeerleder stand später unter den Berner Laien Joh. Heinr. Müslin, der Glaser, im Vordergrund[2]. Geboren 1682 muß auch er in jungen Jahren den Ekel an der offiziellen Kirche empfunden haben; es trieb ihn im Jahr 1705 nach dem Wittgensteinischen, wo er mit frommen Seelen aller Art in Ver-

1) Glückselige Freiheit, entgegengesetzt der beschwerlichen Knechtschaft oder einfältige Herzens- und Erfahrungslehre einer durch die Wahrheit frei gemachten schweizerischen Dame usw. 1740, darin das Schlußkapitel, Kurzer Bericht und Beschreibung, auf was weise und durch welchen Weg mich die Barmherzigkeit Gottes zu seiner Gnade und zu seinem lieben Sohn gezogen und gebracht hat. Frau Jeerleder lebte 1674—1750.

2) Hauptquelle für Müslin seine Briefe an Annoni, darunter am 26. März 1733 die Nachricht von seiner ersten Deutschlandreise vor 28 Jahren.

bindung trat und gerne ganz geblieben wäre, hätte ihn nicht das Verlangen, sein Brot durch Handarbeit zu verdienen, zuletzt doch wieder nach der Heimat gelenkt. Seitdem lebte er in Bern als ziemlich beschäftigter Glaser, ein friedlicher Separatist von der stillen mystischen Art, aber ganz hervorragend durch sein einsichtsvolles Urteil über alle frommen Zeiterscheinungen und durch seine charaktervolle Selbständigkeit und Unabhängigkeit. Bern besaß an der Frau Zeerleder und an dem Glaser Müslin zwei eigenartige und echt fromme Persönlichkeiten, um die jeder andere Ort es beneiden konnte.

Einigen Lärm begann der Separatismus in der deutschen Schweiz erst zu erregen, als im Jahr 1710 der Nürnberger Perückenmacher Johann Tennhardt den schweizerischen Regierungen im Namen Gottes die Verbreitung seiner Schriften ans Herz legte und dadurch unter Pfarrern und Laien für den radikalen Pietismus Propaganda machte. Es gehört zu den vielen Wunderlichkeiten dieser Geschichtsperiode, daß der von Tennhardt auf Befehl des heiligen Geistes niedergeschriebene Lebenslauf samt eingestreuten Bußpredigten an Geistliche und Laien, eines der krausesten Literaturwerke, das sich denken läßt, in der Schweiz auf Jahrzehnte lang die Gemüter in Spannung hielt.

Der Mann selbst war nichts weniger als originell in seinen Gedanken, nennt er uns doch selbst seine Lieblingsbücher, aus denen er nächst der Bibel seine Nahrung schöpfte, Tauler, die deutsche Theologie, Thomas a Kempis, Staupitz, von neueren Arndts Wahres Christentum, alle die Schriften des mystischen Christentums der Innerlichkeit und der Herzensbekehrung. Gleichwohl war er kein bloßer Nachredner; bei ihm hatten die Losungen dieser Mystik so tief im Innersten der eigenen Seele Wurzel gefaßt, daß sie nun aus seinem Unterbewußtsein heraufdrängten als Stimmen des Geistes, ihm selber ein immer neues Wunder und eine unmittelbare Gottesoffenbarung, erschütternd durch ihre gewaltige Dringlichkeit und ihren ganz persönlichen Ernst. Und was für manchen anderen eine schöne Theorie bleiben mochte, für diesen Perückenmacher setzte sich alles gleich ins Leben um; er stellte sein eigenes Alltagsleben bei Tag und Nacht unter die Leitung der inneren Stimme, richtete seine Handlungen, sein Stehen und Gehen nach diesen Weisungen ein und maß das Tun und Treiben seiner Nebenmenschen an demselben inneren Gesetz der reinen Gottes- und Nächstenliebe. Von da aus aber wurde er mit innerer Gewalt zum Richter und Bußprediger seiner ganzen christlichen Umgebung, vor allem der Geistlichkeit, deren weltliches und sündiges Leben ihm nur die Bestätigung brachte, daß keine theologische Schulgelehrsamkeit, auch kein äußerer Bibelverstand, sondern allein der innere Lehrer, die Salbung des Geistes, jemand das Recht gebe, als Lehrer aufzutreten. Der Bußruf an die Pfarrer mit der Drohung des furchtbaren Gerichtes Gottes in erster Linie über sie ertönt wie Posaunenschall aus Tennhardts Schriften und machte überall einen unbeschreiblichen Eindruck. Er blieb aber nicht bei dieser Spezialität stehen, sondern verkündete jedem Christenmenschen seiner Zeit und der ganzen Christenheit insgesamt die Nähe der großen Strafgerichte Gottes, wenn sie nicht in letzter Stunde Buße täten und sich von dem äußeren mit ausgelassener Weltlichkeit verbundenen Kirchenwesen zu Gott bekehrten in heiliger Selbstverleugnung und wahrer Bruderliebe. Es klingt freilich überaus lächerlich, wenn unter den Kennzeichen der Wiedergeburt und Nachfolge Jesu in vorderster Reihe auch das Abtun der Perücken figuriert, und verrät die ganze Schrullenhaftigkeit dieses Laienpropheten. Jedoch der Spott wird einem ernsthaften Leser wieder vergehen, wenn er sieht, wie unermüdlich, wie dringlich Tennhardt stets wieder auf das eine dringt, was not tut, auf gründliche Herzensbekehrung ohne Heuchelei, auf Ernstmachen im täglichen Leben und auf hingebende Nächstenliebe, die sich aller Not der Armen und Kranken erbarmt. Wobei freilich bei der großen Wirkung auf die Zeit-

genossen gerade auch die orakelhafte Form, die beständige Berufung auf Diktate des Geistes, der dazu noch deutsche Verse in unermüdlicher Fülle diktierte, ihr Teil beigetragen haben mag.

Anfangs bezogen sich die Orakel Tennhardts auf seinen nächsten Bekanntenkreis in Nürnberg und Umgegend; mit der Zeit aber wurden sie großartiger, richteten sich an ganze Nationen und zogen zuletzt die ganze Christenheit in ihren Bereich. Zu Anfang August 1710 sprach der Herr zu Tennhardt:

Auf, schreibe, du mußt in diesem Monat etliche hundert Briefe an Könige, Fürsten, Grafen, Städte und Herren schreiben[1].

Bis Ende des Monats schrieb er über 420 solche Briefe, darunter auch solche „gen Baden in der Schweiz an die Hochwohl und Wohlgeborenen H. Bürgermeister, Schultheiß und Landamman und Räte der sämtlichen Hochlöbl. Schweizer-Cantons, seine liebwertesten Herrn", mit der Bitte, man möge die zwei ihm von Gott diktierten Bücher als das wahrhafte Gotteswort annehmen, öffentlich in der Versammlung ablesen und mit Andacht öfters lesen und anhören. Der tolle Schritt hatte für ihn den Erfolg, daß man allenthalben von ihm sprach und ihn zu lesen begehrte. Und wie muß er in die Herzen eingeschlagen haben, gerade bei Pfarrern, deren einzelne zum erstenmal tief im Gewissen getroffen wurden! Der Schaffhauser Hans Konrad Hurter, wegen seines Pietismus vom Predigtamt suspendiert, hatte sich vor allem auf die Verbreitung von Bibeln und Erbauungsbüchern geworfen; nun verbreitete er Tennhardt, wo er nur konnte; denn, erklärte er vor dem Schulrat, Tennhardt sei nächst der Bibel das allerheiligste Buch, und wer es oder seinen Verfasser antaste, taste Gottes Augapfel an. Die Schaffhauser mußten ihn im Spital einsperren, wo er sich der Krankenpflege widmete — auch das ganz im Sinn Tennhardts — und schon 1712 an den Folgen seines asketischen Lebens starb, ein Märtyrer für Tennhardt[2]. Einen andern Märtyrer schuf ihm die Appenzellerkirche. Lorenz Scheuß war schon auf der Herisauer Synode 1710 wegen gefährlicher pietistischer Neuerungen verklagt worden und mit scharfem Verweis davongekommen. Die Maßregelung hatte den Mann radikaler gemacht und Tennhardts Lektüre bestärkte ihn noch; er mußte 1711 von der Synode wegen Renitenz auf seinen Irrmeinungen und zugleich als Anhänger Tennhardts abgesetzt werden. St. Gallen fügte gleich ein Verbot Tennhardts im Stadtgebiet hinzu und konfiszierte die Exemplare des Buchdruckers Ulrich Schopfer, der sich um die Verbreitung seiner Schriften bemüht hatte. Für Scheuß begann ein unruhiges Wanderleben; er weilte eine Zeitlang erst im Toggenburg, dann im Thurgau auf dem Hoggersberg, bis ihn der Landvogt auch dort verwies. Er hat sich später den Inspirierten in der Wetterau angeschlossen, muß dann ernüchtert worden sein und genoß im Württembergischen einen friedlichen Lebensabend[3]. Daß auch Zürich und Bern den Tennhardt auf die Liste der verbotenen Bücher setzten, ist selbstverständlich; aber damit war es nicht getan. Als de Treytorrens die gefangenen Täufer in Bern besuchte, sah er,

1) Joh. Tennhardt, Kontinuation meines Lebenslaufs p. 333.

2) Bächtold Vorsteher.

3) KuPAStG 1711; vgl. G. Büchler, Gesch. der Familien Scheuß im Lande Appenzell Außerrhoden 1830 (Lorenz Scheuß lebte von 1684—1766).

wie ein kranker Greis ein Buch vor ihm unter die Bettdecke versteckte; es war Tennhardt, den jemand aus der Stadt ihm heimlich geliehen hatte. Der alte Mann rief aus:

„O wie hat dieser Mann die Wahrheit gesagt! ich glaube gewiß, daß all das große Unheil, das er voraussagt, bald kommen wird. Denn ich fühle in meiner Seele, daß wir vor dem Ende der Welt stehen; das Böse ist überall zu groß geworden, als daß Gott es länger ertragen könnte" [1].

Kein Wunder, daß Magny in Vevey das Buch ins Französische übersetzte, eingeleitet mit einem Vorwort von ihm selbst, worin er Tennhardt mit den alten Propheten Israels vergleicht, die auch den Beruf hatten, Königen, Hirten und Volk Gottes Strafgerichte zu verheißen, wenn sie nicht Buße tun. Den Inhalt seiner Botschaft faßt er in die Worte:

„Der Hauptzweck dieses Buches ist der, uns aus unsrem tötlichen Schlaf aufzuwecken und zur Buße und zur ernsten und gänzlichen Aenderung unsres Lebens anzuleiten, indem es allen Menschen ihre Sünden, auch die kleinsten vorhält, dazu die schrecklichen Gerichte Gottes über die Unbußfertigen und die sichern Mittel, ihnen zu entgehen aufzeigt" [2].

Und dieser französische Tennhardt hat gewirkt und ist gelesen worden; noch 1719 ist in den Genfer Verhören von dieser Lektüre die Rede [3]. Es ist überhaupt auffallend, wie lange ein solcher Augenblicksprophet die Geister in Bewegung setzt; 1727 wird in Basel an der Schwermut eines pietistischen Mädchens Tennhardt die Schuld gegeben [4]; 1730 mußte die Synode von St. Gallen und Appenzell von neuem Tennhardts Schriften verbieten und eine Buße auf seine Anschaffung setzen [5]. Das kam doch alles daher, daß der Nürnberger Perückenmacher das sagte, was Unzählige dachten, die Unchristlichkeit des herrschenden Kirchenwesens, die Untüchtigkeit der meisten Pfarrer, die Notwendigkeit wahrer Bekehrung und eines Erlebens der Kraft Christi in der eigenen Seele; das mit lauter Stimme den Menschen in Erinnerung zu rufen, war seine geschichtliche Mission.

Auf den Buchpropheten Tennhardt folgten die Propheten des mündlichen Wortes, die deutschen und schweizerischen Inspirierten [6]. Die Bewegung war anfangs französischen Ursprungs gewesen, und es waren wirklich die Cevennenpropheten, die auf ihren Reisen durch den Kontinent mit ihren phantastischen Plänen, Papst und Sultan zu bekehren, den Funken der Inspiration auf empfängliche deutsche Gemüter übertrugen. Zu Halle gerieten anfangs 1714 durch

1) de Treytorrens, *Lettre Missive III.*

2) Eug. Ritter: Magny usw. a. a. O. An einzelnen Stellen des Buches versuchte Magny sogar die deutschen Reime Tennhardts durch französische Reime wiederzugeben; dieselbe Kunst des frommen Reimens übernahm de Treytorrens von ihm, wie er sich auch in seiner furchtbaren Kritik der Geistlichen von Tennhardt abhängig zeigt.

3) *RegCst* 31. Mai 1718, 30. Nov. 1719.

4) Mart. Jak. Stöcklin in Sissach an Annoni 9. Febr. 1727.

5) KuPAStG 1730.

6) Hauptquelle: die Sammlung od. Extracta aus den Jahrbüchern der wahren Inspirationsgemeinden; aus der Literatur Max Göbel in Zeitschr. f. Hist. Theol. 1854 u. 1855, verarbeitet in Max Göbels Geschichte des christl. Lebens in der Rheinisch-westphälischen evang. Kirche III 1860.

Berührung mit den Franzosen drei Gebrüder Pott in Inspiration, suchten von hier aus die Stammsitze der Separatisten, die Wittgensteinischen Grafschaften, auf und gewannen von dort aus, nach der Wetterau hinübergreifend, ihre zwei bedeutendsten Vertreter, den Expfarrer Eb. Lud. Gruber und den Sattler Joh. Friedr. Rock, zwei aus der Heimat vertriebene Schwaben, von denen Rock der Hauptprophet und Wanderapostel der Bewegung werden sollte. Vom 16. Nov. 1714 datiert die Aufrichtung einer „Brüderlichen Gebetsgemeinschaft", d. h. der Anfang einer kleinen Kirche des Geistes, die denn auch sogleich die heftigsten Kämpfe mit den freien, sich keiner Gemeinschaftsordnung fügenden Geistern zu bestehen hatte und sich im Juli 1716 eine richtige Kirchen- oder Gemeindeordnung gab. Es blieb auch so eine Gemeinschaft des Enthusiasmus; ihr besonderes Charisma war und blieb die Inspiration, die freilich nur ganz wenigen „Werkzeugen" geschenkt war, zuletzt nur noch dem Sattler Rock, in deren Verehrung aber als einer göttlichen Gabe alle Gemeindeglieder sich zusammenfanden. — Der Charakter dieser Inspiration blieb, solange sie dauerte, demjenigen der französischen Inspiration, von der sie ausgegangen war, verwandt. Furchtbare gewaltsame Bewegungen des Leibes bereiteten die Aussprache vor oder begleiteten sie. Schreie, laut wie ein Trompetenschall, verkündeten, daß eine fremde Stimme sich erklären wollte; die eigentliche Aussprache aber wurde in verständlichem Deutsch gegeben, glich oft fast zum Verwechseln einer Predigt ex tempore und hatte in der Regel einen verständlichen, auf das praktische Christentum gerichteten Sinn, jedoch stets so, daß sich gewöhnliches Gespräch und Inspiration scharf gegeneinander abgrenzten und nur die Inspiration als göttliches Orakel galt. Sie wurde womöglich sogleich im Moment, da sie vorging, von einem ernannten Schreiber protokolliert, sorgfältig aufbewahrt und meistens später als heilige Schrift auch durch den Druck verbreitet. Um die Inspiration pflegte sich eine Art Gottesdienst zu gruppieren; man las aus der Bibel, betete frei aus dem Geist, sang aus pietistischen Liederbüchern und legte etwa dem Geist allerlei Fragen vor. Solche Gottesdienste müssen eine große Anziehungskraft besessen haben; sie setzten sich fort, auch ohne die Gegenwart des Inspirierten, als Gebetsgemeinschaften freier, formloser Art. Das alles spielte sich ab völlig abseits der Kirche, die ziemlich allgemein von diesen Kreisen als gänzlich erstorben, wenn nicht als Babel angesehen wurde. Auch die Art des dabei gepflegten persönlichen Christentums war rein innerlich und kirchenfrei, der Art des Tennhardtschen Christentums verwandt.

Die Kunde von dem neuen Phänomen der deutschen Inspiration ist außerordentlich rasch nach der Schweiz gedrungen, zuerst schon Ende 1714 durch junge Schweizer Theologen, die eben in Marburg studierten. Stud. theol. Gabriel Walser aus Wolfhalden schrieb damals an seinen Vater, den appenzellischen Dekan:

„Diese Leute haben zu gewissen Zeiten gar wunderliche und starke Bewegungen am Leibe, sind gar mager, ja sie sehen den Toten gleich. Wann sie dann inspiriert sind, reden sie mit solcher Kraft von Gott, von der Bekehrung, daß sich die Leute des Weinens nicht enthalten können; demnach bekennen sie ordentlich ihre Sünden und ändern ihr Leben. Sie reden allerhand Sprachen, man rühmt sehr viel Wunderwerke von ihnen, als im Marienbornischen haben sie etliche Teufel ausgetrieben, in Schwarzenau einen etliche

Jahre krank liegenden Menschen gesund gemacht; ein Bruder eines inspirati wollte etwas wider ihn schreiben, worauf ihm alsbald die Hand dorrte, credat qui volet, auf das Gebet des inspirati aber wurde sie ihm restauriret...

Sie führen einen exemplarischen Wandel, sind demütig, liebreich, haben keine falsche Lehre, predigen wie andere, aber mit so großer Kraft, daß ihnen auch ihre Feinde Beifall geben müssen; kein unerbaulich Wort wird von ihnen gehört, sie halten sich einig an die heilige Schrift, alii aliter de iis judicant.

Aber das Merkwürdigste:

Vorgestern zogen alle aus Schwarzenau in das Marienbornische; kommenden Frühling werden sie alle gesandt, einige zu den Heiden, einige in die Schweiz, andere anders wohin[1].

Also von Anfang die Schweiz als Missionsfeld der Inspirierten! Das mag daher kommen, daß man in diesen Kreisen durch Sam. König und seine mit ihm flüchtigen Berner Studenten von der Schweiz besonders viel Schlimmes hatte erzählen hören.

Bald darauf trat sogar eine Schweizerin unter der kleinen Zahl der Inspirierten hervor. Ursula Meyer, eine Strumpfweberin, aus Thun gebürtig, war erweckt worden und, in der Heimat verfolgt, nach der Ronneburg ausgezogen, jenem alten zerfallenen Schloß nahe bei Marienborn, wo viel später der Graf von Zinzendorf den Sitz für seine Evangelisation aufschlagen sollte. Am 16. März 1715 empfing sie ihre erste Inspiration als Zeichen, daß der Geist sie sich zum Werkzeug erwählt hatte als die zehnte Inspirierte. Nicht lange, so ergriff sie der Wandertrieb; am 4. April zog sie mit einem Begleiter gen Süden auf Heidelberg, Stuttgart, Bern und Thun, ihre Heimat, zu. Die Reise wurde ihr aber zur schweren Versuchung; sie wollte es damals schon fast aufgeben und es hielt hart, bis sie wieder dazukam, das Wort auszusprechen. Im August des gleichen Jahres bekam sie Ordre nach Schwarzenau und kam gerade dorthin vor der Ankunft der vier (falschen) holländischen Inspirierten, wider die sie dann in mehreren Aussprachen auftrat, strafend und warnend; sie forderte die Reinigung der Gemeinde und die Ausstoßung der unreinen Herzen und erreichte die scharfe Sonderung der deutschen Inspirationsgemeinde von den fremden Elementen. Sie selbst hatte freilich ihre Krisis bald hernach, als sie den Bruder Gruber (den Expfarrer) nicht als Aufseher über die Prophetenkinder anerkennen wollte und deshalb als Mirjam ganze 6 Monate lang verstummen mußte, aus der Gemeinschaft verbannt. Im Februar 1716 wurde sie wieder nüchtern, wurde in die Gemeinde wieder aufgenommen und erhielt fortgesetzt Aussprachen des Geistes bis Ende 1718, zum letztenmal vor der Abreise Rocks nach der Schweiz 1719. Ihre Orakel wurden gesammelt und erschienen 1781 im Druck unter dem Titel: Ein himmlischer Abendschein.

Sie gehen von dem scharfen Gegensatz von Gott und Welt aus, rufen auf zur Abgeschiedenheit, zum Kreuztragen, zum dunkeln Glauben, zur Demut, zur Reinigung, da Reinigungskraft über Wunderkraft geht; wahre und falsche Freiheit werden einander gegenübergestellt, ebenso Babels kurze Freude und Zions kurzes Leid. Sie ruft auch zu eifrigem Gebetskampf, warnt vor Trägheit, Selbstgefälligkeit, vor Stillstand und Zweifelmut.

Kein anderes Werkzeug hielt so lange mit Aussprachen an wie die Ursula Meyer, Rock einzig ausgenommen; zuletzt wurde ihr das Reisen zu schwer und die An-

1) Miscth. eccl. St. G.

hänglichkeit an ihre Schwester und ihre Landsleute zu wichtig. Originell war ihr Wesen nicht, aber für den Schweizer Pietismus sollte sie von wichtigen Folgen werden, und an sich berührt es immer wunderbar, dies Mädchen aus dem Berner Oberland als Inspirierte unter den deutschen Inspirierten.

Unter den Studierenden zu Marburg befand sich zur Zeit des Ausbruchs der Inspiration auch Hans Ulrich Giezendanner von Lichtensteig im Toggenburg, seinem Beruf nach ein Goldschmied [1]. Er hatte während seiner Lehrzeit zu Halle und Magdeburg Berührung mit vielen Frommen gewonnen und sich mehr zum geistlichen Lehrer als zum Goldschmied berufen gefühlt. Als Lehrer war er denn seit 1713 in seiner Heimat aufgetreten, wo von Helfer Schärer her der Boden erweicht war. Er muß damals noch bescheiden von sich gedacht haben, denn als ihn die Zürcher vor ihren Konvent zitierten, gab er befriedigende Erklärungen ab [2]. Nicht lange, und er ging nach Marburg, ließ sich dort immatrikulieren und nahm gleichzeitig eine Lehrerstelle am Marburger Waisenhaus an, lauter Schritte, die darauf deuten, daß der Mann regelrecht Pfarrer werden wollte. Da warf ihn die Kunde von den Inspirierten, die aus dem Geist predigten, mit einemmal aus der ordentlichen Bahn; er bestieg im Sommer 1715 ohne Auftrag die Marburger Kanzel und hielt eine Predigt aus dem Geist heraus. Sofortige Ausweisung aus Hessen war die Folge. Selbst dem mit Giezendanner befreundeten Professor J. H. Hottinger aus Zürich wurde wegen seiner Verbindung mit dem Toggenburger, und weil er nicht rundweg alle neuen Gottesoffenbarungen für unmöglich und per se falsch erklären wollte, eine Untersuchung angehängt, die ihn Anfang 1717 zur Demission nötigte [3]. Man war in Hessen gegen alle Inspirierten so eingenommen, daß man keinen Widerspruch, ja nicht einmal Neutralität in dieser Frage ertrug.

Giezendanner kehrte nach der Schweiz zurück, diesmal als richtiger Inspirierter, der die ganze Manier des Inspirationswesens übernommen hatte, die Bewegungen und Verrenkungen, die Art zu reden, schwerlich in betrügerischer Weise, sondern kraft Ansteckung. Im September 1715 trat er zum erstenmal mit seinen Inspirationen in Schaffhausen auf und fand hier sogleich Glauben und Verehrung im Kreis der jungen pietistischen Geistlichen, besonders bei Hans Georg Hurter, dem Gründer des Waisenhauses, und Sal. Peyer; Rat, Antistes und Konvent von Schaffhausen berieten über den neuen Fall, korrespondierten mit Zürich, auf dessen frühere Empfehlungen Giezendanner sich zu berufen pflegte, und wiesen schließlich die beiden ihn beherbergenden Pfarrer an, den Mann sich vom Hals zu schaffen, was nach langem Zögern endlich im Januar 1716 erfolgte [4]. Nun begab sich der schweizerische Prophet in seine engere Heimat, hielt bei Tag und Nacht Versammlungen im Toggenburg und rühmte sich göttlicher Eingeistungen; mehr noch, er vermochte seinen En-

1) Matrikel der Universität Marburg, 2. Juni 1714.

2) Hottingers Versuchungsstunde; Hadorn Piet p. 179. Die Notiz von seiner ewigen Verbannung aus dem Toggenburg kann nicht richtig sein.

3) Kurzes Verzeichnis dessen was sich mit Joh. Henr. Hottingers Theologischen Bedenken von den außerordentlichen Offenbarungen insgemein und von einigen heutigen Inspirierten zugetragen. MiscTheolStG 259.

4) Giezendanner in Schaffhausen: Bächtold Vorsteher.

thusiasmus auf Weiber und Knaben, zumeist blutsverwandte, zu übertragen, daß sie sich seltener Träume rühmten und den Inspirationsgeist in sich wirken ließen, alles das zunächst ohne einen Bruch mit der Kirche[1]. Jedoch im Herzen war Giezendanner von ihr losgelöst, und um das Abendmahl zu meiden, entfernte er sich vor Pfingsten ins Thurgau, nach Bottighofen bei Scherzingen, wo zuvor der Expfarrer Scheuß Versammlungen gehalten hatte und wo jetzt Giezendanner Gebetsversammlungen eröffnete. Es schloß sich ihm damals der appenzellische Kandidat Hans Georg Ungemuth an, der schon 1714 zu Teufen durch seine Konventikel, auch durch allerlei Auffälliges in der Lehre, die Unpietisten dieser Gemeinde zum Aufruhr gereizt und infolgedessen seine Absetzung veranlaßt hatte[2], und der seitdem ein unstetes, aufgeregtes Wanderleben führte. Miteinander besuchten Giezendanner und sein Appenzeller Freund zuweilen die Stadt St. Gallen, wobei sie jedesmal bei Buchhändler Schopfer wohl aufgenommen wurden und auch erbauliche Gespräche hielten mit dem pietistischen Pfarrer Ulrich Abbt und gleichgesinnten frommen Seelen. Dadurch aber entstand der Anlaß zum ersten öffentlichen Pietistenskandal in dieser Stadt, da am Pfingstmontag bei der Predigt des Cammerers Christof Stähelin in der Magnikirche plötzlich die Ottilia Gügin in große Bewegung des Leibes und heftige Ausrufe geriet und der Prediger nur mit Mühe die Zuhörer von Mißhandlungen der inspirierten Jungfer abhalten konnte. Die Untersuchung ergab zunächst, daß die Gügin, damals ein Mädchen von 22 Jahren, über der Empfindung der süßen Liebe Gottes in Ekstase geraten sein wollte, dahinter aber konstatierte man in St. Gallen mit Grund den Einfluß Giezendanners, mit dem die Gügin in Buchdrucker Schopfers Haus zusammengetroffen war. Die Obrigkeit fuhr sofort mit strengsten Strafen drein, erließ gegen Giezendanner einen Haftbefehl, für den Fall, daß er wieder in der Stadt gesehen würde, verurteilte die Gügin zur fußfälligen Abbitte vor dem Rat und Zuchthausstrafe, stellte Abbt für 6 Monate im Predigen still, setzte auch den Hans Ulrich Schopfer wegen seiner Anhänglichkeit an Giezendanner ins Gefängnis und gab den früheren Pietistenmandaten eine verschärfte Form: strenge Zensur aller Bücher, Konventikelverbot, Verpflichtung der Prediger auf die Bekenntnisse, strenge Ordre gegen die verdächtigen Lehrer als Giezendanner, Scheuß und Ungemuth[3]. Das Interessante an dem ganzen Fall war das Auftreten einer inspirierten Frau auf deutsch-schweizerischem Boden, als Folge der ansteckenden Kraft des Inspirationsgeistes. Und neben dem weichen, fast femininen jungen Pfarrer Abbt, diesem Stimmungsmenschen ohne Rückgrat, tritt zum erstenmal ein Laie von unbedingter Charakterfestigkeit und hartem Trotz uns entgegen, dieser Buchhändler Schopfer, der Verbreiter aller mystischen Bücher in der Stadt, der furchtlose Gastgeber für alle frommen Seelen, verdächtige und unverdächtige. Als alle anderen Beteiligten einlenkten und selbst die Gügin weich wurde und bekannte, daß sie ihre Tat nicht für gut und göttlich ansehe, war Schopfer weder zu

1) Giezendanner im Toggenburg: Versuchungsstunde.

2) Giezendanner im Thurgau ebenda und Zimmermann ZK p. 271, zu Ungemuth vgl. G. Walser, App. Chronik p. 721 f.

3) Giezendanner in St. Gallen: KuPASt G 1716 und MiscthecclStG

biegen noch zu brechen; er wollte über die Tat der Gügin absolut nicht urteilen, um nicht die Sünde wider den Geist zu begehen, einerlei, was für Strafen ihn erwarten mochten, übrigens sekundiert von seiner nicht weniger tapferen Schwester Dorothe Schopfer, die gleichfalls den Giezendanner auf allen Bericht hin, was er für ein gottloser Vogel sei, dennoch vor Kirchenrat nicht für einen falschen Lehrer erkennen wollte. St. Gallen hatte noch freie Menschen.

Für Giezendanner waren seine Versuche in Schaffhausen, im Toggenburg und in St. Gallen bloße Vorpostengefechte; die Hauptaktion stand erst bevor. Ende Mai 1716 begab er sich nach Zürich, um dieser Stadt, voran ihrer geistlichen und weltlichen Obrigkeit, Gottes Strafgericht anzukündigen, wenn sie nicht sogleich Buße tue. Dabei stützte er sich auf die jungen zürcherischen Geistlichen, mit denen er von Marburg her in Verbindung stand, auf Hans Jakob Schultheß, den Sohn des frommen Seidenfabrikanten im Haus „beim gewundenen Schwert", der ihn gastfreundlich aufnahm, und auf Hans Kaspar Ziegler, den Tochtermann des Antistes Zeller, durch den er Zutritt zum Haupt der zürcherischen Kirche gewinnen konnte. Allein die Häupter von Kirche und Staat in Zürich wiesen ihn aufs schärfste zurück und hießen ihn das Land verlassen. Darauf fand er Unterschlupf zu Engstringen im Limmattal auf dem Landgut des Junkers Schneeberger, empfing hier nacheinander drei Inspirationen, im Haus, im Garten und im Wald, wobei die drei jungen Theologen Schultheß, Ziegler und Herrliberger als Notare funktionierten und alle seine Worte mitsamt den Bewegungen genau verzeichneten. Ihr Inhalt war eine fortlaufende Strafpredigt über Zürich und seine geistlichen und weltlichen Obern, speziell gegen die Menschenfurcht des Hauptes (des Antistes) und gegen den heuchlerischen Stolz seiner Schriftgelehrten; durch Vermittlung des Ratsherrn Bodmer kam es dazu, daß wenigstens eine der Inspirationen Giezendanners im Zürcher Rat verlesen wurde[1].

Für die Zürcher Behörden kam jedoch der fremde Bußprophet viel weniger in Betracht als seine Zürcher Anhänger, zumal die im Predigerstand. Der Fall Giezendanner fand sein höchst einfaches Ende durch die endgültige Verbannung des Toggenburgers aus allen zürcherischen Landen. Schwer wurde dagegen der Konflikt im eigenen Haus, indem erst durch das Auftreten Giezendanners und die Stellung der Zürcher Kirche zu ihm der zürcherische Pietismus auf die radikale kirchenfeindliche Bahn hinübergedrängt wurde[2]. Für die jungen Theologen, die Schultheß, Ziegler, Herrliberger und ihren ganzen Anhang war das Entweder-Oder in aller Schärfe gestellt: für den Propheten oder für die Amtskirche? Vor das Verhör des Examinatorenkonvents berufen, standen sie fest zum Propheten, der ein göttlicher Mann nach dem Bild Jesu sei (Schultheß), von Gott unmittelbar berufen, trotz allerhand ihm anklebenden Schwachheiten (Ziegler), im Gegensatz zu den kirchlichen Pfarrern, unter denen die größten Verführer und Irrgeister seien, ja im Gegensatz zur ganzen äußeren Kirche, die zur Hure und Ehebrecherin herabgesunken sei, weder Gottes Wort, noch Sakrament habe und Babel gleiche, aus dem

1) Giezendanner in Zürich: Versuchungsstunde und dazu StuderPietZ und ZimmermannZK.

2) Zum Zürcher Pietistenprozeß: StuderPietZ und ZimmermannZK.

auszuziehen für einen wahren Christen nunmehr Pflicht erscheine (Schultheß). Nicht alle jungen Theologen ließen sich so hinreißen; Heinrich Goßweiler wehrte sich hauptsächlich für das Recht freier Zusammenkünfte innerhalb der Kirche, Beat Holzhalbs schwerster Fehler war der frühere Verkehr mit Giezendanner, weshalb auch die Urteile verschieden scharf lauteten, auf Ausstoßung aus dem geistlichen Stand und Ausweisung nur für Schultheß und Ziegler, für die anderen auf mehrjährige Suspension vom Predigen. Nach den Theologen kam der Laienanhang des Propheten an die Reihe; Junker Schneeberger in Engstringen fand wegen seiner geistigen Beschränktheit Entschuldigung, während dagegen Ratsherr Bodmer mit Geld gebüßt wurde, nachdem er 9 Tage auf dem Ratshaus hatte sitzen müssen und mit Androhung schwerster Strafen entlassen worden war für den Fall, daß er den Verkehr mit den verdächtigen Personen fortsetzen und den kirchlichen Ordnungen nicht in allem gefügig sein werde. Bodmers Stellung zum Fall Giezendanner war ja eine wesentlich andere gewesen als die der jungen draufgängerischen Theologen; als älterer erfahrener Mann hielt er den Toggenburger Propheten weder für den Gesalbten Gottes noch für einen satanischen Verführer, sondern für einen frommen, zuweilen taktlosen Menschen. Bodmers Hauptfehler nach Zürcher Urteil lag in seiner Auffassung von christlicher Freiheit, die er in reichlicher Lektüre und Verbreitung pietistischer und mystischer Literatur und in unbefangenem Verkehr mit frommen Leuten jeglicher Sorte betätigte und gegen jeden Gewissenszwang von oben her rückhaltlos verteidigte. Nicht die Geisttreiberei, auf die er wenig hielt, sondern dies sein Freiheitsstreben machte ihn auf die Dauer im damaligen Zürich unmöglich. Neben diesen beiden genannten Laien wurde aber noch ein dritter in den Pietistenprozeß verwickelt, Jakob Rathgeb, der Riedmüller von Dietlikon. Früher ein liederliches und vom Aberglauben Profit machendes Menschenkind, war Rathgeb aus Anlaß einer ihm wegen unbefugten Tanzens auferlegten Strafe in sich gegangen; er änderte sein Leben und suchte Anschluß an die pietistischen Pfarrer der Gegend von Winterthur, die Neugläubigen, wie man sie nannte. Er wurde dann aber bald selber Mittelpunkt einer kleinen frommen Erweckung in der ganzen Nachbarschaft von Dietlikon; die Leute kamen zu ihm, oft aufs freie Feld, meistens in sein Haus zum Beten, Singen und praktischer Auslegung des Bibelworts, wobei die Hausorgel Rathgebs das Singen begleitete und viel fromme Bücher gelesen und von Hand zu Hand ausgeliehen wurden. Kirchenfeindlich war nichts daran; es war im Grund ein wundervolles Ernstmachen mit dem allgemeinen Priestertum von seiten eines erweckten und begabten religiösen Laien, woran sich freilich der Verkehr mit allen fernen und nahen Pietisten und ein entschiedenes Hinauswachsen über die enge Kirchlichkeit schließen mochte. Jedoch ein Lehrer, gar ein Inspirierter wollte Rathgeb nicht sein; das kam ihm zu hochmütig vor. Und wegen dieser schweren Fehler und Verbrechen wurde er von der Zürcher Regierung gebüßt, aller seiner frommen Bücher und seiner Hausorgel beraubt und zum Hausarrest plus Kirchengehen verurteilt unter Verbot aller Aufnahme fremder Besuche und jeglicher Korrespondenz! Das heißt allerdings den Geist auch in seiner unschuldigsten Form unterdrücken. Der Fall Giezendanner wurde für die Zürcherkirche der unglückliche Anlaß, einige ihrer tüchtigsten Kräfte im

Pfarrer- und Laienstand auf den Weg der Separation zu treiben und sich selbst zu verhärten.

Wir verfolgen in Kürze das weitere Schicksal des Propheten von Lichtensteig. Aus der Schweiz allenthalben vertrieben, suchte er in Frankfurt durch Unterricht sein Brot zu verdienen und machte sich von da aus im Herbst 1716 nach der Ronneburg auf, um bei den deutschen Inspirierten Anschluß zu finden, begleitet von seinen Schweizerfreunden Schultheß, Herrliberger und Ungemuth. Hier aber wiederfuhr ihm unerwartet die allerschwerste Demütigung, indem die Inspirierten Gruber und Gleim ihm in drei Aussprachen das gänzlich Eigenmächtige und Widergöttliche seiner Prophetenanmaßung zu Gemüte führten, ihn zu scharfer Buße und zur Einkehr in die Stille aufforderten und vorläufig von der Gemeinde ausschlossen [1]. Es war ein jäher Sturz aus der Höhe in den Abgrund, doppelt furchtbar, weil er in Gegenwart der Zürcher Freunde erfolgte, die das Bekenntnis zu seinem Prophetenberuf um Heimat und Amt gebracht hatte. Und warum? weil Giezendanner bei seinen Weissagungen selbständig vorgegangen war und sich nicht den Anordnungen der deutschen Inspirierten unterworfen hatte! Von seinen nächsten Schicksalen ist wenig bekannt; wir wissen nur, daß er noch vor dem Jahr 1720 seine Heimat wieder aufsuchte, nicht mehr als der große Prophet von ehemals, sondern als ein durch Krankheit und Anfechtung gebeugter Mann, der zum Goldschmiedberuf zurückgekehrt war, freilich auch jetzt noch vom Lehrtrieb nicht frei, sondern mit heimlicher Propaganda das Toggenburg bereisend [2]. Er mußte sich deshalb vor der toggenburgischen Synode von 1722 verantworten, und es wurde ihm befohlen, sich dem evangelischen Glaubensbekenntnis zu unterwerfen und von seinen Irrtümern abzustehen, vor allem aber alle Unterweisung anderer zu unterlassen, bis man seiner Orthodoxie sicher sei [3]. Eine Zeitlang hielt er sich still; Annoni, der ihn auf seiner Schweizerreise 1731 besuchte, bekam keinen schlechten Eindruck von ihm:

„Er empfing uns freundlich und führte erbauliche Gespräche mit uns und begleitete uns bis nach Wattwil. Seine natürliche Complexion scheint melancholisch-cholerisch zu sein und mithin auch die Quelle einiger Unrichtigkeiten, die man ehemals an ihm zu gewahren vermeinte. Denn bei dergleichen Temperament gibt es gern wildes Feuer und kranke Phantasien. Im übrigen konnten wir an der Redlichkeit seines Herzens nicht zweifeln gegen Gott, und mag er wohl vor dem Herrn und Richter besser bestehen als manche von seinen Lästerern und Verfolgern, die ihn in der Welt so sehr angeschwärzt haben und noch anschwärzen" [4].

Mitte der 30er Jahre aber erwachte noch einmal sein geistlicher Trieb. Er hielt wieder Versammlungen sowohl zu Lichtensteig unter mächtigem Zulauf aus andern Gemeinden als auch zu Wattwil und anderswo; es regte sich nochmals etwas wie eine Erweckung im Toggenburgischen. Da schritt die Synode 1736 mit einem scharfen Pietistenmandat ein; sie verbot alle sonn- und werktäglichen Versammlungen, welche

1) Der Text der drei Aussprachen durch J. A. Gruber und J. C. Gleim über Giezendanner in Abschrift in MisctheccISt G mit d. Datum des 16., 20. und 26. Sept.

2) Giezendanners Rückkehr zum Goldschmiedberuf in Toggenburg: Verhör Joh. Kasp. Füßlis bei StuderPietZ p. 182 f.

3) SATogg 1721 und 1722.

4) Annonis Schweizerreise v. 1731.

zum Abbruch des öffentlichen Gottesdienstes dienen könnten, zumal solche von verdächtigen Personen an verdächtigen Orten[1]. Indem die Synode unverdächtige gottselige Gespräche und erbauliche Hausübungen ausdrücklich von ihrem Verbot ausnahm, traf sie nur um so bestimmter das ganze Treiben Giezendanners, der denn auch die Konsequenz zog und nach Carolina auswanderte. Es lebte dort eine ganze Kolonie ausgewanderter Schweizer beisammen, Appenzeller, Toggenburger, Rheintaler und Baselbieter, denen nun an Stelle eines ordentlichen Predigers Giezendanner jeden Sonntag eine geistliche Uebung hielt[2]. Dort hat er seine Ruhe gefunden. Wirklich erweklich hat er nur im Toggenburg gewirkt; für die übrige Ostschweiz war er ein vorübergehendes Licht, mehr brennend als wärmend und wenig Segen hinterlassend. —

Wir kehren zum Jahr 1716 zurück. Noch im gleichen Jahr folgten auf den schweizerischen Inspirierten die deutschen, Joh. Adam Gruber der Jüngere mit seinen Gefährten Gleim und Machinet. Es war ein erster Versuch, der nicht länger als 2 Monate in Anspruch nehmen sollte; die Route ging über Schaffhausen, Winterthur, Bern, Biel, durch das Neuenburgische nach Yverdon, dann über Lausanne und Vevey ins Simmental und nach Thun, zurück über Zürich und Schaffhausen[3]. Es ist sehr bezeichnend, daß Basel dabei fehlt, obschon äußerlich der Weg durch dies Eingangstor in die Schweiz führte. Ebenso fehlt die eigentliche Ostschweiz, St. Gallen, das Toggenburg, die Heimat Giezendanners. Es sind im Grund drei Provinzen, an welche die deutschen Propheten Adressen hatten: die Linie von Schaffhausen-Winterthur-Zürich dank den bekannten Schaffhauser und Zürcher Freunden, dazu ganz in der Ferne Biel, wohin der verbannte Ziegler sich zurückgezogen hatte, sodann Bern und das Berner Oberland, die Heimat der Ursula Meyer, endlich Pfarrer Sam. Lutz in Yverdon samt seinen Freunden in der Waadt, da in Deutschland bekannt war, daß Lutz zu den ersten Bewunderern der deutschen Inspirierten gehörte.

In Schaffhausen fanden Gruber und seine Begleiter bei dem holländischen Residenten Runkel Logis, dem Mann, der sich so hoch verdient gemacht hatte um die Erleichterung des Loses der Berner Täufer[4]; die jungen pietistischen Geistlichen Sal. Peyer, Deggeller, Hurter nahmen die Aussprachen der Inspirierten als Orakel Gottes selber auf. Widrigkeiten gab es hier keine; in Winterthur dagegen, wo Dr. Hegner, bekannt als Pietistenfreund, sie aufnahm, wurde die Sache dem Hauptpfarrer Wirz hinterbracht; es kam zur Zitation vor denselben; die Sache wurde nach Zürich berichtet — kein günstiges Omen für das Schicksal der Inspirationssache in diesem Kanton! Auch in Bern war die Aufnahme nicht die freundlichste; Herr Dan. Knopf, bekannt aus dem Pietistenprozeß von 1698, versagte ihnen das Logis; Frau Zeerleder nahm sie auf, jedoch in einem kalten Zimmer; zu Junker von Wattenwyl ließ man sie nicht ein; auch Bern wird kein guter Boden werden. Sehr erfreulich war dafür die Aufnahme bei Ziegler in Biel und bei Pfarrer Wildermett in Pieterlen. Pfarrer Lutz in Yverdon, auf den man Hoffnungen gesetzt hatte, hielt sich ordentlich reserviert, und sein Hausherr Wild stieß sich daran, daß man an die Göttlichkeit der Bewegungen der

1) SATogg 1735 und 1736.
2) Joh. Ulrich Giezendanner an Paravicini vom 23. April 1737 (CAnn).
3) Hauptquelle: Joh. Ad. Grubers Buß-Weck- und Warnungsstimme 1716 und 1717.
4) Zu Runkel vgl. Ernst Müller a. a. O. p. 257 f.

Inspirierten glauben müsse. Auch die Adressen, die Lutz nach Lausanne und Vevey mitgab, erwiesen sich als wertlos. Vielversprechend aber war wieder die Aufnahme im Berner Oberland. Eine ganze Reihe Pfarrer, Kocher in Erlenbach, Hopf in Leißigen, Keller auf dem Beatenberg, erwiesen den deutschen Propheten freundschaftliche Aufnahme; die Laien in Thun vollends wollten sie ungern fortreisen lassen, besonders zwei Bauern von Uetendorf, die gerade zum Jahrmarkt gekommen waren, waren freudig ergriffen. Um so furchtbarer war das Los, das sie zuletzt in Zürich traf. Hätten sie sich auf den Besuch ihrer Freunde, der Schultheß und Schneeberger, beschränkt, es wäre ihnen wohl kein Haar gekrümmt worden. Fatalerweise trieb sie aber der Geist, dem Amtsbürgermeister Holzhalb eine niedergeschriebene Straf- und Gerichtsinspiration über das Schautal und seine Bewohner zu übergeben, die alle Sündenregister und alle Zornesschalen der alten Propheten über die Zürcher und zumal die zürcherische Geistlichkeit ergoß [1]. Zürich rächte sich an den Gerichtspropheten, indem es sie am 5. Januar 1717 an das Halseisen stellte, auspeitschen ließ und zur Stadt hinausjagte, ein Urteil, das bedenklich an die Behandlung der Jünger Jesu seitens der jüdischen Stadtbehörden erinnert. Wer weiß, ob es ihnen nicht in Bern ganz gleich ergangen wäre; sie behielten aber dort den Weheruf Gottes über die Stadt Bern in der Tasche.

Das ganze Ergebnis war eigentlich nicht sehr verheißungsvoll; fast nur Schaffhausen und das Berner Oberland versprachen Erfolg für die Zukunft; Schaffhausen fügte bald den Dämpfer hinzu. Die Schweiz war kein gutes Missionsfeld für die Sache der Inspiration.

Wohl aber brachten die deutschen Inspirierten in Fortsetzung des Werkes Giezendanners durch ihr Auftreten und die dadurch ausgelöste Verfolgung den kirchenfeindlichen Separatismus in der deutschen Schweiz zum offenen Ausbruch. Voran in Schaffhausen, wo sich unmittelbar an den Weggang Grubers und Gleims der große Pietistenprozeß anschloß [2]. Es verhält sich zwar nicht so, daß etwa die Schaffhauser Erweckung unter den jungen Pfarrern ein deutsches Gewächs wäre. Sechs Geistliche, die beiden Pfarrer Hans Georg Hurter und Sal. Peyer samt den vier Kandidaten Hans Kasp. Deggeller, Matth. Jetzler, Rud. Hurter der Jüngere und Joh. Konrad Ziegler, hatten seit Ostern 1716 wöchentlich eine Zusammenkunft eingerichtet, da sie miteinander beteten, einen Psalm oder ein geistliches Lied sangen, ein Kapitel aus der Bibel lasen und brüderlich besprachen und nach wiederholtem Gesang und Gebet auseinander gingen, ein einzigmal mit einem Bruderkuß. Der Stadtgeistlichkeit von Schaffhausen waren diese harmlosen Kränzchen ein schwerer Stein des Anstoßes, und sie suchte von Anfang an die Sache zu unterdrücken. Jetzt lieferten die sechs Pietisten durch ihren Verkehr mit den Zürcher Pietisten sowie durch ihre Anhänglichkeit an die Geisteskräger Giezendanner und Gruber das zur Verurteilung erforderliche Material, wobei das rohe Vorgehen Zürichs verschärfend auf die Schaffhauser Behörden wirkte. Am 2. März 1717 wurde das Urteil im Pietistenprozeß gefällt: Streichung der sechs jungen Pfarrer von der Liste der schaffhausischen Geistlichen, als Antwort auf ihre Weigerung, ihre Versammlungen zu schließen und den Verkehr mit den Inspirierten zu meiden. Damit beraubte sich die Kirche Schaffhausens ihrer besten Kräfte. Man war in der Bürgerschaft durchaus nicht allgemein

1) Text der Aussprache Joh. Adam Grubers über das Schautal bei Studer PietZ 152—160.
2) Hauptquelle f. Schaffhausen: „Das Zeugnis der Wahrheit", dazu Bächtold Vorsteher.

mit dem harten Urteil einverstanden. Joh. Kübler, der Schuhmacher, warf öffentlich den Pfarrern und Kirchenobern vor, daß sie über unschuldige Mitbrüder zu Gericht säßen, während ihre eigenen schwarzen Röcke von unten bis oben mit Kot beschmutzt seien. Ihrerseits blieben auch die abgesetzten Pfarrer die Antwort auf das Urteil nicht schuldig, indem sie das von der Regierung zwar unterdrückte, im stillen aber doch wirksame Zeugnis der Wahrheit veröffentlichten. Es erzählt den Hergang der Sache in pietistischer Beleuchtung und übt die furchtbarste Kritik an der durch und durch verweltlichten Geistlichkeit, eine Kritik, die sicher über das Ziel schießt, und gerade dem Dekan Ott, der mit allem Ernst das erbärmliche Praktizieren bei erledigten Pfarrstellen bekämpfte, nicht gerecht wird, die in der Hauptsache aber doch die vorhandenen Schäden des Kirchenwesens richtig hinstellt. Eine gewisse Milde ist insofern den Schaffhausern nachzurühmen, als sie wenigstens die geistlichen Kränzchen nicht brutal unterdrückten und auch von einer Verbannung der abgesetzten Pfarrer absahen. Dadurch schufen sie dem radikalen Pietismus wenigstens eine Existenzmöglichkeit auf dem schaffhausischen Territorium.

Auch in Zürich führte das Auftreten der deutschen Inspirierten hier und in Winterthur vor allem zu einem neuen Ausbruch der Pietistenverfolgung, die sich in Zürich durch eine Reihe von Jahren hindurchzog und erst im Sommer 1721 mit der Austreibung der renitentesten Separatisten zur Ruhe kam [1]. Sie richtete sich teils gegen Theologen und Laien, welche in den Inspirierten Männer Gottes und des Geistes verehrten und damit Kritik übten an der verfolgenden Haltung der zürcherischen Staatskirche, teils gegen Laien, welche durch die deutsche Inspiration selber vom Enthusiasmus ergriffen wurden. Die Rolle der Ottilia Gügin in St. Gallen nimmt hier die Elisabeth Künzli von Winterthur ein, ein Mädchen von 24 Jahren, das der Inspiration Grubers in Winterthur beigewohnt hatte, zuvor aber schon im Kreis der Frommen bekannt war durch seine besondere Heiligkeit, die sich in schroffer Absonderung von der gottlosen Welt und in Wassertrinken und Essen bloß des zehnten Teils der Mahlzeit bekundete. Ihre erste Ekstase erhielt sie bei einem Besuch im Sulzerschen Haus zum Kleeblatt, indem sie — ganz wie vormals einzelne der Cevennenpropheten — erst Höllenqualen und dann Paradiesesfreuden durchkostete, eine Woche lang jeden Tag einmal eine Stunde lang. Bei einem Besuch in Zürich, im Haus der Frau Rahn hinter den Zäunen, ergriff sie von neuem der Inspirationsgeist, wobei zwei junge Geistliche, Beat Holzhalb und Hans Kaspar Füßli, ihre Aussprachen niederschrieben. Die Regierung verurteilte die Künzli zu strengstem Hausarrest am Heimatort; sie aber brannte unter allerhand Ausreden nach Meilen zum alten Bodmer durch und setzte dort ihr aufgeregtes Wesen fort. Vom Winter 1717 bis in den Sommer 1721 gab das Winterthurer Mädchen den Behörden zu schaffen, sekundiert in der Hauptstadt von der 21jährigen Regula Albrecht, die zwar selber keine Ekstasen genoß, aber bei allen Pietistereien mit dabei war und mit derselben weiblichen Trotzköpfigkeit die Mandate der Regierung zu umgehen wußte. Erwähnen wir noch als neuen Sünder den Peruquier Hans Heinrich Koch, Sigrist in Stein, das

1) Zürcher Pietistenprozeß bei Studer PietZ.

uns hier neben Winterthur zum erstenmal als ein kleiner Pietistensitz begegnet. Koch ging selten zur Kirche, hielt in Stein Konventikel, verkehrte außerdem mit allen verdächtigen Frommen zu Stadt und Land. Der arme Mann verlor seine Sigristenstelle, was ihn in die größte Not brachte. Gegen diese neuen wie die alten Pietisten richtete sich das große Pietistenmandat vom 7. April 1717, das einen Katalog der falschen pietistischen Lehrsätze aufstellte [1] und demzufolge allen Verkehr mit fremden Pietisten, allen Ein- und Verkauf verdächtiger Bücher und alle heimlichen täglichen und nächtlichen Zusammenkünfte verbot; gefruchtet hat es nicht allzuviel, sonst hätte man es nicht nach 2 Jahren erneuern und verschärfen müssen. Wollte man in Zürich die Pietisten loswerden, so mußte man sie 1. im Kirchendienst unmöglich machen, 2. ihnen die Propaganda durch Verbannung verleiden. Beides haben die Zürcher Behörden wacker praktiziert. Von pietistischen Theologen kamen nach der Ausweisung der Schultheß, Ziegler und Herrliberger noch der Winterthurer Joh. Ernst (Augenzeuge der Inspiration Grubers), Beat Holzhalb und Joh. Heinrich Goßweiler (im Predigtamt suspendiert wegen ihrer Anhänglichkeit an Giezendanner), Christof Balber und Hans Kasp. Füßli als des Pietismus verdächtig in Betracht. Sie krochen alle mehr oder weniger zu Kreuz und schlossen Frieden mit der Kirche, einzelne unter unwürdigen Bedingungen, wie dieser Winterthurer Joh. Ernst, der zuletzt das Inspirationswesen für ungöttlich, die Inspirierten für Betrüger erklärte, mit welchem Gewissen, bleibe dahingestellt. Goßweiler hatte sich vor allem mit großem Ernst für das Recht freier Zusammenkünfte, zumal eifriger Geistlicher untereinander, gewehrt; er galt noch später als der Hauptanwalt für das biblische Recht der Privaterbauung; zuletzt aber hatte er sich den ihm auferlegten Bedingungen gefügt und starb 1734 als braver kirchlicher Pietistenpfarrer. Auch Joh. Kasp. Füßli, der bereits zu Fürth in Franken als Pfarrer gedient und dort mit großem Erfolg Erbauungsstunden gehalten hatte, fügte sich, nachdem er seine christliche Freiheit mit Würde verteidigt hatte; sein Verbleiben im Kirchendienst sollte dem Pietismus am Hauptort sehr zu statten kommen. Der einzige, der bei großer Anhänglichkeit an den Pfarrerberuf doch seine Freiheit der kirchlichen Schablone durchaus nicht aufopfern wollte, war Beat Holzhalb, dessen Prozeß nach langer Suspension vom Predigen mit der Streichung von der Liste der Geistlichen am 7. Dezember 1719 schloß. Eine wirkliche Irrlehre konnte man ihm nicht vorwerfen, trotzdem er eher ein Verächter der Orthodoxie war, allein er schätzte die mystischen Bücher und die in Verdacht und Verfolgung stehenden Frommen aller Art zu hoch, als daß er, einer in unleugbaren Verfall geratenen Kirche zulieb, auf den Verkehr mit ihnen hätte verzichten können. So mußte er auf den Kirchendienst verzichten, behielt aber die Freiheit seines Privatchristentums. Die beiden hervorragenden Laienführer des Pietismus dagegen, Bodmer und Rathgeb, ekelte die Zürcher Staatskirche zum Land hinaus. Der Riedmüller hatte auf seine frommen Versammlungen nicht verzichten können; die Leute kamen nach seinem ersten Prozeß aus der ganzen Umgebung noch zahlreicher als zuvor, und der gute Mann sang und betete so gern mit ihnen; er brachte es nicht übers Herz, sie fortzuschicken. Wiederholt deshalb in Haft

1) Das Verzeichnis der 12 pietist. Irrlehren bei ZimmermannZK p. 277 f.

gesetzt, verkaufte er schließlich seine Mühle zu Dietlikon um 2000 fl. zu billig, nur um einer Heimat, in der man nicht als freier Christenmensch leben durfte, den Rücken zu kehren. Derselbe Freiheits- und Unabhängigkeitssinn trieb den Obmann Heinrich Bodmer zuletzt in eine derart fortgesetzte Widersetzlichkeit gegen alle Maßnahmen der Regierung, gegen das Pietistenmandat und sämtliche Urteile in den vielen Pietistenprozessen, daß er zuerst aus allen seinen städtischen Aemtern hinausgedrängt und schließlich am 21. Juli 1721 samt seinem Sohn Johannes auf ewig ausgewiesen wurde. Der junge Bodmer hatte es zuletzt dem alten in der Frömmigkeit zuvorgetan; man sah ihn stundenlang auf den Knien beten, dann wieder die Armen, selbst die Bettler beim Stadttor aufsuchen, ihnen predigen und Gaben austeilen, hinwieder religiöse Konventikel halten allenthalben auf der Landschaft. Vor den Konvent geladen, stand er ganz offen zu seinem Separatismus, erklärte die häusliche Andacht für weit besser als das Kirchengehen und meinte, auch das Abendmahl könne jeder ernste Christ zu Hause feiern, wenn er Brot esse und Wein trinke und sich dabei des Leidens Jesu erinnere. Ganz so schroff urteilte der Vater Bodmer nicht; er griff die kirchlichen Einrichtungen weniger direkt an, als daß er für die Stillen im Lande das Recht der Privaterbauung verfocht und jede Anwendung von Gewalt in Gewissensfragen mit aller Energie bekämpfte. Daß er selbst seinen Sohn für einen ganz besonderen Heiligen hielt, der es bereits bis zur höchsten Staffel der Liebe Gottes gebracht habe, unendlich weiter als er selber, muß als väterliche Schwäche des alten Mannes betrachtet werden. Die Verbannung der beiden Bodmer war, politisch gewertet, der passendste Schritt für die Zürcher Regierung, wenn sie die Pietistengefahr endgültig los werden wollte. Es wurde seitdem unheimlich ruhig in der zürcherischen Staatskirche; wenn es nur nicht die Ruhe des Kirchhofs war!

Ein Teil der aus Zürich verbannten Pietisten fand in der welschen Schweiz ein Asyl. Hans Kaspar Ziegler wirkte als Pfarrer an einer kleinen freien Gemeinde erst in Biel, dann in Pieterlen; er war es, der 1727 eine durch den Inspirationsgeist kommandierte Ehe kirchlich einsegnete[1]. Hans Jakob Schultheß, der zur Zeit seines Prozesses bereits einen Pfarrerdienst in Hessisch-Schwabendorf, einer Refugiantenkolonie, hinter sich hatte, trat nun erst recht völlig ins Lager der deutschen Inspirierten, zusammen mit dem appenzellischen Kandidaten Hans Georg Ungemuth, der durch seine Teilnahme an den Giezendannerschen Wirren gleichfalls Amt und Heimat verloren hatte. Aber während der junge Appenzeller schon im Frühjahr 1718 den gewaltigen seelischen und körperlichen Aufregungen erlag, fern von der Heimat auf der Ronneburg, jedoch umgeben von treuen schweizerischen Gefährten[2], sollte der Zürcher noch Jahrzehnte lang von wechselvollen Stürmen umhergeworfen werden.

Wir begegnen Schultheß zweimal als dem getreuen Reisebegleiter des Wanderpropheten Rock, dem er in der welschen Schweiz unentbehrliche Dolmetscherdienste leistete; dazwischen jedoch trieb ihn der eigene Geist zu selbständigen Experimenten. Er verheiratete

1) Hans Kasp. Ziegler vgl. SJG von 1716, 1720 und 1727.

2) Zu H. G. Ungemuth vgl. neben den KuPrAStG besonders die 6. SJG unter dem Titel: Ungemuths letzte Stunden und Tod; er starb am 10. Mai 1718 in Gegenwart Rocks, des Lorenz Scheuß und der Scheußin, der Ursula Meyer und eines jüngeren Bruders Meyer.

sich, entgegen dem Sinn mancher inspirierten Brüder, agitierte 1723 auf eigene Faust im Berner Oberland für Separatismus und Inspiration und mußte sich nachher durch eine Inspiration Rocks gehörig den Kopf waschen lassen, als habe er sich mit den Empörern empört und den Zorn des Allmächtigen wider sich gereizt. Kein Wunder, daß er 1728, nicht lange nach der zweiten Schweizerreise, den Inspirationsgemeinden den Rücken kehrte und sich, so gut es ging, als Präzeptor an verschiedenen Posten in der Pfalz und im Württembergischen durchzuschlagen suchte. 1739 endlich ließ er sich zu Couvet im Val de Travers nieder, diesmal zusammen mit dem früheren Helfer von Bischofszell, Jakob Grob, der eben damals aus Zürich ausgewiesen worden war; die beiden blieben im Neuenburgischen nicht unangefochten, da Schultheß von seiner Vergangenheit her als Fanatiker verschrieen war. Das war er längst nicht mehr; sein Lebensschicksal hatte ihn ernüchtert; er scheint in jener Zeit der stillen Mystik näher getreten zu sein, wie sie etwa v. Marsay und sein Freundeskreis pflegten; allein was kümmerte das seine alten Gegner in der Schweiz! Gegen Ende der 40er Jahre lernte Schultheß in Basel die aus Luzern vertriebene Witwe des ermordeten Schmiedlin, die Elisabeth Greuther, kennen, und der verwitwete Mann machte sie zu seiner Frau; mit ihr zusammen ergriff er nochmals den Wanderstab ins Asyl aller Verfolgten und ließ sich in Büdingen nieder; sein erstes Kind von der zweiten Frau ließ er taufen und v. Marsay sollte Pathe sein. Zuletzt trieb ihn doch das Heimweh in sein Vaterland zurück; im Alter von 63 Jahren bemühte er sich um die Rückkehr in die Heimat und wurde wirklich 1757 in Zürich wieder aufgenommen, nachdem er ein Glaubensbekenntnis abgelegt und erklärt hatte, er habe inzwischen gelernt, daß hienieden die reine Kirche nicht zu finden sei[1].

Heinrich Bodmer war sogleich 1721 mit seiner Familie nach Colombier gezogen, bewogen durch die Freundschaft mit Muralt.

Er hat hier mit diesem alle Torheiten des Inspirationswesens mitgemacht, sich von jedem Einfall der Jeanne Bonnet kommandieren lassen, bis ihm spät, ach nur gar zu spät, die Augen aufgingen. Als ihn Hans Kaspar Escher, der gescheitere und auch glücklichere Freund, der sich zuvor vergebens im Rat gegen seine Verbannung gewehrt hatte, 1734 zu Colombier aufsuchte, fand er ihn stark ernüchtert: „Er hab (in frühern Jahren) die Sachen wollen zu gut und vollkommen machen und darmit hab er alles verderbt", belehrte der Greis damals die jüngeren Begleiter des zürcherischen Staatsmannes. Jedoch von einer Rückkehr nach Zürich um den Preis auch nur eines jährlichen Gangs zum Abendmahl keine Rede! Für alle Schätze der Welt wollte der freiheitsfreudige Mann nicht in die vaterländische Kirche zurückkehren. Er starb in Colombier als freier Mann 1743 mit 73 Jahren[2]. Sein Sohn zog nachher nach Couvet zu den anderen Zürchern, hielt dort sogar Privatversammlungen und wirkte für den Separatismus, offenbar gleich ungebrochen in seiner Ueberzeugung wie der Vater.

Betrübender ist das Schicksal Rathgebs, des gewesenen Riedmüllers von Dietlikon.

Er kaufte sich aus dem Erlös seiner Mühle ein Gut zu Mülheim im Thurgau, in der Hoffnung, dort in Freiheit sein Leben zu schließen. Von da aus besuchte er gelegentlich die Pietisten in St. Gallen, wohnte einmal drei Wochen lang in Buchhändler Ulrich Schopfers Haus und hielt in dieser Zeit christliche Erbauung mit den St. Galler Pietisten, las,

1) Zu Hans Jakob Schultheß vgl. Fr. Geller, Hans Heinrich Schultheß bim gwundnen Schwert 1906, dazu seine Berichte von den Schweizerreisen 1719/20 und 27 in SJG 17 und 36—39, ferner die 12—15. und die 18. SJG, ferner Studer Piet3 sowie eine Reihe Briefe v. Marsays an Monod 1745—1749. Eine Angabe der 42. SJG erwähnt Schultheß in Basel gleichzeitig mit den flüchtigen Luzernern, die zweite Heirat bei Geller p. 8.

2) Zu Heinrich Bodmer vgl. oben p. 133 und dazu O. v. Greyerz, Beat Ludwig v. Muralt, Diss. p. 78.

betete und sang mit ihnen, dankte auch einmal Gott auf den Knien, teilte frommen Seelen den Tennhardt aus und besuchte im nahen Appenzellerland den frommen Pfarrer Zähner in Trogen, einen Führer der dortigen Pietisten. Aber die St. Galler Herren erfuhren von dem verdächtigen Gast, setzten ihn ins Gefängnis und verwiesen ihn aus der Stadt bei Androhung von Einkerkerung, wenn er sich wieder blicken lasse. Ein richtiger Pietistenprozeß für die beteiligten St. Galler war die nächste Folge; besonders Hans Ulrich Schopfer wurde schwer ins Verhör genommen und ihm vorgehalten, daß er trotz des Mandats einen verdächtigen Fremden so lange beherbergt habe. Schopfer trat mannhaft für die christliche Freiheit ein, erklärte, dem Rat keinen Gehorsam schuldig zu sein in dem, was Gott verbiete, und ging dabei so weit, daß er meinte, auch Paulus in Röm. 13 könne nichts gebieten wider Gott; er, Schopfer, halte den Rathgeb für einen Bruder in Christo und verlange daher freien Umgang mit ihm. Er wurde dafür um 10 Pf. gebüßt [1]. Was konnte die Folge solcher Chikanierungen sein, als daß Rathgeb vollends in den Separatismus getrieben wurde? Er ging seitdem in Mülheim weder zur Predigt noch zum Abendmahl. Da ihm nun die Zürcher Regierung auch im Thurgau keine Ruhe ließ, flüchtete er sich zuletzt zur katholischen Kirche; kurz vor Neujahr 1723 schwur Jakob Rathgeb zu Frauenfeld im Kapuzinerkloster die reformierte Religion ab und ging darauf zu Mülheim öffentlich zur Messe [2]. Es ist wohl möglich, daß er in der römischen Kirche mehr Bewegungsfreiheit für seinen Privatgebrauch finden mochte als unter dem protestantischen Regime von Zürich.

Zuletzt von den schweizerischen Städtekantonen bekam auch Basel seine pietistischen Scherereien [3]. Es wollte hier merkwürdig lange nicht zu einer pietistischen Bewegung kommen; die theologischen Interessen gingen nach anderer Richtung; eine schroff und einseitig religiöse Persönlichkeit besaß das damalige Basel nicht; vielleicht war der Verfall der Kirche hier auch weniger in die Augen springend. Im ersten Jahrzehnt hatte ein Baselbieter, der Leineweber Andreas Bohni von Frenkendorf, wiederholt die Behörden beschäftigt und sich zuerst die Ausweisung, das zweitemal 1707 den Pranger zugezogen; allein der Mann stand unter schweizerischem und deutschem Täufereinfluß und kann kaum dem Pietismus auf die Liste gesetzt werden. Aber seit der Mitte des zweiten Jahrzehnts machten zwei vornehme pietistische Frauen von sich reden, die man vielleicht der Frau Zeerleder in Bern zur Seite stellen mag: Frau Gertrud Thierry, geb. Hugo und Frau v. Planta, eine Bündnerin. Sie hielten Hausandachten, an denen Verwandte und Bekannte, auch solche von der Landschaft, teilnahmen; sie teilten in Menge pietistische Erbauungsschriften aus, meistens gesunde wie Thomas a Kempis, Arndts Wahres Christentum, aber auch so mystische wie Hohburgs Unbekannter Jesus; sie besuchten auch die Erweckten auf dem Lande und wurden so, in Ermangelung eines männlichen Führers, Zentren des Pietismus, nicht im Gegensatz zur Kirche, aber doch neben ihr. Es war diese Frau von Planta, die zuerst im erwecklichen Sinn auf den jungen Hieronymus Annoni eingewirkt hat [4]. Gewissermaßen ihr hausgeistlicher und Seelenführer war der frühere deutsche Pfarrer

1) Rathgeb in St. Gallen: KuPASt G 1721, vgl. Studer Piet 3 p. 188.

2) Prof. H. Nüscheler an Joach. Im Thurn 19. Jan. 1724.

3) Hauptwerk für den Basler Pietismus Ed. Thurneysen: Die Basler Separatisten im 1. Viertel des 18. Jahrh. JBas 1895, 1896. Ich füge einige Ergänzungen aus der CAnn hinzu.

4) Zur Frau v. Planta vgl. Annonis Aufzeichnungen, benützt von Chr. Joh. Riggenbach: Hieronymus Annoni 1870, und die Briefe der Frau v. Planta an Annoni.

Matth. Pauli, ein stiller Mann mystischer Geistesrichtung, der wie seine Patronin mit Hektor v. Marsay befreundet war und wohl auf ähnlichem Fundament wie dieser und die Guyon stand [1]. Mit Paulis Namen hängt die erste Erweckung in Riehen zusammen, wo zunächst der erweckte Schulmeister Peter Wisler Männer und Frauen bei sich versammelte und ihnen durch Pauli die Schrift auslegen ließ; Wisler geriet freilich 1716 mit dem Ortspfarrer in Konflikt und verlor seine Stelle, da er sich auch am Abendmahl nicht mehr beteiligte.

So standen die Dinge in Basel, als 1717 zum erstenmal ein deutscher Inspirierter, der Bäckerknecht Joh. David Gmelin, Sohn eines Pfarrers im Baden-Durlachschen, Stadt und Landschaft Basel heimsuchte. Die deutsche Inspirationsgemeinde hat diesen Gmelin nicht als einen der Ihren, sondern als falsch Inspirierten erklärt und wo sie auf seinen Einfluß stieß, gegen ihn gekämpft [2]. Allein für Basel und auch für Bern hat er dieselbe Bedeutung wie ein Gruber und Rock, nur daß sein Bild nicht so greifbar für uns ist, weil seine Orakel nicht gesammelt und gedruckt wurden. Er taucht überall auf, um blitzartig wieder zu verschwinden, in Kleinbasel im Haus der Schwester des verbannten Andreas Bohni, in Großbasel im Haus der Frau v. Planta, in Riehen, wo er die Erweckung mächtig steigert, dann auf der Landschaft, in Bubendorf, in Oberdorf, nachher in Bern, wo er schon im Herbst 1715 gefangen und banniſiert worden war, gleichwohl aber Ende 1719, nicht lange vor Rocks Besuch, aufs neue das Land unsicher machte. Der Frau von Planta verkündete er, daß Gott im nächsten Frühling Zürich und Basel wegen ihres gottlosen Wandels zerstören werde, eine Parallele zu Grubers Strafdrohung für Zürich. Laut Aussagen späterer Zeugen soll er gegen die Kindertaufe, das Waffentragen, den Eid geredet haben; das Abendmahl lehnte er wenigstens für seine Person ab; seine besondere Schrulle aber war die Polemik gegen das Blutessen, nicht bloß, weil das Alte Testament und die Apostelgeschichte sich dagegen aussprächen, sondern auch, weil er beim Blut beständig des Blutes Christi gedenken müsse. Für die Bedeutung des Mannes zeugt immerhin die große Anhänglichkeit und Verehrung, die er besonders auf der Landschaft allenthalben fand. Er ist für mehr als eine Ortschaft der Erwecker geworden.

Durch Hans Martin trat seit 1719 Pratteln in den Vordergrund der pietistischen Bewegung. Der sah einst im Traum eine Weltkugel und dann Himmel und Erde; erwacht, erklärte er seiner Frau: „Anneli, wir müssen ein besser Leben führen". Seitdem galt er in seinen und seiner Frau Augen als ein göttlicher Lehrer, gelehrt vom heiligen Geist. Er ging nicht mehr zur Kirche, trat dagegen selber unter seinen Bekannten als Lehrer auf und wies sie an, nicht mehr zu fluchen und zu lästern, brachte ihnen aber auch seine Bedenken gegen den Eid und das Waffentragen bei. Das letzte war der Grund, weshalb man ihm den Prozeß machte und ihn am 19. Juli 1719 bei Androhung des Prangers aus Stadt und Land verwies. Die Geistlichkeit hätte auf Schonung angetragen; aber die Obrigkeit verstand in Dingen, die in ihr Fach einschlugen, keinen Spaß. Jedoch blieb nicht nur Pratteln für lange ein kleiner

1) Zu Matth. Pauli vgl. dessen Briefe an Annoni.

2) Zu Joh. David Gmelin vgl. Max Göbel a. a. O.; dazu ThurneysenSepBas und RMBe 24. Okt. 1715 und 19. Jan. 1719 (im Emmenthal), 8. Dez. 1719.

Pietistenherd, sondern auch der gebannte Hans Martin betrat fortgesetzt das Baselbiet und erschien nächst Gmelin als der gefährlichste Verbreiter separatistischer Gedanken. Viel später, 1730, wurde er zu Bern mit dem Staupbesen zur Stadt hinausbefördert und verbannt; er ging dann ins Neuenburgische, wo ihn Annoni bei seinem dortigen Aufenthalt kennen lernte; allein die neuenburgischen Feuergeister erhitzten und steigerten ihn derart, daß er, von wahnsinniger Martyriumssehnsucht getrieben, nach Bern zurückkehrte, stracks zum Gefängnis, wo er denn alsbald ergriffen wurde, um Jahre lang sitzen zu müssen[1]. Endlich 1747 aus der Haft entlassen, ging er nach England ins Land der Freiheit[2]. Der Mann war durch Verfolgung und Heimatlosigkeit zeitweise in ein überhitztes Wesen und eine starke Einbildung geraten, dabei von sinnlichen Schwachheiten, wie man sich erzählte, nicht ganz frei; aber mit schuld hieran war die Basler Staatskirche, die ihn aus der natürlichen Bahn geworfen hatte.

Durch das Auftreten Gmelins und Hans Martins wurde der radikale Pietismus in der Stadt und in weiten Teilen der Landschaft verbreitet; neben Riehen und Pratteln treten besonders Bubendorf, Ziefen und Reigoldswyl, ferner Ober- und Niederdorf, Diegten und die Gegend am Oberbölchen hervor. Die kleinen pietistischen Gruppen verstanden es wunderbar, die Verbindung untereinander und mit den Frommen in der Stadt zu unterhalten, durch Verbreitung pietistischer und mystischer Traktate sich zu stärken und so tatsächlich der äußeren Kirche eine geheime Pietistenkirche entgegenzusetzen. Verhängnisvoll aber war, daß manche ihrer Führer Staat und Kirche zugleich den Krieg erklärten, die täuferischen Grundsätze in bezug auf Waffentragen und Bürgereid hochhielten und dadurch nach damaligem Begriff sich selbst außerhalb der gesellschaftlichen Ordnung stellten. Auch Taufe und Abendmahl gehörten ja zu den Zeichen der rechten Bürgertugend. Darum mußte sich das *baslerische Staatswesen des Separatismus zu erwehren* suchen. 1718 wurde zunächst in der Hauptstadt eine Religionskammer eingesetzt, bestehend aus den 4 Hauptpfarrern und 4 Laiendeputaten. Sie ließ sich Gutachten über die Pietisten von allen Landpfarrern einreichen, um einen Ueberblick über die Größe der Gefahr zu gewinnen. Manche dieser Gutachten stellen den Pfarrern, die sie verfaßten, das beste Zeugnis aus; sie klagen über ihre Impietisten und hätten gern mehr wirkliche Pietisten in ihren Gemeinden. Einzelne Pfarrer freilich klagten über die Pietisten, so der von Diegten, über den aber auch die Verklagten in allen Tonarten sich beschwerten. Es folgten eine Menge gerichtlicher Feststellungen, wer einer Versammlung beigewohnt, was für Grundsätze daselbst gelehrt worden seien. Da ergab sich, daß die Mehrzahl der Pietisten weder Kirchen- noch Staatsfeinde waren und daß sie sich allen Forderungen zu fügen bereit waren, wenn man nur ihnen ein beschränktes Versammlungsrecht zugestehe und das Exerzieren gerade am Sonntag erlassen wolle. Leider aber war das alte Basel auch nicht für diese kleinen Zugeständnisse zu haben; der Rat blieb durchaus auf dem Sonntagsexerzieren bestehen und verbot durch das

1) Zu Hans Martins Gefangenschaft: die Briefe Müslins vom 2. Jan. 1731 und 28. März 1732. Annoni traf ihn auf seiner Schweizerreise 1730 im Neuenburgischen. Von ihm handelt auch ein Brief Georg Philipp Vallotons an Frau Schläflin in Burgdorf v. 16. Dez. 1733 (StArBe).

2) Annonis Aufzeichnungen 7. Mai 1747.

Mandat vom 2. Sept. 1722 alle heimlichen Versammlungen in den Häusern und auf dem Feld, freilich mit dem elastischen Zusatz „mit Kundgebung irriger, dem christlichen Glaubensbekenntnis zuwiderlaufender Meinungen", ein Zusatz, der immerhin 20 Jahre später einem Pfarrer Annoni zugute kommen konnte. Streng verboten war nächst den Konventikeln die Beherbergung fremder Lehrer, die vielmehr anzuzeigen jedermann zur Pflicht gemacht wurde. Gegen die hartnäckigsten Stundenhalter und Führer des Versammlungswesens schritt die Regierung nach diesem Mandat mit Bannisierung ein.

Sie traf im März 1722 den Martin Recher von Ziefen und den Friedli Nägeli von Reigoldswyl, im September desselben Jahres den Hansjoggi Hägler, Schwiegersohn des Martin Mohler im obern Bölchen, und den Jakob Mohler von Diegten, im folgenden Januar auch noch die Anna Häfelfinger von Känerkinden, Frau des Martin Egli. Ein Teil dieser Verbannten kam schon nach ganz kurzer Zeit reumütig um die Erlaubnis ein, wieder in Gehorsam in der Heimat leben zu dürfen, Friedli Nägeli freilich erst nach 10 Jahren 1732. Andere sind aber auch freiwillig ausgewandert, so die ganze Familie Thommen aus Niederdorf nach Pennsylvanien, wo sie bei den Siebentägern Anschluß fand [1].

In Pratteln, in Diegten und sonst noch da und dort, erhielten sich kleine Reste von erweckten Seelen. Nach vielen Jahrzehnten ernteten die Herrnhuter die Früchte dieser alten pietistischen Erweckung.

Nun hatte aber die Untersuchung des Pietismus der Landschaft ergeben, daß derselbe im Pietismus der Stadt Basel den kräftigsten Anhalt besaß, daß von Basel von den Frauen Thierry, v. Planta, auch der Witwe Fatter und ihrem Sohn Lukas die meisten gefährlichen oder doch verdächtigen frommen Bücher nach der Landschaft wanderten und die Baselbieter bei ihren Geschäften in der Stadt hier immer neue Stärkung ihrer eigenbrödlerischen Frömmigkeit fanden. Deshalb schloß sich an die Bekämpfung des landschaftlichen Pietismus die des städtischen an. Die Jahre 1722 und 23 standen im Zeichen der Pietistenverfolgung in Basel. Es gab in der Stadt, besonders zu St. Johann, heimliche Konventikel, für die man Matth. Pauli und die Frau v. Planta verantwortlich machte. Der Rat wies deshalb Pauli als fremden Irrlehrer aus, worauf auch die Frau v. Planta Basel mit Maßmünster vertauschte, wo sie noch bis zu ihrem Tod 1740 in Freundschaft und Briefwechsel mit den Basler Erweckten verblieb. Pauli blieb bis zuletzt in ihrem Dienst, zog nach ihrem Tod nach Grenzach und starb hier als einsamer Mystiker 1748 [2]. Nach den Fremden kamen die Einheimischen an die Reihe; die Religionskammer verhörte wiederholt die Frau Thierry, Witwe Fatter und ihren Sohn, die Frau Selber, geb. Brenner, von Männern hauptsächlich den Seiler Jakob Dietsch u. a. Richtigen Separatismus konnte man ihnen nicht nachweisen, bloß hielten sie ihre Privatzusammenkünfte, lasen und verteilten allerlei mystische Bücher und nahmen gerne auch fremde Lehrer, z. B. Pfarrer Lutz aus Yverdon, bei sich auf. Das Mandat vom 2. Sept. 1722 richtete sich deshalb gegen die gleichen Verstöße wider die kirchliche Ordnung in der Stadt wie auf dem Land. Aber auch hier vermochte es die gewünschte Kirchenruhe nicht zu bringen. Es gab

1) Vgl. die Briefe Hans Georg Gersters an Annoni von 1737 und 1740.
2) Briefwechsel der Frau v. Planta und Paulis an Annoni.

neue Pietistenprozesse gegen Frauen und Männer, die sich zu separatistischen Grundsätzen bekannten.

Unter den Frauen zeichnete sich die Frau Selber und die junge Tochter Genath durch Hartnäckigkeit aus. Frau Selber kam deshalb im August 1723 ins Zuchthaus, bat darauf im Spätherbst um Loslassung, damit sie zu Weihnacht zum Abendmahl gehen könne, nahm, aus der Haft entlassen, alle ihre Zugeständnisse zurück und verduftete nach Colombier, wo sie bei Bodmer als Beschließerin Anstellung fand[1]. Ihr Benehmen trug nicht dazu bei, das Ansehen der Pietisten in Basel zu stärken. Die Genath, Mutter und Tochter, gehörten zu einem Häuflein von 8 Weibern, die sich öffentlich vom kirchlichen Gottesdienst und dem Abendmahl lossagten, um der Gemeinschaft mit den Gottlosen zu entgehen und auch von den volksverführenden Pfarrern befreit zu sein. In ihrer Behandlung war die Basler Geistlichkeit nicht einig; während Antistes Burckhardt samt den Hauptpfarrern von St. Peter und Theodor eher für Schärfe eintrat, rieten die theologischen Professoren und der Pfarrer von St. Leonhard zur Geduld mit den Schwachen. Richtig kehrten die meisten von ihrem Separatismus zurück; die junge Genath aber verließ Basel und zog auch ihre Eltern nach sich. Sie ließen sich in Yverdon nieder und förderten dort den Pietismus durch den Bücherdruck[2]. Viel klarer lag die Sachlage bei den separatistischen Männern, die als Eidverweigerer am jährlichen Schwörtag die staatliche Gewalt gegen sich herausforderten. Es waren eine Reihe ehrbarer Handwerker, der Seiler Jakob Dietsch, der Schlosser Joh. Fischer, der Schwertfeger Joh. Friedr. Schmid, Sohn des Kürschners Lukas Schmid, der ihm nachfolgte, der Almosenmüller Joh. Ritter, der Bürstenbinder Jakob Grimm; sie gingen meist auch der Predigt und dem Abendmahl aus dem Wege; jedoch ihr Hauptverbrechen war das Bedenken gegen den Eid, gestützt auf die Worte Jesu und des Jakobus. Als sie sich aber entscheiden mußten zwischen Eidleistung und Exil, sind die meisten weich geworden, mit Ausnahme des Seilers Dietsch und der beiden Schmid, Vater und Sohn. Diese wanderten nach Belgien aus, Dietsch nach Isenburg-Büdingen, von wo ihn schon im folgenden Jahr das Heimweh nach Basel zurücktrieb. Da er aber auch jetzt zum Schwören nicht zu bewegen war, wurde er von neuem ausgewiesen[3]. Es heißt, einzelne der Frauen, besonders die Witwe Thierry hätten die Männer in ihrem Gewissenstrotz bestärkt. Zu den Schwankenden gehörte damals auch Lukas Sattet, der zuerst alle Argumente zugunsten des Schwörens verwarf, dann aber, als es zur Entscheidung kam, doch „den Hundstrab antrat“[4], ein Glück für den baslerischen Pietismus, dessen wichtigste Persönlichkeit er für die nächsten Jahrzehnte werden sollte.

Ueberblickt man die Behandlung der radikalen Pietisten in der Schweiz, so fallen neben der Gleichförmigkeit im Grundsatz doch die Verschiedenheiten der Ausführung auf. Die deutsche Schweiz zeichnet sich durch Härte, die welsche Schweiz mehr durch Schonung aus. Bern war vorangegangen mit der Verbannung auch der einheimischen Separatisten; die andern Städtekantone folgten ihm darin nur im Fall von Propaganda und von Verweigerung der Bürgerpflichten. Alle sorgten dafür, daß der Kirchendienst den radikalen Pietisten verschlossen blieb, wozu sie in der Tat schlecht genug paßten. Aber überall beobachtet man, daß separatistisch

1) Joh. Brandmüller an Annoni 12. Nov. und 29. Dez. 1723.

2) Eug. Ritter, *Magny et le Piétisme romand* und Annonis Schweizerreise, dazu ein Brief der Jakobea Genath an Annoni von 1731.

3) Zu Schmid und Dietsch Sam. Paravicini an Annoni 8. Jan. 1724, Beat Holzhalb an Annoni 8. Aug. 1724.

4) Zu Sattets Haltung: Beat Holzhalb an Annoni ebenda, Luk. Falkeysen an Annoni 6. Okt. 1735.

gesinnte Laien und Ertheologen sich in den evangelischen Kantonen behaupten, oft mit leichten Akkommodationen an die äußere Kirchlichkeit, oft auch ohne das. Die totale Unterdrückung des Separatismus will nirgends gelingen.

5. Abschnitt.

Die spätere Geschichte des Pietismus in der deutschen Schweiz.

Die Arbeit der deutschen Inspirierten.

Die weitere Geschichte des Pietismus in der Schweiz ist durch zwei Faktoren bestimmt, durch die Reisen der deutschen Inspirierten von außen her und durch seine eigentümliche lokale Entwicklung von innen.

Seit der Entstehung der Inspirationsgemeinden in der Wetterau waren die Beziehungen der dortigen Deutschen und der Schweizer die allerintimsten gewesen, und sie blieben es die nächsten Jahrzehnte, ja bis über den Tod des Hauptinspirierten, des Sattlers Johann Friedrich Rock, hinaus. Mußte an sich schon das hier gewährte Asyl für Gewissensfreiheit jedem in seiner Heimat verfolgten Schweizer wie eine verlockende Einladung erscheinen, so kam dazu der besondere Ruf dieser Gemeinden, Stätten des Geistes nach apostolischer Art zu sein und ein Wort Gottes für heute zu besitzen aus unmittelbarer Offenbarung. Kein Wunder, daß wir fast jahrein jahraus Schweizer und Schweizerinnen entweder dauernd wohnhaft oder zu Besuch in den Inspirationsgemeinden antreffen.

Erst hatte die Ursula Meyer von Thun einen ganzen Schwarm der Meyer aus dem Oberland nach sich gezogen, die Helene Meyer wie einen jüngern Bruder Meyer, der sich mit Familie dort niedergelassen zu haben scheint[1]; in diesem Zusammenhang wird auch die Christine Kratzer von Aeschi, die spätere Prophetin, den Weg nach diesen Gegenden gefunden haben. Dann kam ein ganzes Rudel flüchtiger Theologen, die aus Verehrung für die Inspiration ihr Pfarramt drangegeben hatten: Lorenz Scheuß und Ungemuth, die Appenzeller, der Zürcher Schultheß, gelegentlich auch der Schaffhauser Sal. Peyer, lange bevor man ihn aus der Vaterstadt vertrieb[2]. Es folgten wieder Laien aus allen Gegenden der Schweiz, aus dem Welschland Jean Martin mit seiner Frau Susanne[3], aus dem Emmental Uli Friedli[4], aus Feuertalen gegenüber Schaffhausen Johannes Bäumler, nur vorübergehend, als ihn der Berner Rat ausgewiesen hatte[5], aus Graubünden Pankratius Bal-

1) Helene Meyer 25. SJG 1. Jan. 1725 auf Ronneburg, der jüngere Bruder wohl Jakob 16. SJG bei Ungemuths Tod 1718, als Jakob Meyer und Frau 19. SJG 30. März 1729 Himbach, 28. SJG 11. Okt. 1733, der kleine Schweizer Joh. Meyer 41. SJG 13. Jan. 1743.

2) 15. SJG 2. Juli 1726 Büdingen.

3) Jean Martin 28. SJG 11. Okt. 1733 in Himbach, 27. SJG die alte welsche Bäckersfrau Susanne Martinin 1. Febr. 1733.

4) Uli Friedli 12. SJG Schwarzenau 17. und 23. Juli; es wird ihm gesagt, er halte sich für besser als er sei, er wird ermahnt, kleiner zu werden. Pfarrer Sprüngli nennt ihn 1748 (an Annoni) „der alte lang in Schwarzenau gewesene Separatist". Er kehrte in seinem Alter in die Heimat zurück.

5) Johannes Bäumler 18. SJG 26. Sept. 1728 Himbach; er stammte aus Feuerthalen, war in Yverdon durch Lutz erweckt worden, wirkte als Laienführer in der Gegend von Am-

thasar, genannt Baltzer, später von Rock zum Sendboten delegiert[1], aus Schaffhausen als Gäste ein Bernhardin Peyer, ein Joh. Rud. Hurter, auch einmal eine vornehme Jungfer Im Thurn mit der Schwester Jetzler zusammen[2], aus Basel vorübergehend der unruhige Lukas Falkeysen[3]. Je mehr die Verfolgung in der Heimat zunahm, desto mehr Schweizer ergriffen den Wanderstab nach der Wetterau, sei es auch nur, um dort sich neuen Mut zur Arbeit in der Heimat zu holen. Es war eine weite und teure Reise; aber wenn ein Niklaus Vögeli von Ursellen es fertig brachte, im Vaterland mit einem Marsch von 22 Stunden den wegreisenden Rock einzuholen, war ihm auch der Weg nach Schwarzenau nicht zu beschwerlich[4].

Ein wichtiges Stück intimsten Geisteslebens vieler Schweizer trug sich damals in diesen heut vergessenen deutschen Grafschaften zu: wunderbare Herzenseröffnungen, Tröstungen, Reinigungen, da ein Bruder dem anderen zur rechten Selbsterkenntnis und zum Wachstum in der Bruderliebe half. Denn unter der Hülle des exzentrischen Inspirationswesens verbarg sich ein lauteres, demütiges, nach Erlösung und Heiligung sich ausstreckendes Leben.

Von diesem Hintergrund aus gewinnen die Reisen Rocks nach der Schweiz erst die rechte Beleuchtung; es waren, wie er es zu nennen liebte, Brüderbesuche, welche bereits bestehende Verbindungen festigen und zugleich neue herstellen sollten. Von seinen württembergischen Exkursionen pflegte er gerne einen Abstecher nach Schaffhausen zu machen, so in den Jahren 1721, 1725, 1732 und 1735[5]. Die Schaffhauser Freunde betrachteten sich beinahe als eine Inspiriertenkolonie, und es war für die deutschen Wanderprediger oft ein frohes Ausruhen in diesem Freundes-

soldingen, wurde aber verhaftet, nach Bern geschickt und banniſiert (Lutz an Fr. v. Wattenwyl 30. Mai 1729). Sogleich begab er sich zu den Inspirierten von Hanau, lebte eine Zeitlang mit ihnen und besuchte dann Rock in Himbach, wo er am 26. Sept. 1728 Gegenstand einer Aussprache wurde; er verfiel erst selber in Bewegungen während Rocks Inspiration, fiel dann aber auf die Knie und ließ sich ermahnen, klein zu werden. Er vertauschte dann das deutsche Asyl mit dem neuenburgischen; anfangs 1731 trifft man ihn bei Motiers, er lebte dort als Mystikus mit dem einzigen Wunsch, allen Kreaturen und sich selbst abzusterben, damit ihn das Meer der Gnade und Liebe ganz verschlinge (an Annoni Jan. 1731). 10 Jahre später wagte er es wieder, auf bernischem Boden sich aufzuhalten; mit Müslin befreundet, ging er 1740 eigens nach Dießbach, um dem dort zu Besuch weilenden Zinzendorf in der Erbauungsstunde verfängliche Fragen zu stellen vom mystischen Standort aus (Lutz an Annoni 1. Febr. 1740, an Zinzendorf 19. Jan. 1740). „Einen Schuster, der gerne in Separatismus hineinführet" nennt ihn damals Lutz. Er scheint seine innere Unruhe nie los geworden zu sein, wanderte gerne mit andern Separatisten durch das Land, ließ sich aber auch in Pfarrhäusern beherbergen (Annonis Aufzeichnungen zum 17. Febr. und 24. April 1745 und 7. Jan. 1746).

1) Pankratius Balthasar begegnet zuerst auf Annonis zweiter Deutschlandsreise 1728 in der 18. SJG 26. Sept., von Hanau her, dann 1736, wo er in Hanau sich den Reisenden anschließt (Ztschr. f. BG 1911 p. 63), kurz darauf weist ihm Rock bedeutsame Aufträge zu.

2) Bernhardin Peyer 15. SJG 6. Juli 1726 und als Korrespondent 33. SJG 10. Mai 1737. Freund und Zeugmacher Hurter 11. SJG 26. April 1722; die Imthurn und Jetzler 42. SJG 27. Juni usw. 1748.

3) Zu Falkeysen vgl. unten beim Basler Pietismus.

4) Niklaus Vögelis von Ursellen Besuch im Sommer 1738 40. SJG; derselbe zusammen mit Christ. Christener Sohn von Dießbach Ende 1746 42. SJG; Andreas Brühlmann von Lohn zu Besuch Febr. 1745 zusammen mit Jakob Christ 41. SJG.

5) 1721 11. SJG; 1725 14. SJG; 1732 23. SJG; 1735 30. SJG.

kreis. Es gab freilich auch hier stets zu mahnen und zu bessern; waren die Schaffhauser unter sich selbst einmal uneins und ermangelten sie des göttlichen Zuspruchs, so wurde sogleich an den Gottesmann Rock in der Wetterau berichtet und Antwort eingeholt in Form einer Inspiration, die dann durch Eilboten nach Schaffhausen getragen wurde. „Dies ist das Wort der Liebe an die Schaffhauser Gemeine", lautet der Eingang eines solchen Spruchs[1]. Es war ein einzigartiges Vertrauens- und Liebesverhältnis zwischen dem Häuflein der Frommen am Rhein und den deutschen Inspirierten.

Von Anfang an war jedoch auch die übrige deutsche und welsche Schweiz den Inspirierten als Missionsfeld erschienen; was Gruber und Gleim begonnen hatten, setzte Rock mit ungewöhnlicher Energie fort. Fünfmal hat er größere Teile der Schweiz bereist, mit dem Aelterwerden notwendig seinen Umfang beschränkend. Die beiden erstenmale hat ihm der Zürcher Joh. Jak. Schultheß wertvolle Dienste als Begleiter und Uebersetzer geleistet.

Ende Oktober 1719 betrat Rock in Begleitung von Schultheß bei Kreuzlingen den Schweizerboden und knüpfte mit der Frau des Expfarrers Scheuß und deren Bekannten im Thurgau Beziehungen an. Schaffhausen bot im Kreis der abgesetzten Pfarrer reine Erholung. In Zürich dagegen war höchste Vorsicht nötig, um nicht das Schicksal Grubers heraufzubeschwören. Das Haus des Seidenfabrikanten Schultheß Vater war hier das geheime Absteigequartier, wo sich die Freunde, ein Bodmer, eine Regula Albrecht usw. einfanden. Von da ging die Reise nach Bern über Leutwyl und Birrwyl am Hallwilersee, Zofingen und Burgdorf mit Adressen von Pietisten, welche die Zürcher Freunde mitgeteilt haben mochten. In Bern verschaffte Helene Meyer, die Schwester der Ursula, den Inspirierten von ihrem Besuch in Deutschland längst auch persönlich bekannt, die nötigen Bekanntschaften. Es gab bereits bei der Jungfer Maserin eine Gebetsversammlung, wo Rock die Freunde und Freundinnen am besten traf. Ein zweiter Mittelpunkt war das Haus des Schneidermeisters J. A. Kyburz auf der Pforte, ein drittes Zentrum das Ehepaar Küpfer. Hier in Bern mußte Rock aber auch zum erstenmal auf ganz erbitterten Widerstand von pietistischer Seite stoßen. Der eben zu Besuch anwesende, immer noch verbannte Sam. König hatte in Deutschland einen schlechten Eindruck vom Wesen der Inspirierten bekommen und steckte alle seine Berner Freunde, die Frau Zeerleder, den J. H. Müslin, der ja auch selbst die deutschen Verhältnisse kannte, mit seinem Widerwillen an, so daß Rock die furchtbarsten Szenen erleben mußte. Dafür gewann er bei seinem Berner Aufenthalt Eingang in den Herzen mancher anwesender Oberländer Bauern; er bereiste nachher das Simmental, begleitet von Hans Spori aus Boltigen, den Rock in Württemberg kennengelernt hatte. Von dort gings in die Waadt hinüber an den Genfersee, Magnys Spuren nach, zuerst zu Magnys Freundinnen in der Gegend von Vevey und Montreux, dann nach Lausanne, Morges, Rolle, nach Genf, wo Magny endlich persönlich gefunden wurde und die Bekanntschaften mit den Genfer Pietisten vermitteln konnte. Rock war erst in der welschen Schweiz das Prophetenbewußtsein wieder gestiegen; er bekam in Inspiration ein Zeugnis an die Priesterschaft in Lausanne und eines wider die Priesterschaft in Genf, die er beide an Ort und Stelle den deutschen Pfarrern und dem obersten französischen Pfarrer überbrachte. Der Lausanner Pfarrer Bergier wollte Rock sein Zeugnis gleich wieder zurückgeben unter Berufung auf das Schriftwort gegen den Geist; aber Rock nötigte ihn, es zu behalten. In Genf war es besonders der deutsch-reformierte Prediger J. Rud. Thurneysen, ein Basler, der von Inspirationen nichts hören wollte und Rock und seinem Begleiter die Tür wies, sie auch nachher beim ersten Syndic verklagte, so daß sie den Ausweisungsbefehl er-

1) 34. SJG 3. Juni 1737.

hielten. Tiefer ging den deutschen Inspirierten zu Herzen, daß sie in Genf und in der Waadt auf die verhängnisvollen Wirkungen französischer Schwindelpropheten stießen, die bei den einen gefährliche Ueberhebung, bei den anderen gründliches Mißtrauen in die Göttlichkeit der Sache zur Folge hatten. Es lag eine tiefe Tragik darin, daß alle diese Geistesmänner sich gegenseitig verdächtigten und einander die Proselyten abspenstig zu machen suchten. Auf der Rückreise gab es in Morges noch ein Renkontre des Propheten mit den Pfarrern, indem Frau Warnery zwei Ortspfarrer den Besuch der Inspirierten wissen ließ. Rock fand in Pfarrer Josuel einen gewöhnlichen Welt- und Pfaffengeist, in Mr. Danse dagegen einen Mann, der besser Miene zum Tanzmeister als zum Kirchendiener gemacht hätte. Er schleuderte darauf ein Orakel gegen die gesamte falsche Priesterschaft von Morges. Freundlicher war die Begegnung mit Pfarrer Lutz in Yverdon, den Rock wie schon zuvor Gruber durch Inspiration von seinem Kirchendienst wegzuziehen suchte, ohne Erfolg, aber auch ohne Verstimmung dieses großherzigen Gotteskindes. In Moudon gab es wieder eine Inspiration gegen die Priesterschaft und Obrigkeit, die zum schleunigen Verlassen der Stadt nötigte, aber auch hier erlebte Rock die furchtbarsten Szenen von seiten der Heiligen, der Burnand und ihres Anhangs. Bei der Rückreise durchs Simmental wieder ein schreckliches Erlebnis: Hans Spori, der frühere Inspirierte, war richtigem religiösem Wahnsinn verfallen und profanierte in diesem Wahnsinn das Beten, Singen und Aussprachen-Halten, das bei den Inspirierten Sitte war. Folge waren Hetzpredigten des Pfarrers von Boltigen, so daß Rock nur mit Mühe den Prügeln seiner Bauern entrann. Zum Trost war die Aufnahme in den Pfarrhäusern von Erlenbach und Beatenberg von großer Herzlichkeit. In Thun wieder geteiltes Geschick, viel Verständnis z. B. bei der Jungfer Salome Lanzreinin, einer Separatistin, um so mehr Skrupel gegen die Inspiration bei andern, die mit Bern Fühlung hatten. Ein Ideal von Gebetsgemeinschaft nach Art der Inspirierten fand Rock in Dießbach unter Leitung des Sattlers Christian Christener. In Bern überbrachte Rock dem Schultheißen v. Frisching das Orakel, das er in Thun über Berns Priesterschaft und Obrigkeit empfangen hatte, und vernahm von ihm, daß schon mehr solcher Inspirierter mit ähnlichen Reden zu ihm gekommen seien; die Straforakel waren damals Manier. Nochmals heftigster Zusammenstoß mit den Pietisten der Richtung König-Müslin; der fromme Glaser hatte eine Schrift von 12 Bogen wider die Inspiration aufgesetzt und sie im Kreis seiner Freunde zirkulieren lassen. Spaltung der Berner Pietisten in Freunde und Feinde der Inspiration war die Folge. Der Rückweg ging diesmal über Biel, Pieterlen, Pratteln und die dortigen Erweckten nach Basel zu Frau Thierry, weil Rock auch dem Basler Antistes ein Zeugnis über Basels Priesterschaft zu überbringen hatte. Statt des abwesenden Antistes Hier. Burckhardt traf er den berühmten Dr. Sam. Werenfels, der alles geneigt und freundlich aufnahm, ein und anderes vom Grund der Sache fragte, und zu verstehen gab, daß er die Inspiration für eine ordentliche Gnadenwirkung, nicht aber für eine außerordentliche und prophetische Gabe erkenne. Von da gings über Schaffhausen, wo Rock noch ein Orakel über den vom Gmelin beeinflußten Riedmüller Rathgeb erhielt, nach Deutschland zurück[1].

Aus dieser Skizze läßt sich so recht erkennen, daß die deutschen Inspirierten stets mit doppelter Gegnerschaft zu kämpfen hatten, mit den Hütern der orthodoxen Staatskirche und mit den pietistischen Gruppen, die entweder die Inspiration verwarfen oder selber einer andern Weise der Inspiration folgten, ein Kampf gegen zwei Seiten, der ein ersprießliches Aufkommen ihrer Sache in der Schweiz unmöglich machte.

Es verstrichen Jahre, bis Rock zum zweitenmal, 1727, die Reise nach der Schweiz antrat. Sein Begleiter Schultheß, ohne den er in der welschen Schweiz nichts ausrichten konnte, hatte sich inzwischen emanzipiert, selbständig das

1) 36.—39. SJG, ferner Rocks Tagebuch in Versen in der 10. SJG.

Berner Oberland durchzogen und war erst im Herbst 1725 samt seiner Frau aufs neue vom rechten Geist angefaßt worden [1]. Im folgenden Jahr reiste der damals ganz für die Inspirationssache arbeitende Dr. Carl mit Paul Groninger nach der Schweiz zum Besuch der Freunde in Zürich und Schaffhausen [2]. Endlich 1727 war die Zeit für Rock selber gekommen, da der im Schwarzenauer Exil weilende de Treytorrens von neuem sein Interesse auch auf die welsche Schweiz lenkte, sich selbst jedoch die Ueberbringung eines Zeugnisses dorthin verbat [3], und da jetzt auf die Willigkeit des Schultheß wieder zu zählen war.

Als die beiden, Rock und Schultheß, das Innere der Schweiz bereisen wollten, erhielt Rock zu Schaffhausen von Zürich her die Kunde, der Besuch sei nicht erwünscht; die Zürcher, meint er, wollten, aus zu wenig Glauben an das Werk der Inspiration, sich die Proben ersparen. Zürich scheidet damit aus der Inspirationsbewegung aus. Die Reise ging diesmal mit Vermeidung aller Hauptstationen direkt in die welsche Schweiz, wo der Streit mit den Inspirierten der Bonnetschen Richtung ausgefochten werden mußte. Es gab viel Geplänkel auch mit holländischen Inspirierten falscher Art, aber es brauchte auch die ganze Kühnheit und das Selbstbewußtsein eines Rock, um auf dem fremden Sprachgebiet den Meister spielen zu wollen. Im Gefühl, den Freundeskreis der Bonnet von ihrem schweren Schaden geheilt zu haben, verließ der deutsche Prophet dies Territorium. In Bern vermied man es diesmal, in Streitereien mit der Gegenpartei sich einzulassen, und hielt sich möglichst zu den Gleichgesinnten. Dafür gewann Rock hier das Zutrauen des Hugenotten Du Caila, mit dem er sich in Gebet und Hoffnung für die Zukunft des Reiches Christi eins wußte. Ein Besuch zu Thorberg bei der dort versorgten blinden Stineli Kratzer, der zwölften Inspirierten, schloß sich an den Aufenthalt in Bern; vom Oberland aber erhielt Rock diesmal Ordre abzustehen, wohl weil der letzte Besuch von Schultheß gegen den Willen Rocks erfolgt und nun mancherlei Unangenehmes dort zu erwarten war. Das Ziel auf der Heimreise bildete jedesmal Schaffhausen, wo der Inspirierten stets die herzlichste Aufnahme wartete [4].

Das folgende Jahr brachte die definitive Trennung des Schultheß von den Inspirationsgemeinden und lockerte dadurch die Beziehungen Rocks zur Schweiz. Als Rock zusammen mit seinen Freunden Wernher und Wickmark (einem Schweden) 1736 seine Reise nach dem Süden antrat, hatte er keine Ordre für die Schweiz; erst in Augsburg erhielt er die Weisung, seine Wanderung auf den Schweizerboden auszudehnen.

Rock muß von dem Rücktritt des Pfarrers Daniel Willi in Chur vom Pfarramt gehört haben. Willi und seinen Freunden galt sein erster Besuch, um womöglich in Chur die Bildung einer Gebetsgemeinschaft anzuregen. Die zweite Station war das Berner Oberland, wo Rock dem Pfarrer Sam. Lutz ein unterwegs erhaltenes Zeugnis zu überbringen hatte; er pflegte hier die brüderliche Gemeinschaft mit denen von Dießbach unter dem Sattler Christen Christener und mit denen von Aeschi, die sich um Christian Hildebrand und Hans Graf sammelten. Es folgte ein kurzer Seitensprung nach Colombier, wo Muralt und Bodmer zu neuer Liebe und Verträglichkeit aufgemuntert werden mußten. Dann gings nach Basel, wo damals cand. Annoni sich aufhielt, der nicht vor gar langer Zeit als Gast bei den deutschen Inspirierten zu Himbach gewesen war. Schaffhausen bildete wieder den Schluß. Aber wichtig war, daß auf der

1) RMBe 25. Aug. 1723, dazu 13. SJG 12. April 1724; 14. SJG 9. Sept. 1724.
2) 15. SJG 29. Jan. 1726; vgl. Ziegler an Annoni 9. und 13. April 1726.
3) 16. SJG 24. Jan. 1727.
4) 17. und 11. SJG.

Rückreise vom Welschland der Berner Niklaus Vögeli von Ursellen nach einem Marsch von mehr als 22 Stunden Rock und seine Begleiter noch hatte einholen können; dieser Mann bezeugte Rock nächst dem Sattler Christener von Dießbach die größte Anhänglichkeit und war am meisten ein Schweizer nach seinem Herzen. Rock trug ihm damals die persönliche Verbindung mit dem Sattler auf; jeder sollte die Brüder in seiner Gegend besuchen, und zusammen sollten sie sich miteinander beraten über alle schwierigen Fragen. Rock hat die beiden Berner gleichsam ordiniert als Brüderpfleger im Sinn der Inspirationsgemeinden[1].

Es begann mit dieser dritten Schweizerreise eine Periode intensiven Verkehrs zwischen der Schweiz und den Sitzen der Inspirierten. Im Sommer 1737 erbaten sich die unter sich uneins gewordenen Schaffhauser einen Zuspruch von Rock, der ihnen alsbald einen Inspirationsbescheid durch die Brüder Groninger und Löw überbringen ließ; die beiden Sendboten erhielten die Erlaubnis, nach Ausrichtung ihrer Botschaft auch andere Schweizer zu besuchen, speziell den Bruder Kasp. Schläpfer in Trogen zu dessen Beschämung. Gleichzeitig mit ihnen trat der Neffe Jakob Friedrich Rock eine Reise nach Dießbach zu Christen Christener an, und kurz darauf erging durch Inspiration Ordre an den Bündner Pankratius Baltzer, sofort in sein Vaterland zu reisen und sowohl dem Bundestag als der Pfarrersynode ein Zeugnis Rocks mitzuteilen[2]. Im folgenden Jahr 1738 aber erschien aus dem Bernbiet Niklaus Vögeli in der Wetterau, um die viel gerühmten Inspirationsgemeinden hier und im Wittgensteinischen persönlich kennen zu lernen, und um Rock zu einem neuen Besuch in seinem Vaterland abzuholen[3].

Zusammen mit seinem früheren Begleiter, dem Schweden Jonas Wickmarck, und mit Vögeli trat Rock diese vierte Schweizerreise an. Die erste Station war diesmal Trogen im Appenzellerland, wo der Bruder Schläpfer von Rock als Mittelpunkt für eine Gemeindebildung ausersehen war, unter falscher Einschätzung des Mannes und der Verhältnisse; es ist nichts daraus geworden. Dann wurden nächst Schaffhausen, dem regelmäßigen Ziel der Nordschweiz, Besuche bei den Erweckten am Untersee (Stein, Dießenhofen), im Toggenburg (Wattwil), in Herisau und St. Gallen gemacht unter Kundgebungen des Inspirationsgeistes an mancherlei Orten, als sollte die Ostschweiz sich zum Missionsfeld der Inspirierten auftun. Es gab Orakel an Pfarrer, den befreundeten Dekan Zähner in Trogen, den Berner Pfarrer Siegfried in Wattwil, den Schaffhauser Dekan Köchlin. Der Schaffhauser Rat, der von Rocks Anwesenheit in der Versammlung der Brüder gehört hatte, zitierte ihn und seinen Begleiter auf die Ratstube und wies sie aus Stadt und Land; wer aber nach 14 Tagen plötzlich wieder beim Rat vorsprach und ihm sein „Zeugnis" übergab und von neuem durch die zwei Bettelvögte zur Grenze befördert werden mußte, waren unsere deutschen Inspirierten. Jetzt zogen sie ins Bernbiet in Niklaus Vögelis Heimat Ursellen, von da nach Dießbach zum Sattler Christener. Das waren die beiden Hauptführer; als Rock eine Inspiration für den weit entfernt wohnenden Christen Huber in Guttannen erhielt, da ließ er diese beiden Spezialfreunde miteinander ausmachen, wer ihn hinauf ins Haslital zu begleiten habe. In Aeschi war wieder das Haus des Hans Graf der Mittelpunkt. Neben der Stärkung der Laien in der Kreuzesliebe, der Warnung vor der Kreuzflüchtigkeit hatte Rock auch diesmal Botschaften an die Pfarrer, ein ernstes Mahnwort an Lutz in Amsoldingen, Weisungen an Hopf in Leißigen und an Keller auf dem Beatenberg. Von der Stadt Bern verlautet,

1) 2. und 32. SJG.
2) 34. SJG.
3) 40. SJG.

wie schon 1736, kein Wort mehr, wohl deshalb, weil, zumal seit Sam. Königs Rückkehr, die Feinde der Inspiration hier Oberwasser gewonnen hatten. Es schien Rock damals, eine Entscheidungszeit sei für die erweckten Berner Bauern gekommen; allein es ging weiter wie vorher mit zeitweiligen Verfolgungen und Ruhepausen dazwischen[1].

Zum letztenmal besuchte der unermüdliche Wanderprophet das Bernbiet im Jahr 1741; Niklaus Dögeli holte ihn in der Wetterau ab; er muß ihm von allerlei Spaltungen erzählt haben, auch vom Einstellen der Versammlung an manchen Orten aus Furcht vor den Behörden.

Ueber Schaffhausen ging die Reise stracks auf das Bernerland zu, an die alten lieben Orte nach Ursellen, Dießbach, Aeschi; aber Vorsicht für die Berner Freunde hat uns diesmal um die genaue Kenntnis der Ortschaften wie der Personen gebracht. Es war in Dießbach beim Sattler Christener, da der Junker v. Wattenwyl, ein Freund der Pietisten, aber auch ein Mann der Ordnung, Rock das consilium abeundi zustellen ließ. Rock entwich, nachdem ihm der Sattler noch ein kurzes Rendezvous mit Pfarrer Lutz vermittelt hatte; aber am 1. Juli kam er auf Befehl des Geistes von Aeschi zurück gegen Mitternacht, hielt den 2. eine zahlreich besuchte Versammlung in Dießbach, worauf der Junker seinen Weibel schickte, ihn aufs Schloß zu bringen; allein Rock entrann zur großen Freude des Pfarrers Lutz. Er war damals von Bern aus signalisiert worden:

„Ein gewisser Geisttreiber J. Fr. Rock aus dem Württembergischen, der suchet dem gemeinen Bauersmann vermittelst seiner sog. Aussprachen, welche er unter vielen ungereimten Gestikulationen und Verdrehungen des Leibes von sich gibt, allerhand fanatische Grillen einzuflößen, dannenhero der Rat zu mehrmalen, sonderlich sub 8. dec. 1739 den Befehl ergehen lassen, auf diesen Mann zu achten und auf Betreten ihn gewahrsamlich allhero zu senden."

Es hätte nicht dieses Steckbriefs bedurft; Rock hatte Befehl vom Geist, in Bern offen zu den regierenden Herren zu reden. Deshalb begleitete er fröhlich seine vor die Religionskammer zitierten Anhänger und Logisgeber nach Bern, stellte sich den Herren persönlich vor und überreichte ihnen sein schriftliches Zeugnis. Er wurde erst für 8 Tage im Chorhaus gefangen gehalten, dann ausführlich wegen seines Glaubens verhört und in den Käfigturm übergeführt, jedoch nur, um nach ein paar Stunden das Urteil der Bannisierung zu vernehmen und nach Verweigerung des Eides vom Profossen auf die Straße nach Burgdorf geführt zu werden. Ein kurzes und notabene ein selber provoziertes Martyrium! Er und sein Begleiter Jonas Wickmark reisten über Zofingen (Pfarrer Sprüngli) und Schaffhausen in die Heimat. Der Sinn seiner meisten Ansprachen im Bernerland ging auf brüderliche Eintracht und auf Festhalten an den Versammlungen trotz der Verfolgung der Welt, in diesen letzten bösen Zeiten. Es war eine Zeit des Niedergangs, den auch Rock nicht aufzuhalten imstande war[2].

Aber die Anhänglichkeit der Schweizerfreunde an Rock wird inniger und rührender, je mehr ihm sein hohes Alter das Reisen nach der Schweiz unmöglich machte. Im Winter 1745 kamen Jakob Christener, der Sohn, von Dießbach — der Vater war 1743 gestorben — und Andreas Brüelmann aus Lohn im Schaffhausischen zu Rock nach Gellnhausen, damit er ihnen einen Bruder mitgebe zum Besuch der Freunde und Brüder im Oberland. Rock fand die Zeit nicht für gekommen und entließ die Schweizerbrüder ohne deutsche Begleitung[3]; dafür ordnete er im Sommer des gleichen Jahres den Bündner Pankratius Baltzer samt dem Schwaben Paul Gisbert Nagel zur Schweizerreise ab. Von der Reise dieser beiden In-

1) 3. SJG.
2) 7. SJG dazu Sam. Lutz an Zinzendorf 10. Juli 1741 und MRKBe 10. Juli 1741.
3) 41. SJG 6. Febr. 1745.

spirierten ist uns nur Anfang und Ende, Waldenburg und Chur bekannt; sie kritisierten scharf Kirche und Pfarramt bei den von ihnen besuchten Pfarrern und rannten damit bei manchen offene Thüren ein. Die Reise fand im Winter 1745/46 statt. Ende April waren Baltzer und Nagel schon wieder in Gellnhausen [1]. Im folgenden Winter erschienen der alte Niklaus Vögeli und Christian Christener, der Sohn zusammen in der Wetterau, offenbar um sich neuen Mut zu holen für ihre verfolgungsreiche Arbeit; Rock mußte auch sie mit seinem Segen entlassen, da für ihn eine nochmalige Schweizerreise ausgeschlossen war [2]. Aber 1747 begab sich Jonas Wickmark aufs neue auf die Schweizerreise, erst in Begleitung des jüngeren Rock, dann zusammen mit Nagel. Wir kennen zufällig seine Reiseroute in der Schweiz: von Schaffhausen gings auf Dießbach zu; vom 11. Okt. bis nach Weihnacht arbeiteten die beiden in der Gegend von Dießbach, von Belp und um Richigen, wo sie besonders unter den Kindern große Wirkung erzielten. Auf dem Rückweg hielten sie ihre Abendstunden das ganze Emmental hinunter, in Langental, bei Zofingen, auch bei Aarau. Von Schaffhausen kehrten sie dann noch einmal ins Baselbiet zurück, besuchten die Freunde zu Stadt und Land und knüpften insbesondere mit den in Basel weilenden vertriebenen Luzernern an. Erst am 7. April 1748 langten sie wieder in der Heimat an [3]. Am 2. März 1749 starb Johann Friedrich Rock, der letzte Träger des Inspirationsgeistes. In seinem Abschiedsgedicht einen Monat vor seinem Heimgang hatte er auch den Schweizer Brüdern Gute Nacht zugerufen, und vier Schweizer begleiteten ihn zur letzten Ruhe [4]. Uns heute berührt der ganze Einfluß Rocks auf die evangelische Schweiz wie ein Traum. Aber unter der phantastischen Schale muß ein brauchbarer gesunder Kern vorhanden gewesen sein. Das Christentum des Geistes und der Inspiration bekannte sich zu der Wahrheit, daß Gott inwendig zur Seele sprechen will und die Seele dieser innerlichen göttlichen Stimme zu folgen habe. Dabei besaß der schwäbische Sattler einen merkwürdig gesunden Takt, eine feine Gabe der Unterscheidung alles unlauteren und selbstgefälligen Wesens. Unermüdlich drangen seine Aussprachen auf Lauterkeit, Demut, Stille, Einkehr zu Gott; sie arbeiteten allem großsprecherischen Wesen entgegen; es war diesem Mann wirklich um Gott zu tun. So erinnert er tatsächlich in manchen Stücken an seinen größeren Geistesverwandten George Fox in England, nur daß er nicht wie dieser eine bleibende Schöpfung zu hinterlassen imstande war. Vielleicht einzig die bernischen Heimberger Brüder, die bis tief ins 19. Jahrhundert hineinreichen, verdanken ihm eine gewisse Anregung, weniger in ihrem Glauben als in der freien Weise ihrer Vereinigung, in ihrem Ernstmachen mit dem allgemeinen Priestertum, dessen Belebung eine der Hauptaufgaben Rocks und seiner Freunde war.

Eins bleibt immer staunenswert: obschon mit Rocks Tod die göttlichen Orakel versiegten, und die goldene Zeit der Offenbarung abgeschlossen war, erhielten sich die Reste der deutschen Inspirationsgemeinden mit wunder-

1) 41. SJG 8. Juni 1745, 42. SJG 24. Apr. 1746; Annonis Aufzeichnungen 26. Jan. 1746; Willi an Annoni 1. März und 1. Juni 1746.
2) 42. SJG 26. Dez. 1746.
3) 42. SJG 7. Apr. 1748; Annonis Aufzeichnungen 4. Febr. 1748.
4) 42. SJG Schluß.

barer Zähigkeit bis ans Ende des Jahrhunderts, mehr noch, die Inspirierten fuhren fort, Propaganda zu treiben, und bereisten noch Jahrzehnte lang die Schweiz. Schon ein Jahr nach Rocks Tod treffen wir Jonas Wickmark und Paul Gisbert Nagel wieder im Schaffhausischen, in der Stadt und in Lohn, wohin Andreas Brüelmann sie führte; im Winter 1752 mußte derselbe Nagel aufs Neue über die Grenze gewiesen werden[1]. Nicht lange nachher, im Sommer 1755, bereisten Nagel und Jakob Friedrich Rock der Jüngere das Berner Oberland, weilten 3 bis 4 Wochen in Dießbach und reisten von dort auf Zürich zu[2]. Weitere Nachrichten fehlen; erst 1766 taucht urplötzlich Paul Gisbert Nagel wieder im Schaffhausischen auf, diesmal begleitet von Joh. Matth. Zielhard von Lieblos; sie traten in Hallau auf und wurden schleunigst über die Grenze geschafft[3]. Um dieselbe Zeit wird zu Basel ein kleines Trüpplein von Inspirierten, meist Ausländer, gemeldet; sie bereisten aber auch die Landschaft; am Himmelfahrtstage 1771 traten 3 Inspirierte, darunter Nagel und der jüngere Rock, zu Känerkinden auf und hielten hier Versammlung[4]. Aber ihr Lieblingsfeld blieb das Bernbiet, weniger mehr das Oberland, wo ihnen die Heimberger das Wasser abgegraben hatten, als die Gegend dem Oberaargau zu; 1777 sah ein Herrnhuter Bruder in der Nähe von Aarburg 2 Inspirierte — der eine von der Ronneburg, der andere von Lieblos — die dieser Gegend ihren Besuch gemacht hatten. Sie fanden besonders zu Roggwil großen Zulauf, hielten dort im Sommer 1779 eine große Versammlung auf freiem Feld und zwar während des Gottesdienstes, so daß der Landvogt eine Untersuchung einleiten mußte; es waren Leute, die sich auf Paul Gisbert Nagel beriefen[5]. Leider ist vom inneren Leben dieser Inspirierten nicht viel Erfreuliches bekannt; sie schimpften fanatisch auf die Heimberger, auf die Herrnhuter, auf die simplen Mystiker wie Tersteegen und wohl auf jedermann, der nicht zu ihrem Grüpplein gehörte; aber begeistert haben sie trotzdem ihre Zuhörer bis zuletzt. Man kann nicht sagen, wann ihre Reisen nach der Schweiz aufhörten; die Nachrichten lassen uns im Stich; einmal muß ihr Feuer erloschen sein; daß es noch drei volle Jahrzehnte über den Tod des eigentlichen Inspirationsträgers hinaus weiterglomm, spricht immerhin für die hohe Bedeutung dieses Mannes. —

Sicher ist, daß der Geist des Separatismus in der Schweiz durch die Reisen der deutschen Inspirierten mächtig gestärkt wurde, obschon die von ihnen überall angeregte Separation gerade in diesem Land nicht als notwendige Bedingung wahrer pietistischer Christlichkeit galt. Zwischen dem Pfarrer Sam. Lutz, dem Pfarrer Hieronymus Annoni, dem Pfarrer Daniel Willi und den außerhalb oder innerhalb der Kirche stehenden pietistischen Laien bestanden die herzlichsten Beziehungen; man wußte sich verbunden zu einer Bruderschaft. Gemeinsam war allen die Ueberzeugung von dem tiefen Verderben aller christlichen Kirchen, von dem furchtbaren Abfall, dem auch die Kirchen der Reformation anheimgefallen

1) Nr. 427 der MinBSch (J. G. Müller).
2) Abrah. Steck an Annoni 9. Juni 1755.
3) Nr. 427 der MinBSch.
4) Bericht Sievickes von seinem Besuch in Basel 1766; Kühns Brief vom 1. Juni 1771 (R. 19 C. 15).
5) Berichte des Herrnhuters Klave von 1777 und 79.

waren, von der Wertlosigkeit aller bloß äußerlichen Kirchlichkeit. Das Herz war von der bestehenden Kirche frei und ersehnte den Anbruch des Gottesreichs auf Erden, die Offenbarung des einstweilen verborgenen Philadelphia. Darin waren Separatisten und Kirchenpietisten einig. Für das persönliche Christentum aber war allgemein maßgebend das Heiligkeitsideal, verbunden mit tatkräftiger Bruderliebe, aber stets im Gegensatz zu Welt und Weltleben. Die Heiligkeit ging der Liebe voran, sie trug in der Regel asketische Färbung; Ehelosigkeit oder geistliche Ehe galten höher als die Ehe mit Kindersegen; der Kampf gegen Sünde, Weltlust und Teufel war in erster Linie ein Kampf gegen alle sexuelle Begierlichkeit und Unreinheit; als ihr Gegensatz wurde die mystische Gottes- und Jesusliebe ersehnt, die das Herz ganz ausfüllt, so daß es gar keiner irdischen Liebe mehr bedarf. Hand in Hand damit ging der Kampf gegen alle Weltlichkeit im Sinn der luxuriösen Lebenshaltung, gegen Kleiderpracht, Freß- und Trinklust, gegen Spiel und Scherz, gegen weltliche Ehre. Mit ungeheurem Ernst und tiefer Innerlichkeit wurde dieser Kampf von den Führern des Pietismus geführt; es war kein oberflächliches Fechten gegen einzelne in die Augen fallende Aergernisse; die Absicht ging auf völlige Selbstverleugnung, auf Ertötung der Eigenheit, so wie sie von jeher die mystischen Schriften gelehrt hatten. Eine Aufgabe der Unendlichkeit, die nie zur Ruhe kommen durfte, stets höchste Wachsamkeit und Behutsamkeit erforderte, an vertieftem Sündengefühl, an immer lauterer Demut die Probe ihrer Echtheit hatte, eben darum aber der ganzen Frömmigkeit leicht etwas Saures und Schwermütiges verlieh! Von überaus vielen dieser Pietisten muß gesagt werden, daß sie mit diesem Kampf niemals fertig wurden, daß sie zum Siegesgefühl, zum inneren Frieden höchstens auf Augenblicke durchdrangen; die Aufgabe war zu schwer, die vom Einzelnen zu tragende Last zu groß. Das Ziel lag freilich für alle jenseits dieses Kampfes, in der seligen Liebe zu Gott, in der Gelassenheit und ruhigen Ergebung, im Frieden, erhaben über alle Stürme von außen und innen. Seligkeit war das Ziel, aber der Weg dahin durch die Selbstvernichtung des Ich steil, hart und fast abschreckend. Die Gefahr der vergeblichen Selbstquälerei, mehr noch des Wahnsinns, begleitet stets die pietistischen Lebensführungen. Es ist letztlich ein gesetzliches Ringen und Kämpfen, als müßte der Mensch auf dem Weg der Heiligung sich den Gottesbesitz erstürmen und erzwingen, obschon jeder Pietist wußte, daß die Seligkeit ein Gnadengeschenk ist, das nur dem Gläubigen gegeben wird. Eine Frömmigkeitsrichtung, welche vor allem als Reaktion gegen ein leichtsinniges Gnadenchristentum auftritt, kann kaum anders als gesetzlich werden. „Schaffet euer Heil mit Furcht und Zittern" ist beinahe die Losung dieses Christentums. Immerhin fehlen nicht die ergänzenden Stimmungen; das Größte des schweizerischen Pietismus, das Christentum des Sam. Lutz, fällt nicht oder nur zum Teil unter diese Charakteristik; und ebenso sind in den Kreisen, da man auf die Inspirierten lauschte, weiche und innige Geistesmelodien bekannt[1]. Für den Durchschnitt dürfte jedoch diese Skizze zutreffen, und wie zur Bestätigung erheben die Herrnhuter auch in der Schweiz gegen den ganzen Pietismus die Anklage des gesetzlichen Wesens, der Selbsterlösung. „Ein alter Pietist" — das war für sie ein Mensch, der sich durch Heiligung selber fromm machen will. —

1) Vgl. die Detailproben aus den Aussprachen Rocks bei Hadorn Piet.

6. Abschnitt.

Der Pietismus in den einzelnen schweizerischen Orten.

1. Kapitel: Der Schaffhausische Pietismus.

Dem kleinen Schaffhausen gebührt eine Vorzugsstellung in der Geschichte der pietistischen Bewegungen dieser Zeit; es fing die Anregungen der Inspirationsbewegung am eifrigsten auf, verarbeitete sie selbständig und verstand es, auf die weitesten Kreise der deutschen Schweiz von Basel bis nach St. Gallen entscheidend einzuwirken. Annoni und sein ganzer baslerischer Pietismus ist schaffhausisches Gewächs, und in St. Gallen nannte man die radikalen Pietisten kurzweg die Schaffhausischen [1]. Das kam daher, daß jene sechs abgesetzten Pietistengeistlichen unter sich in enger brüderlicher Gemeinschaft dem Schaffhauser Pietismus ein festes Zentrum gaben, in dem sich hervorragende geistige Kräfte mit warmen, aufrichtig frommen Impulsen vereinigten. Die schon seit 1716 begonnenen frommen Zusammenkünfte bald im Waisenhaus, so lange dessen Gründer Joh. Georg Hurter lebte (bis 1721), bald im Goldstein bei Sal. Peyer oder auf der Gems bei Joh. Konrad Ziegler wurden fortgesetzt, an Sonntagen, oft am Donnerstag zur Zeit des Wochengottesdienstes, auch am Mittwoch oder Montag, überhaupt wann gerade der Geist dazu trieb. Man kam zusammen, sang ein Lied, betete frei von Herzen, las aus der Bibel und wandte das Gelesene an; dabei wurden Gäste willkommen geheißen, auch Frauen, die von Anfang an mit den Männern teilnahmen [2], Einheimische und Fremde, Leute vom Land wie von der Stadt, und es ging Kraft aus von diesen Versammlungen; das Ziel, das so mancher einsame Fromme ersehnte: brüderliche Gemeinschaft unter Gleichgesinnten, hier war es Wirklichkeit. Es gab natürlich auch menschliche Schwächen unter diesen Frommen; aber das einzige uns bekannte Beispiel von Reibungen und Uneinigkeiten ernster Art war durch den Beitritt eines Fremden provoziert worden und wurde rasch durch Rekurs an das göttliche Orakel in der Wetterau wieder gut gemacht [3]. Kein Wunder, daß sich immer wieder Gäste von Stein, von Dießenhofen, von Winterthur und St. Gallen einfanden; es gab in der ganzen Ostschweiz nichts Aehnliches, was so dem Herzen der Pietisten entsprach. Aber die Höhepunkte bildeten freilich die so häufigen Besuche der deutschen Inspirierten; da sprudelte der Geist erst ganz gewaltig, da empfand man sich als rechtes Zion, vom Geist genährt [4]. In Schaffhausen wurde denn auch eines der Gesangbücher der Inspirationsgemeinde, das

1) Aussage Hektor Züblins im Pietistenverhör 1739 (KuPrAStG StArStG).

2) Salome Im Thurn, geb. Peyer an Annoni 11. Aug. 1739 (... so ist bei uns und unter uns nur eine Versammlung ..., wie solche im Anfang von der verborgenen Hand und Leitung Gottes ist zusammengebracht worden und eingeführt von beiderlei Geschlecht ohne Unterschied zu machen, um jedes dem Zug des Geistes in seinem Herzen und Gewissen zu überlassen).

3) Vgl. 34. SJG 3. Juni 1737.

1) Vgl. die Beispiele bei Hadorn Piet p. 188 f.

„Davidische Psalterspiel der Kinder Zions" zum ersten- und zweitenmal gedruckt 1718 und 1729; und noch in spätern Jahren, als die große Zeit der Inspirierten längst vorüber war und andere Größen am Himmel glänzten, fanden die Schaffhauser Frommen, ihnen gehe nichts über die Zeugnisse der Inspiration.

Im Vordergrund des kleinen Schaffhauser Pietistenkreises steht bis 1731 die mächtige Gestalt Johann Konrad Zieglers, des Junkers zur Gems[1]. Er war der Heilige von Schaffhausen, Jesu Schoßjünger, wie Lutz ihn nannte[2]. Geboren 1692, einer der Jüngsten unter den 6 Abgesetzten, zeigte er früh hervorragende Verstandesgaben und galt unter seinen Altersgenossen als bewandert in omni scibili. Er studierte in Heidelberg, wo ihn die Skepsis eines Hobbes innerlich beunruhigte, bereiste dann Holland und erlebte in Rensburg, einem Täufersitz, seine Bekehrung, da ihm im Licht der Ewigkeit sein eigen Herz und die Größe des göttlichen Erbarmens aufgingen. Seitdem war der Intellektualismus in ihm überwunden und der Weg frei für ein Leben im Dienst der Heiligung. Ohne überhaupt ein theologisches Examen zu bestehen, schloß er sich gleich den in Prozeß und Verfolgung stehenden Pietistenpfarrern an und ließ sich mit ihnen von der Liste der Geistlichen ausschließen, verfaßte auch für sie das „Zeugnis der Wahrheit", ein Dokument größter Härte in der Beurteilung des Staatskirchentums. Ohne das Merkmal persönlicher Heiligkeit wollte Ziegler keine Kirche Christi gelten lassen; er imponiert aber durch den Ernst, mit dem er Kritik und Forderung vor allem auf sich selber bezog.

Annoni, der den Versuch einer Charakteristik Zieglers machte, rühmt sein erstaunliches Gedächtnis, sein durchdringendes judicium, seine große Gelehrsamkeit; daneben sei er ein guter, verständiger Haushalter gewesen und zugleich ein Mann von hervorragender Gastfreiheit gegen durchreisende Christen, so daß man ihn den Wirt der Pietisten nannte; jedoch Heuchlern und Betrügern, die davon profitieren wollten, sagte er die Wahrheit deutsch heraus und setzte alle Menschenfurcht beiseite. Er trachtete ernstlich in der Allgegenwart Gottes zu wandeln und mit dessen Schickungen zufrieden zu sein; man hörte ihn selten klagen; er suchte aber auch andern das Klagen und Lamentieren abzugewöhnen. In den pietistischen Versammlungen galt er um seiner musikalischen Begabung willen als der Vorsänger; er redete über Gottes Wort mit herzeindringender Gründlichkeit und betete für sich und andere mit wunderbarer Inbrunst. Das Zanken und Disputieren über allerhand Nebenmeinungen wie das Richten und Verdammen anderer Leute war ihm ekelhaft, und er suchte bei solchen Gelegenheiten stets auf das Nosce te ipsum zu führen. Selber ein kränklicher Mann, verbrauchte er einen guten Teil seiner Lebenskraft dazu, seinen kranken Vater und nach dessen Tod andere kranke Verwandte zu pflegen. Alles in Allem ein Christ von exemplarischem Wandel[3].

Man möchte ihn gern aus seinen eigenen Schriften kennen lernen; Ziegler galt als der Dichter des schaffhausischen Pietismus; er dichtete ebenso leicht lateinisch wie deutsch, allein das Wenigste seiner Gedichte ist heute noch genießbar. Deggeller nahm 5 Festlieder Zieglers in die Sammlung seiner „Hymni und Lobgesänge" auf, die sich dadurch in Schaffhausen einbürgerten; sie haben wenig Originelles; pietistisch mutet höchstens der Ernst an, mit dem der Dichter die Frucht der Festtatsachen

1) Hauptquelle für Ziegler: Joh. Konrad Zieglers Leben, geschrieben von Hieron. Annoni, handschriftlich auf der UB Bas, benutzt in Kochs Geschichte des Kirchenlieds VI, 89 f.
2) Lutz an Annoni 22. Apr. 1732.
3) Vgl. Zieglers Leben, von Annoni.

im persönlichen Leben sehen will. Annoni brachte eine Anzahl Zieglerscher Lieder in seinen Christenschatz, z. B. „Welche Gnade, welch Erbarmen" und „Jesu, Hirt und Arzt der Seelen"; sie werden nur einem pietistischen Geschmack zusagen. Auch die übrige durch den Druck erhaltene geistliche Dichtung Zieglers entbehrt aller Originalität und bringt z. T. gerade die schlimmen Seiten des Pietismus, die Sündenwinselei und die geistliche Erotik, zum Ausdruck [1]. Jedenfalls gewinnt der Mensch Ziegler nicht, wenn man seine Dichterspuren verfolgt. Ich kenne nur ein Dokument, in dem die ganze herbe Hoheit seiner Frömmigkeit noch heute zu uns redet: die ungedruckten Briefe Zieglers an Annoni [2]. Zwei leidende, schwer geprüfte Männer verkehren hier miteinander; aber der eine — Annoni — windet sich unter seinen körperlichen und seelischen Schmerzen, während der andere — Ziegler — darüber steht. Allein deshalb kanzelt er den schwächern Freund nicht ab, vielmehr stellt er sich ganz zu ihm und schreibt als sein Kampfgenosse.

Ziegler ist durchdrungen von der Notwendigkeit kindlicher Furcht und ehrerbietigen Zitterns vor der unbegreiflichen Herunterlassung des Gottes der Herrlichkeit, dessen Gnadenbrünnlein nur in dem demütigen und sich selbst entwordenen Herzensgrund aufquillen. Dem ängstlichen Annoni ruft er zu: Ist nicht in Jesu dem gekreuzigten Lebensfürsten Stärke und Ueberwindung genug auch für uns und über unsere Schwachheit und Widersetzlichkeit! Er weiß aber, daß auf diesem Gebiet die Praxis noch weit mehr als in andern menschlichen Disziplinen und Professionen von der vorgefaßten Theorie differiert, ja daß die letztere gar öfters der ersteren hinderlich ist. Die Wahrheit allein bleibt in Ewigkeit, aber nicht die Wahrheit, wie sie im Gehirn gefaßt und mit dem Munde ausgesprochen wird, sondern wie sie von dem Gott der Wahrheit nach dem wesentlichen Wahrheitsbilde Jesu durch den Geist der Gnaden wirklich ins Herz zur Veränderung himmlischer und göttlicher Gesinntheit des Gemüts und Lebens eingepflanzt und durch die heilsamen Bewährungen im Gegensatz der Lügen, Eitelkeiten, Vernunftsinstinkten, eigenwilligen Unlauterkeiten und alles Verderbens ans Licht gesetzt wird. Auch die schmerzhaften Zustände, die Annoni durchzumachen hat, deutet ihm Ziegler als Folgen der Verordnung der für unser Leben besorgten Wunderweisheit und leitet sie von der zum Heil züchtigenden und zubereitenden Reinigungsgnade ab. Aber er weiß aus Erfahrung, wie schwer das zu tragen ist. Ungelassenheit gegen die Schläge des Seelenfreundes, leichtsinnige Scheindemut, kindische Weichlichkeit und andere falsche Triebe stürmen bei Scharen auf den matten und benebelten Willensgrund, daß nichts als ein blindes, bloßes und völliges *abandon* mit schmachtendem Sehnen nach der Erlösung von der Ungerechtigkeit und nach Erneuerung zu allem Willen Gottes zum sichern Los bleiben kann. Der Sündenernst Zieglers in diesen Briefen kennt kein Maß; er zählt sich durchaus selber zu den schnödesten Höllenbränden, den todesschuldigen Missetätern und sieht nur im reinen unverdienten Erbarmen den Trost für seine Seele. Gleichwohl kommt er nie-

1) Vgl. Koch a. a. O. p. 89; in Betracht kommen „Die ihren Gott liebende Seele" 1728 (die Pia desideria des Herm. Hugo, von Frau Guyon französisch gereimt, von Baron v. Metternich deutsch übersetzt und endlich von Ziegler zu singbaren Reimereien gestaltet), „Grundanfänge der Lehre der Wahrheit zur Gottseligkeit" (von Ziegler stammen die Reimgebetlein am Schluß jedes Kapitels), „Des nach der seligen Ewigkeit reisenden Christen zufällige Andachten" 1731 und eine gereimte Passionsgeschichte „Herr Jesu, ewges Lebenslicht". Alle diese Poesien sind in der Annonischen Bibliothek, die einen Teil der UBBas bildet, erhalten; das Schlimmste sind die Reimereien des Herm. Hugo, die man nicht ohne Widerwillen lesen kann. Von Zieglers Anteil an andern pietistischen Gesangbüchern wird später die Rede sein.

2) Erhalten in einem besonderen Band der UBBas, zusammen mit Zieglers Lebensbeschreibung.

mals ganz vom Gesetze los, darin ein echter Reformierter. Wohl betont er den Unterschied von Gesetz und Evangelium, der nur aus lebendiger Erfahrung und mit wesentlicher Geistesgewißheit nicht nur erblickt, sondern genossen und empfunden werde, aber, fügt er hinzu: sonst hebt die Gnade das Gesetz nicht auf, sondern macht nur den Zwang zur Willigkeit, die Last zur Lust, die Furcht zur Freude, den Fluch zum Segen, den Zorn, das verzehrende Feuer zur süßen Liebe[1].

Hans Konrad Ziegler starb an der Auszehrung am 13. Febr. 1731, nachdem er noch am Abend vor seinem Tode vier ganz kleine Liebes- und Abschiedsbriefe geschrieben hatte. In einem überaus mühsamen Zustand, da ihm jedes Sprechen Schmerzen bereitete, war ihm zuletzt wie dem echten Mystiker die „Willenlosheit" zum Element geworden. Er schrieb darüber an Annoni einen Monat vor seinem Tod[2]:

„Es ist alles meinem Gemüt durchaus indifferent: Gesundheit, Krankheit, Schmerzen, Gemächlichkeit, Leben, Sterben kommt mir alles gleich vor; ich habe kein Interesse in nichts, denn ich habe keine Ideen und kann über nichts für mich reflektieren oder schließen und ficht mich nichts an, denn ich finde oder empfinde in nichts kein Vergnügen; ich stehe und liege da in einer losen, bloßen, trägen und unbewegten Gelassenheit als Ton zu den Füßen des Töpfers und sieht in meinem Inwendigen aus wie in einer weiten sandigen Wüste, da weder Tau noch Regen fällt, weder Gras noch Kraut wächst, weder Vögel noch wilde Tiere tönen. Es ist keine Begierde nach nichts, keine Rührung über nichts als ein weiter und tiefer unendlicher Hunger nach einem unendlichen verborgenen All, dessen souveränem Bonplaisir mich lediglich hinzugeben mein ganzer Gottesdienst ist."

Das Andenken des heiligen Mannes, der in seinem Leben verwirklicht hatte, was so viele andere ersehnten, blieb den schweizerischen Pietisten insgesamt unvergeßlich. Selten haben so viele hervorragende Stimmen von einem Menschen zu dessen Lebzeiten wie nach seinem Tod so viel Gutes ausgesagt. Der Basler Annoni verdankte ihm hauptsächlich seine Bekehrung, mindestens die Anschauung der gründlichen Gottseligkeit, die er zuvor nur aus Büchern kannte. Ziegler wurde Annonis Seelenführer; ihm schüttete er die innersten Regungen seines Herzens aus und empfing von ihm Trost und Rat[3]. Christian Wintz, der spätere Stadtschreiber von Stein am Rhein, kannte keine größere Sehnsucht, als alle 8 Tage in Zieglers Nähe einige Liebesstunden zu genießen und wandte auf ihn das Wort Jesu über den Hauptmann von Kapernaum an: „solchen Glauben hätte ich in Schaffhausen nicht gesucht, viel weniger zu finden gehofft"[4]. Der Zürcher Joh. Heinr. Schultheß rühmte unmittelbar nach seinem Tod dem Grafen von Zinzendorf, wie Ziegler von jeher dem göttlichen Gnadenzug gefolgt, wie er einer von den Gelehrtesten gewesen sei, der doch seine Gelehrsamkeit hatte, als hätte er sie nicht; er hebt dann seine Demut hervor, seinen Glauben und Liebe, seine Freiheit vom Kapitalgötzen, da er doch aus edler Familie war; auch hatte er eine sonderliche Gabe der Poesie[5]. Sam. Lutz endlich, der ihn von einem 5tägigen Besuch in seinem Pfarrhaus persönlich kannte, schrieb von ihm:

1) Die Ausführungen im Text sind Briefen Zieglers vom 9. Dez. 1722, 21. März 1724, 9., 20. und 29. Nov. 1725 und 27. Okt. 1729 entnommen.
2) Ziegler an Annoni 5. Jan. 1731.
3) Vgl. die Annonibiographie von Christ. Joh. Riggenbach.
4) Christ. Wintz-Stein an Annoni 10. Juni 1727.
5) Joh. Heinr. Schultheß an Zinzendorf 23. März 1731.

„Ein anderer empfing ein helles schönes Licht, auch klaren Verstand der heiligen Schrift, blieb in der Demut, führte ein englisch Leben, kämpfte ängstlich um ein ganz reines Herz, erwartete alle Zeit vor seinem Ende eines heißen Schmelzofens; Jesus aber führte seinen hochedlen Geist süßiglich ein in die selige Ruhe seiner ewigen Herrlichkeit. Sein Name war Johann Konrad Ziegler, ein außerordentlich hübscher Mann, eines durchaus unsträflichen Wandels, voll Weisheit und Gnade, ein beflissener Schüler des heiligen Geistes Jesu" [1].

Selbst die Kinder dieser Welt müssen vor dem heiligen Mann eine wahre Hochachtung empfunden haben; der Schaffhauser Joh. Konrad Peyer, ein Jurist und, nach spätern Gedichten zu schließen, ein gut antipietistisches Weltkind, feierte bei Zieglers frühem Tod den Freund, Vetter und Lehrer in einem Sonett mit überschwänglichen Worten, die wenigstens beweisen, daß der gewaltige Bekehrungsernst Zieglers, sein „Kampf, das Kleinod zu erfechten", eine nachhaltige Wirkung auch in vielen bürgerlichen Seelen hinterließ [2].

Es bestand noch zu Lebzeiten Zieglers eine besonders enge Gemeinschaft der erweckten Basler mit den Schaffhausern.

Auf dem Girsberg bei Stammheim wirkte der junge Annoni als Hauslehrer der Familie Im Thurn; er erzog hier die beiden Kinder, den Junker Joh. Georg Friedrich und seine Schwester Agnes, zusammen mit ihrer Base Judith Stockar aus der Stadt, predigte in der Gegend, verteilte mystische Traktate, besuchte die Schaffhauser Versammlungen und pflegte die Freundschaft mit dem Pfarrer v. Schännis im nahen Burg bei Stein. Zu Beringen weilte Annonis Basler Freund Sam. Paravicini, predigte für den Ortspfarrer Hurter und verbesserte dabei die Liturgie nach seinem pietistischen Geschmack. In Siblingen bei Pfarrer Meyer wohnte dessen Tante, die Frau Gemuseus aus Basel, die so gerne an den Versammlungen in der Stadt teilnahm; ihr hatte Rock bei seinem Besuch im Jahr 1727 so haarscharf die Gedanken gelesen, daß sie an der Göttlichkeit der Inspiration gar nicht mehr zweifeln konnte [3].

Eben diese Teilnahme nicht schaffhauserischer Elemente am Treiben der Pietisten in der Stadt, die Verlegung der Privatversammlungen am Sonntag und Donnerstag gerade auf die Zeit des kirchlichen Gottesdienstes, das bunte Durcheinander von Frauen, Handwerksburschen und Fremden aller Art verursachte im Jahr 1728 eine kleine Pietistenverfolgung [4]. Den Fremden vor allem wurde Besuch des öffentlichen Gottesdienstes anbefohlen, dem Hausbesitzer Sal. Peyer Schließung seines Hauses zur Zeit desselben diktiert; Paravicini mußte Beringen verlassen, Annoni sich größerer Zurückhaltung befleißigen. Indes nach kurzem ging alles wieder weiter im alten Stil. Für Annoni waren andere Erfahrungen weit niederdrückender. Er stieß auf dem Girsberg in der junkerlichen Familie auf hundert Widerstände gegen seine pietistischen Erziehungsgrundsätze; bald standen ihm die Verwandten entgegen, bald hingen die Herzen seiner Zöglinge an der Welt. Zu seinem nicht geringen Kummer geriet die junge Judith Stockar, nachdem sie einen vielversprechenden

1) Sam. Lutz, Letzte Posaunenstimme, Pfingstpredigt über Ap. 2, 1 ff., p. 36.
2) J. Kd. Peyers deutsche Gedichte 1748 p. 220.
3) Zu Witwe Gemuseus vgl. Rock in der 17. SJG und Max Goebel, Zeitschrift für hist. Theol. 1854.
4) Zur Verfolgung von 1728 vgl. Bächtold Vorsteher.

Anfang im Sinn des Pietismus gemacht, durch ihre Verlobung und geschwinde Verheiratung mit dem Dr. von Brunn eine Zeitlang gänzlich auf die Bahn der Kinder dieser Welt und gefiel sich in einem eitlen, vergnügungssüchtigen Treiben, so daß sie dem Freundeskreis Annonis als Verirrte und Verlorene galt[1]. Indes sollte Annoni später neue Freude an ihr erleben; Frau Dr. von Brunn wurde eine Hauptstütze für den Schaffhauser Pietismus und speziell für das Herrnhutertum.

Nach Zieglers Tod übernahm Sal. Peyer im Goldstein die Führung in denjenigen Kreisen, welche innerlich mit der Kirche gebrochen hatten. Trotz jener Ordre von 1728, die 1736 wiederholt wurde, fanden bei ihm die Versammlungen an den Sonntagen und Donnerstagen just zur Zeit des kirchlichen Gottesdienstes statt; mehr noch, der Separatismus begann, vor allem durch die Propaganda des jungen Marx Jetzler auf der Landschaft, in Lohn, Schleitheim, Neunkirch, Boden zu fassen; kleine Privatversammlungen bildeten sich in diesen Dörfern und zwar gerade während der Predigt[2]. Es war, als hätten es diese Schaffhauser Pietisten darauf abgesehen, die Kirchenleute zu ärgern und zu reizen. Man muß dem Schaffhauser Rat das Zeugnis geben, daß er nicht ohne gründliche Untersuchung der Verhältnisse und mit Anwendung der milderen Methoden vorging.

Er verwies zunächst die Fremden, u. a. auch die Frau Gemuseus, aus dem Kanton, verbot den Städtern den Umgang mit den Landleuten und die Aufnahme von fremden Elementen, befahl den Untertanen auf der Landschaft den Besuch des kirchlichen Gottesdienstes, verlangte dagegen von den Städtern nur die Vermeidung der Konkurrenz mit der Kirche, worin doch eine stillschweigende Anerkennung ihrer Privatversammlungen lag. Man wollte versuchen, Stadt und Land gegen einander abzusperren, die Bauern zur Kirchlichkeit zu zwingen, den Stadtbürgern aber ein beschränktes Maß Freiheit zu lassen. Bei der Untersuchung ergaben sich doch auch wirkliche Fehler auf seiten der Landgeistlichkeit; es wurde geklagt über Pfarrer, die die Buße nicht genug predigen, die Sünden nicht genug angreifen, dagegen die Pietisten lieblos ausschmälen, — Grund genug für den Rat, seine Mandate für die Landschaft mit der Mahnung an die Pfarrer zu begleiten, sie sollten doch gegen ihre Ankläger keine Bitterkeit zeigen, sondern sie mit aller Sanftmut zurechtweisen, gut und ehrlich predigen und gute Kirchenzucht halten.

Allein die sog. milden Maßregeln verfehlten ihren Zweck, und es mußte auch Schaffhausen zur scharfen Verfolgung der Pietisten übergehen, wenn es der Gefahr des Separatismus Herr werden wollte.

Zuerst kamen die separatistischen Bauern an die Reihe; man setzte sie in den Drachen, verkündete ihnen die Bannisierung mit Termin für die Unterwerfung, fügte zuletzt, wenn alle Einschüchterungsversuche nichts halfen, die wirkliche Verbannung hinzu.

Einzelne der Separatisten sind schwach geworden, so Calixt Ziegler von Neunkirch, der sich zuerst auf die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit und auf die von Jesus uns erworbene christliche Freiheit berufen hatte; als ihn Frau, Kinder und Bruder flehentlich baten, doch der Obrigkeit zu gehorchen, ließ er sich zuletzt durch den Expfarrer Math. Jetzler seine Bedenken widerlegen und blieb im Land. Im Sept. 1738

1) Zur Jugend der späteren Frau von Brunn vgl. Judith v. Brunn an Annoni 31. Mai 1738 Prof. Nüscheler an Annoni 22. April 1730, Paravicini an Annoni 30. April 1729, J. H. Schultheß an Annoni 4. Febr. 1730, Agnes Im Thurn 25. Aug. 1730 und 13. Okt. 1730.

2) Bächtold Vorsteher, dazu die Notizen von J. G. Müller über Pietismus und Separatismus im Nachlaß 427.

kam es jedoch zur ersten Bannisierung von Separatisten aus der Landschaft; Hans Russenberger von Schleitheim, ein lediger Weber, der in Holland die principia des Separatismus eingeschluckt, erklärte, Gott habe ihm befohlen, sich von der Kirche zu trennen, und diesem Befehl folge er, was man auch mit ihm vornehme. Aehnlich Sam. Peyer von Schleitheim, der sich zuerst unterworfen hatte: er habe seither eine göttliche Offenbarung erhalten, die ihn vom Halten seines Versprechens wieder entbinde. Die beiden zogen ins Bernbiet hinüber. Ein dritter, Johann Wäckerli von Siblingen, gab gleichfalls die Erklärung ab, es sei ihm von Gott verboten, in die Kirche zu gehen und ferner an dem heidnischen Joch mit den Ungläubigen zu ziehen; er wurde deshalb 1741 bannisiert und zog mit seiner Frau zu den Inspirierten nach Gellnhausen. Am längsten gab der Kirchenpfleger von Lohn, Hans Brüelmann, den Behörden zu schaffen. Die Pietisten hielten in seinem Haus ihre Versammlungen; Brüelmann war deshalb 1738 verhaftet und durch die Haft im Drachen gefügig geworden und verhielt sich längere Zeit still; aber 1741 erklärte er, er könne sich dem obrigkeitlichen Befehl, zur Kirche zu gehen, nicht mehr unterziehen; er fing wieder seine Konventikel an, besuchte die Separatisten in der Stadt und schützte für alles Gottes Befehle und sein Gewissen vor, worauf auch er bannisiert wurde. Frau und Sohn Andreas traf später das gleiche Schicksal[1]; umsonst kehrten sie wiederholt ins Land zurück; die Regierung blieb fest bei der Ausweisung für immer.

Unterdessen hatte sich aber immer deutlicher der enge Zusammenhang des Separatismus der Landschaft mit dem in der Stadt herausgestellt; es erwies sich auf die Dauer als unmöglich, Landleute um eines Vergehens willen zu bannen, das man an den Stadtbürgern tolerierte; am 29. Sept. 1741 beschloß der Rat daher, „nach so lange gedauerter und mißbrauchter Konnivenz und Toleranz per gradus durch alle ersinnlichen Mittel dem Separatismus zu Stadt und Land abzuhelfen". In Ausführung dieses Beschlusses wurden am 24. Nov. der 70jährige Sal. Peyer und Marx Jetzler vorgeladen, jener wegen der Zusammenkünfte zur Zeit des öffentlichen Gottesdienstes, dieser wegen unermüdlicher Propaganda in den Dörfern. Am 27. Nov. erschien Sal. Peyer von sich aus vor dem Rat, um sich zu verantworten. Er erklärte seinen Respekt vor der Obrigkeit in allem, nur nicht in Gewissenssachen; ein Kind Gottes, das sein Haus aufsuche, könne er nicht wegweisen; beherbergen und gastfrei sein, sei von Christus befohlen. Worauf der Rat ihm und dem Markus Jetzler die Wahl ließ zwischen Unterwerfung oder Verlust des Bürgerrechts und Ausweisung. Im Schulrat selbst, vor den die Sache zur Entscheidung kam, hatte große Uneinigkeit geherrscht. Sitzung um Sitzung verstrich ohne definitives Resultat; erst am 19. April 1742 erfolgte die wirkliche Ausweisung. Der ehrwürdige Greis mit den dunkeln Augen und der immer neuen Erleuchtung im Innern mit Licht und Gnade — wie ihn seine Freunde schilderten — zog nach dem fernen Homburg vor der Höhe und führte dort in aller Einsamkeit ein stilles, inwendig vergnügtes Leben getreu seinem Motto: „durch Stillesein und Hoffen werden wir stark". Er starb am 8. März 1749[2]. Marx Jetzlers Leben dagegen verlief in unsteten Wanderungen und Bannisierungen bald in diesem, bald in jenem Winkel der Schweiz; er verkörperte im Gegensatz zum alten

1) Bei den Brüelmann ist der Zusammenhang mit den Inspirierten ein Motiv des Separatismus gewesen vgl. 41. SJG 6. Febr. 1745; der hier in Gellnhausen anwesende Andreas Brüelmann wurde 1750 bannisiert.

2) Zu Sal. Peyers Exil vgl. die Briefe der Sal. Im Thurn-Peyer an Annoni von 1743 und 1744 sowie Max Goebel Ztschr. f. hist. Theol.

Peyer die ganze innere und äußere Unruhe des Separatistenapostels [1]. Schwer aber lastete das Unglück dieser Verfolgung auf den in Schaffhausen zurückgebliebenen Getreuen. Die Witwe Sabine Im Thurn-Peyer drückt es in aller Namen aus:

„Ach wir leben in Zeiten, in welchen Finsternis und Dunkelheit die Erde bedeckt und alles Fleisch seinen Weg verkehrt hat, ja auch niemand beinahe sich von Gottes Geist will strafen lassen, so gar ist aller Menschen Weg eitel sündig und verkehrt, und sieht es wohl auch zum Teil in meinem Hause aus, so daß mir nichts bleibt als ein inniges, oft wehmütiges Seufzen und Angedenken vor dem Herrn, daß er doch selbst das Verlorene suchen möchte und alles wieder zurecht bringen, was sich durch Sünde und Eitelkeit so immer mehr entfernt, welches zwar zu seiner Zeit noch wohl geschehen mag, wiewohl durch viel schmerzliche Läuterungen und Zubereitungen" [2].

Das war eben dieselbe Zeit, da sich andere Deutsche und Schweizer am Morgenrot der Aufklärung erfreuten. Dem Pietismus ist die ganze Zukunft schwarz.

Immerhin wurde der Schaffhauser Pietismus durch die Verbannung Sal. Peyers und Marx Jetzlers keineswegs tötlich getroffen; bloß seine extrem kirchenfeindliche Richtung starb langsam aus. Als die Herrnhuter nach Schaffhausen kamen, fanden sie neben den Pietisten von der Art Sal. Peyers, mit denen sie hart zusammenstießen, eine ganze Gruppe von erweckten Pfarrern und Laien, auf die jedenfalls das Urteil über tote Orthodoxie und Kirchlichkeit nicht zutrifft; Zinzendorf selbst hat seine Herzensfreude an dem alten Pfarrer Meyer in dem berühmten Lied auf den Tod von Sam. Werenfels ausgedrückt:

Meyer, der alte Herr Meyer dort,
der zu Schaffhausen bedient das Wort,
machte mich erstaunen, als ich ihn hörte,
wie er mein Lämmlein, mein Alles ehrte
und sein Verdienst!

Das war der bald darauf (1742) verstorbene Hans Martin Meyer, Pfarrer am Münster seit 1724, der in seinen Predigten Orthodoxie und das, was der Pietismus erstrebte, verband [3]. Sein Nachfolger am Münster, Joh. Wilhelm Meyer, der spätere Dekan (seit 1756), trat damals auch in herzliche Beziehung zum Grafen; er war willens, ihm die Münsterkanzel für eine Predigt abzutreten, und hielt Versammlungen nach dem Herzen Zinzendorfs, bis man sie ihm verbot [4]. Joh. Wilh. Meyer gehört ebenfalls zu den pietistischen Dichtern Schaffhausens, dessen Festlieder und Katechismuslieder z. T. in das Deggellersche Gesangbuch aufgenommen wurden. Von den angesehenen Laienfamilien blieb das Doktorhaus der Frau von Brunn ein Mittelpunkt für jeden Pietismus, der nicht geradezu mit der Kirche auf Kriegsfuß stand. Nicht zu vergessen der Buchdrucker Benedikt Hurter, der so manche Predigten von Sam. Lutz herausgab, der 1739 einen großen erweiterten Druck von

1) Zu Marx Jetzler verschiedene Notizen der Annonikorrespondenz, der Aufzeichnungen aus Annonis Leben und Thurneysen, Sep Bas J Bas 1896.
2) Sabine Im Thurn-Peyer an Annoni 17. April 1744.
3) Bächtold Vorsteher.
4) Vgl. die herrnhutischen Akten aus Schaffhausen, weitere Notizen über Joh. Wilh. Meyer bei Bächtold Vorsteher und bei Koch a. a. O. VI, 91 ff.

Gottfried Arnolds Kirchen- und Ketzergeschichte wagte, ohne daß uns von einem Konflikt mit der Obrigkeit etwas bekannt ist. Eine Stadt, in der so viel pietistische Schriften gedruckt wurden, kann sich nicht über zu harte Verfolgung des Pietismus beklagen. Freilich eins ist sicher: der bestimmte Geist des schaffhausischen Pietismus war durch die Hurter, Ziegler, Peyer geformt worden. Das war der Geist einer schroffen Kirchenfeindlichkeit und einer hart gesetzlichen Lebensführung, der es erklärt, warum gerade Schaffhausen für die Brüdergemeine ein besonders harter Boden werden sollte.

Mit großer Zähigkeit behauptete sich aber der Separatismus auf der Schaffhauser Landschaft bis ans Ende des 18. Jahrhunderts. Durchreisende Inspirierte, besonders der unermüdliche Paul Gisbert Nagel aus Eßlingen, kehrten 1750, 1753 und 1766 das eine Mal in der Stadt, dann wieder in Lohn oder in Hallau ein und bestärkten die renitenten Elemente in ihrer Verwerfung des Kirchenbesuchs.

Von sich aus hielten ein paar Weiber in Oberhallau, in Thayngen und in Lohn treu zu den separatistischen Grundsätzen und suchten gelegentlich auch andere Dorfgenossen dafür zu gewinnen. 1750 mußten Frau Brüelmann und ihr Sohn Andreas wie zuvor der Vater bannisiert werden, 1752 auch Hans Brüelmann, der Mesmer-Hans, alle in Lohn, auch Daniel Wipf, der Maurer, der an Brüelmanns Statt die Versammlungen in Lohn fortgesetzt hatte. Andere Separatisten von Lohn wurden wegen Verweigerung der Schieß- und Musterungspflicht gebüßt. 1760 traf der Bannisierungsbefehl die Magdalene Widmerin zu Thayngen, weil sie während des Gottesdienstes andere separatistische Weiber zu sich kommen ließ, sich zur Lehrerin aufwarf und sogar Mädchen im Konfirmandenunterricht von der Kirche fern zu halten vermochte; sie erklärte im Verhör, der Pfarrer Stockar habe so heftig gegen sie gepredigt, daß er sie zur Kirche hinauspredigte, und keine diesem Pfarrer vom Rat abgenötigte Freundlichkeit machte sie weich[1].

Trotzdem erhielt sich der Separatismus gerade in Thayngen jahrzehntelang. Unter dem neuen Dekan Joh. Heinrich Oschwald verzichtete endlich die Schaffhauser Kirche auf den bisher geübten Kirchenzwang und gestattete den Separatisten ihre Versammlungen unter der Bedingung, daß sie 1. diese nicht mit der Zeit des kirchlichen Gottesdienstes zusammenfallen ließen, 2. ihre Kinder in Schule und Religionsunterricht schickten, 3. nicht mit fremden Separatisten sich einließen und 4. die gegenseitigen Besuche in der Stadt und in den Dörfern abstellten. Die Pfarrer selber, so wurde empfohlen, sollten auf der Kanzel der Separatisten gar nicht gedenken, unter der Kanzel ihnen liebreich begegnen, aber ein wachsames Auge auf sie behalten, damit sich keine staatsgefährlichen Unordnungen einschlichen[2]. Diese Beschlußfassung kam einem Sieg der Separatisten gleich. Sie hatten durch ihre Trotzköpfigkeit sämtliche Experimente der Verfolger entkräftet, solange, bis man sie in Ruhe ließ. —

Mit den Schaffhausern eng verbunden waren die Pietisten von Stein und Dießenhofen. In den 20er Jahren sammelte sich in Stein ein ganzes Trüpplein erweckter Seelen, auf das man von Zürich aus mit Verdacht hinsah, seitdem

1) Müller Nr. 427.
2) Bächtold Vorsteher.

der Steiner Sigrist Koch durch den Pietistenprozeß kompromittiert worden war. Von Geistlichen gehörten zu den verdächtigen Leuten der damalige Helfer und spätere Pfarrer M. Wirth, der Provisor Schmid, der für seinen kranken Vater vikarierende Hans Kasp. v. Schännis auf Burg bei Stein. Man las mit Interesse die Halleschen Missionsberichte, erbaute sich aus Thomas a Kempis und Arndts Wahrem Christentum, pflegte, so viel man konnte, die Gemeinschaft mit Ziegler und den Schaffhausern. Von Laien nahmen an der Erweckung teil Christian Wintz zum Rosenkranz, seit 1732 Stadtschreiber, die beiden Seckelmeister Wintz und Schmid samt ihren Frauen[1]. Zu regelmäßigen erbaulichen Privatzusammenkünften wollte es nicht kommen, obschon die Leute vorhanden gewesen wären und auch die Sehnsucht nach solch intimerer Gemeinschaft am Ort bei einzelnen lebendig war; es fehlte der rechte geistige Mittelpunkt, die führende Person. Rührende Dokumente aus diesem Kreis liegen uns vor in den Briefen des Christian Wintz an Annoni aus den 20er und 30er Jahren. Der Mann ersehnt vergeblich für Stein die Gemeinschaft, welche die Schaffhauser so selig genießen. Und doch bedarf er ihrer für das Wachstum und den Halt seines inneren Lebens so sehr.

Er seufzt über den Mangel an Gemeinschaft und seine religiöse Einsamkeit und sehnt sich nach wöchentlichen Zusammenkünften, die einem öfters wankenden, allein stammelnden Pilgrim die Reise in die selige Ewigkeit viel leichter machen würden. Ein Labsal ist ihm die von Ben. Hurter herausgegebene Schrift: Wie man sich stets in der Gegenwart Gottes unterhalten solle und könne. Besonders auf die vorhabende Genießung des Abendmahls zu Pfingsten 1727 wünscht er sich eine ewige Vereinigung mit dem Herrn Christus. Wieder klagt er über die Unterlassung heilsamer Zusammenkünfte, die einer Seele viel Freude, Aufweckung und Erleichterung geben könnten, das Werk des Herrn fortzusetzen. Von Annonis erbaulicher Compagnie erwartet er, zu frischen Anläufen im Christentum angetrieben und aufgeweckt zu werden und klagt über die Schwäche seines Herzens gegenüber den vielen Angriffen von Satan, Welt und Fleisch. Er bekennt nach Stunden erbaulichen Umgangs mit Annoni von neuem seine eigene Lauigkeit und Schlüpfrigkeit; er muß mit dem Apostel gestehen, daß in seinem Fleisch nichts Gutes wohnt und mehr Wollen als Werke da sind, daß er aber auch den beständigen Widerspruch durch den Gnadenzug Jesu verspürt, der nicht will, daß seine Seele zum Verderben gehe[2].

Das Ergebnis seines Ringens nach Heiligung lautet allerdings bescheiden genug:

„Ach mein lieber Bruder, wie habe ich mich bis dahin umsonst bemüht, zu der Gnade zu kommen und Gottes Erbarmen in mir zu suchen, da doch lauter Arges und ein böses Herz mit Unlauterkeit war. Darum kein Wunder, daß nicht von statten gegangen und ich noch dato vor Gott gestehe, daß mein Herz noch nicht gut, sondern nur ein ernstlicher Vorsatz da ist . . ."[3].

Freilich dieses vernichtende Urteil fällt er als werdender Herrnhuter, der den Pietismus zu überwinden und abzustreifen im Begriffe ist. So hätte Wintz als Pietist noch nicht geurteilt. Aber eins zeigen doch auch die früheren Briefe: Der Pietismus war bei manchen seiner edelsten Vertreter mehr Religion des Suchens und Sichsehnens als des froh und gesund machenden Gottesbesitzes.

1) Ueber diesen Freundeskreis belehrt die Annonikorrespondenz, vor allem die Briefe von Hans Kasp. v. Schännis und die von Christ. Wintz an Annoni.

2) Christian Wintz an Annoni 17. und 31. Mai 1727, 7. Febr. und 28. Aug. 1728.

3) Ebenda 12. Jan. 1731.

Zu den Rätseln des Pietismus infolge unserer lückenhaften Kenntnis gehört Johann Rudolf Hanhart, der Chirurg von Dießenhofen. Er zählte in den 20er Jahren zu dem Kreis der dortigen Erweckten und war mit Annoni und seinen Freunden wohl vertraut [1]. Aber gerade ihn brachte der Pietismus vollends in die Unruhe und die Disharmonie; Ideal und Wirklichkeit standen sich wie schroffe Gegensätze in ihm gegenüber; Hanhart wußte das und sprach gelegentlich von sich als von einem Atheisten [2]. Wer ihn näher kannte, war erschrocken über sein wankelmütiges Wesen.

„Gutes und Böses wechseln immer auf und ab in seiner Seele; er bringt es nicht zur ganzen Hingabe an Gott" [3].

Und dabei galt er trotzdem als eine Stütze der Pietisten aus St. Gallen, die bei ihm einkehrten und hinwieder seinen Besuch als ein Ereignis empfingen [4]. Wie viel er überhaupt in pietistischen Kreisen galt, erkennt man daraus, daß die „Geistliche Fama" ein Glaubensbekenntnis von ihm aus dem Jahr 1736 aufnahm, dem eine gewisse Selbständigkeit in der Tat nicht abzusprechen ist [5].

Es handelt in XII Nummern von dem Zustand eines Unwiedergeborenen, von der Wiedergeburt, von den Heilsmitteln, von den Privatversammlungen, von der Kirche Gottes, vom Gebet, von Amt und Beruf eines Seelsorgers, von der Vollkommenheit, vom inneren Wort, von der Salbung, von der Heiligen Schrift und von der Bruderliebe. Der Standpunkt des Verfassers ist ein milder Spiritualismus, der die bestehenden Kirchen nicht geradezu verwirft, — es ist denkbar, daß ein Pfarrer wirklich vom Geist gesalbt wird und daß der Gebrauch der kirchlichen Gnadenmittel manchen Seelen zur Wiedergeburt förderlich ist — der aber allen Nachdruck auf den Geist und die Geistesbegabung allein legt und für vom Geist verlassene Pfarrer und Kirchen schroffste Worte bereit hat.

Allein für Hanhart war auch dieser Spiritualismus nur eine Episode. Wie Viele seinesgleichen suchte der unruhige Mann zuletzt auf deutschem Boden, im Büdingischen, innere Festigkeit und gelangte wirklich dort auf eine fast mirakulöse Weise zur richtigen Einsicht und Erfahrung der evangelischen Rechtfertigung, kraft deren er nun in süßer Herzensruhe und völliger Versicherung seines Heils zu leben und weben behauptete [6].

Hanhart schrieb an Annoni, nachdem er ihn auf der Rückreise von Büdingen in Waldenburg besucht hatte, von den zwei Klippen, die ein Christ zu evitieren habe: 1. von der Aengstlichkeit in gesetzlichen Pflichten, Uebungen und Kasteiungen, 2. vom Aufzwingen des Evangeliums von der freien Gnade gegenüber Leuten, die mit der Sünde noch eine heimliche Verwandtschaft haben.

Er, Hanhart, hat es 20 Jahre lang auf die erste Art versucht und glaubt, auch bei Annoni

1) Ueber Hanhart orientiert fast ausschließl. CAnn.
2) Hanhart an Annoni 5. Juli 1726.
3) Matth. Pauli an Annoni 8. Okt. 1737.
4) KuPrASt G 1739. 1740.
5) Richtiger, denen Schriftgelehrten aber verhaßter und verdächtiger Glaubensgrund in einer freyhertzigen Bekenntnis an den Tag gelegt von Rudolf Hanhart, Aeltern, in Dießenhofen 1736 (Geistl. Fama XXX. Stück 1744).
6) Annonis Aufzeichnungen 15. Okt. 1747.

Zeichen gefunden zu haben, daß er die Gnade nicht als Gnade annehmen will und nicht als ein Gottloser, sondern als ein Heiliger gerecht werden möchte“ [1].

Das klingt wie herrnhutisch, obschon uns vom Anschluß Hanharts an die Herrnhuter in der Schweiz nichts bekannt ist. Aber auffallend ist die gleiche Selbstkritik hier wie in Stein. Die Schranken der schaffhausischen Erweckung werden hier nochmals deutlich.

2. Kapitel: Der Pietismus in der Ostschweiz.

Die Geschichte des St. Galler Pietismus ist gekennzeichnet durch den beständigen Kampf dreier Richtungen miteinander: Ein radikaler Pietismus wehrt sich für Bewegungsfreiheit neben der Kirche, in der Stadt und im Appenzellerland; ein kirchlicher Pietismus erstrebt das Recht der Privatzusammenkünfte in engem Bund mit der orthodoxen Kirchlichkeit; und ein Teil des Bürgertums, der im Rat über eine starke Mehrheit verfügt, möchte alle pietistischen Sonderregungen, einerlei welcher Art, ganz und gar nicht aufkommen lassen.

Zunächst war durch die Ereignisse, die im Zusammenhang mit der Inspirationsbewegung standen, der Pietismus in der Stadt St. Gallen kompromittiert worden; er schien ein gefährliches Gift von auswärts zu sein, das durch Männer wie Giezendanner und Rathgeb nach der Ostschweiz verpflanzt worden war. Hiegegen hatte sich das strenge Pietistenmandat von 1716 gerichtet, das mit einem Schlag die Konventikel, die mystischen Bücher und die fremden Apostel tödlich treffen sollte [2].

Wie wenig ein solches papierenes Verbot zu helfen vermag, bewies schon die Aufnahme Rathgebs im Jahr 1721, die Verbreitung Tennhardts durch ihn, der hartnäckige Widerstand des Buchhändlers Ulrich Schopfer. Bald darauf hörte man von dem Expfarrer Lorenz Scheuß, der in der Stadt einen Anhang habe. Auch ein wegen Täuferei aus dem Appenzellerland verbannter Separatist Jakob Sauter fand in der Stadt bei Verwandten Unterschlupf, mußte eingekerkert und verwiesen werden [3]. Das Jahr 1724 ließ sich für Stadt und Land höchst unruhig an. Als in der St. Galler Bürgerschaft von neuem über die Privatzusammenkünfte großer Lärm entstand, war es jetzt die Geistlichkeit, welche sich ihrer annahm, bloß die Konkurrenz mit dem Gottesdienst verbieten wollte, auf Trennung der Geschlechter und kleiner Frequenz bestand und allein den Geistlichen das Recht zu lehren einräumen wollte. Es waren Männer wie der alte Kammerer Christ. Stähelin, der Pfarrer und spätere Kammerer Jakob Zollikofer, die gern einem gut orthodoxen und kirchlichen Pietismus Freiheit in der Kirche gegeben hätten. Allein die Mehrheit im Rat ließ sich auf gar keine Konzessionen ein und blieb in ihrem Mandat bei strikkem Verbot aller und jeder frommen Privatversammlungen [4]. Buchhändler Schopfer vollends, der wieder einmal einen mystischen Traktat des

1) Hannhart an Annoni 20. März 1745.

2) Vgl. oben p. 186.

3) Zu Jakob Sauter vgl. d. KuPrAStG 1721—1724, ein Hans Jakob Sauter erscheint in d. Täufergemeinde v. Thirnheim in d. Pfalz 1731 (Ernst Müller a. a. O. p. 210).

4) W. Schlatter: Was Gott den Vätern war, 1918 p. 20 ff.

niederländischen Lutheraners Friedr. Breckling gedruckt hatte und sich für seine Gewissensfreiheit wehrte, wurde mit langer Kerkerhaft gestraft und zuletzt mit der Androhung ewiger Verbannung entlassen, wenn er wieder gefährliche Bücher verbreiten oder verdächtige Männer beherbergen sollte. Sam. Lutz, der in diesem Jahr in St. Gallen eine Gastpredigt hielt, bemühte sich nicht ohne Erfolg, den tonangebenden Männern das Törichte solchen Gewissenszwangs zu zeigen; er meinte, sein Wort habe mit auf die Freilassung Schopfers eingewirkt[1]. Aber es blieb doch bei der gänzlichen Unterdrückung der schärferen pietistischen Richtung, die Schopfer vertreten hatte. Der Mann starb im Jahr 1729. Mit ihm schied der mannhafteste Streiter für Gewissensfreiheit in St. Gallen aus.

Zum zweitenmal begann der Kampf um das Recht der Privatzusammenkünfte in der Stadt St. Gallen 1730, zog sich bis tief ins Jahr 1731 hinein und hatte kein anderes Ergebnis als die Erneuerung des strengen Konventikelverbots von 1724[2].

Wieder hatte sich die Geistlichkeit der Konventikel angenommen und nur für alle Vorsicht und streng geistliche Kontrolle gesorgt; wenn Bürgerspersonen zusammenkämen, dürften sie sich wohl mit gottseligen Gesprächen erbauen, aber keiner dürfte als Lehrer auftreten (außer gegenüber den eigenen Hausgenossen), und niemals dürften Zusammenkünfte bei Nacht stattfinden. Es half alle Vorsicht nichts; der Rat verbot auch das Harmloseste und erteilte den Pfarrern erst noch einen Rüffel, daß sie seinen Beschluß von den Kanzeln mit offenen Zeichen des Unwillens verkündet hätten. Die einzige Konzession von seiten des Rates war die Einrichtung einer sonntäglichen Abendlehre im Winter zur Mehrbelastung der Pfarrer, die wenig erbaut waren über diese Neuerung.

Kaum war aber dies Traktandum, wie es schien, erledigt, so begann es von neuem zu rumoren. Vorsteher der Zünfte klagten 1732, daß trotz Mandats und trotz eingeführter Sonntagabendlehre die Zusammenkünfte immer wieder stattfänden bei den Pfarrern Dan. Herm. Zollikofer[3] und Zach. Täschler, sowie bei einer ganzen Reihe von Bürgersleuten, den beiden Brüdern Hektor und Christian Züblin, dem Gürtler Ulrich Stähelin, dem Goldarbeiter Gabriel Reich, dem Bäcker Heinrich Huber, dem Metzger Jakob Altherr usw., lauter gut orthodoxen und streng kirchlichen Bürgern, die aber ein so starkes religiöses Bedürfnis hatten, daß selbst die schöne neue Sonntagabendlehre ihnen nicht vollauf genügte. Der Zürcher Schultheß schrieb damals an Zinzendorf:

„In St. Gallen ist über die gar zu orthodoxe Pietisterei eine große Verfolgungshitze; aber sie defendieren ihr Gutes mit großer Herzhaftigkeit; in wenigen Tagen wird sichs zeigen, ob es dem Magistrat gelingen werde, so vielen erweckten Seelen aus dem geistlichen und weltlichen Stand die Freiheit zu nehmen, Versammlungen zu halten“[4].

Der Ausdruck „die gar zu orthodoxe Pietisterei“ ist gut gewählt; daß sie trotzdem verfolgt wurden, erklärt sich, sobald man sich sagt, daß auf den Pöbel, auch den bürgerlichen, jede Absonderung von Gleichgesinnten wie ein rotes Tuch wirkt und den

1) Sam. Lutz: Wächter Jerusalems, Lutz Str. II p. 134.

2) Hauptquelle zum St. Galler Pietismus: KuPrASt G.

3) Dan. Herm. Zollikofer erzählte Annoni (Schweizerreise 1731), wie er mit andern Amtsbrüdern beflissen sei, dem todkranken Christentum durch gottselige Privatversammlungen aufzuhelfen.

4) Schultheß an Zinzendorf, 3. Sept. 1732.

Haß herausfordert. Um einen beide Teile, Magistrat und Bürger, befriedigenden Ausweg zu finden, schlug die Kommission der für diese Untersuchung verordneten Herren vor, diesmal die Zusammenkünfte auf Probe zu gestatten unter der Voraussetzung, daß keine Inspirierten, Separatisten, Schwärmer darin aufträten, daß die Teilnehmer vielmehr in Lehre und Leben orthodox seien. „Hätten die Herren im Rat gewußt, daß es dabei so ordentlich, ehrlich, erbaulich, gottselig zugehe, das Mandat wäre nicht ergangen." Half alles nichts, der Rat blieb strikte bei seinen früheren Mandaten, verzichtete bloß für diesmal auf die Bestrafung der Stundenleute, erteilte jedoch den beiden beteiligten Geistlichen Dan. Herm. Zollikofer und Zach. Täschler einen scharfen Verweis für ihr Benehmen mit Androhung ihrer Remotion im Wiederholungsfall. Als die beiden Pfarrer sich Bedenkzeit für ihre Unterwerfung erbaten und die übrige Geistlichkeit Miene machte, ihnen zu Hilfe zu kommen, versteifte sich der Magistrat so fest auf seine Autorität, daß die Sache nur mit totaler Unterwerfung aller Beteiligten endigen konnte.

Der kirchliche Pietismus St. Gallens, der diese Kämpfe mit einem weltlich gesinnten Magistrat zu bestehen hatte, dabei äußerlich unterlag, innerlich aber durch alle Anfechtungen sich festigte, tritt uns anschaulich entgegen in dem Freundespaar Heinrich Stähelin[1] und David Anton Zollikofer[2], der eine später berühmt als Dekan von streitbarster Orthodoxie, der andere besser bekannt durch seinen Sohn, den großen Liederumdichter der Aufklärungszeit.

Zollikofer, der jüngere Freund, wurde zuerst persönlich ergriffen, als er, etwa im 15. Lebensjahr, zum zweitenmal zum Abendmahl zu gehen entschlossen war; damals wurde ihm seine eigene Unwürdigkeit und Gottes überschwängliche Gnade so lebhaft und gefühlsmäßig gewiß, daß er auf den noch in starken Vernunftbedenken haftenden älteren Stähelin den tiefsten Eindruck machte und ihm die Augen öffnete für den übervernünftigen und übernatürlichen Charakter des Evangeliums. Freilich dauerte der Kampf in Stähelin, dem künftigen Theologen, der schon Samenkörner von Spinoza und von Sozin in seinen Geist aufgenommen hatte, bedeutend länger als in dem Laien, der von der Stimme des Gefühls sich leiten ließ; es brauchte zuletzt eine besondere Bekehrung, die fast an Aug. Herm. Frankes Erlebnis erinnert, bis der junge Stähelin den Intellektualismus mit allen seinen Zweifeln abzuschütteln und einen standfesten Glauben zu erobern vermochte. Mit der Gewißheit des Neubekehrten ging er tags darauf zu Kammerer Christ. Stähelin, seinem Verwandten, und erklärte ihm: Ich bin ein Christ, Gott hat sich mir in Gnaden geoffenbart und mitgeteilt; Gott ist mein Gott in Christo und ich bin sein Kind und Bundesgenosse. Seitdem begleitete ihn ein Gefühl der Seligkeit in allem seinem Tun. Mit dieser neuen Festigkeit vermochte er hinwieder den in Gefühlsschwankungen und Ungewißheiten zurückgebliebenen Zollikofer zu stärken, und ihm das zu vergelten, was er zuerst von ihm empfangen hatte. Die beiden Freunde stärkten sich in ihrer religiösen Ueberzeugung zunächst an den Schriften der holländischen Pietisten, in denen solide Orthodoxie sich mit pietistischem Heiligungseifer paart. Dann geriet der junge Stähelin, in Fortbildung der betretenen Richtung, vorübergehend in das mystische Fahrwasser, ließ sich von Frau Dr. Anhorn, einer Freundin des abgesetzten Pfarrers Scheuß, für Hohburg und andere Mystiker begeistern, verkehrte auch gerne mit Personen aus den Kreisen des radikalen und schwärmerischen Pietismus, er, der spätere grimmige Feind jeglicher Heterodoxie. Allein das war ein kurzer Seitensprung. Als er mit Zollikofer in Marburg studierte, lag das Heterodoxe und extrem Mystische schon hinter ihm; seine Lieblingsbücher waren jetzt Undereycks Halle-

1) Leben Heinrich Stähelins, gewesenen Dekan zu St. Gallen, von dessen Sohn, 1792.
2) W. Schlatter, a. a. O. p. 1—47.

lujah, Lampes Gnadenbund, Arndts Wahres Christentum. Ein Besuch in Schwarzenau bei den Inspirierten, die Bekanntschaft mit dem exaltierten Berner Extheologen Knecht trugen nur dazu bei, die beiden Freunde in der strengen Orthodoxie und Kirchlichkeit fest zu machen. Als künftige Säulen der Orthodoxie kehrten sie in die Heimat zurück. Stähelin erhielt, nach längerem Hauslehrerberuf im Bernbiet, 1729 die appenzellische Pfarrei von Gais, während Zollikofer die Kanzlistenlaufbahn in der Vaterstadt betrat. Beide aber hatten als Erbe ihrer jugendlichen Erweckung eine pietistische Note in ihrer Frömmigkeit behalten, die sich bei dem Laien Zollikofer in der warmen Anhänglichkeit an das Stundenwesen verriet. Schon der erste Kampf um das Recht gut kirchlicher Privatzusammenkünfte 1724 bewegte ihn tief innerlich; er sah in ihrer Unterdrückung eine Art Verfolgung um des Wortes Gottes willen und war entschlossen, nicht nachzugeben, wie er denn auch zwölf Jahre später zu den eifrigen Verteidigern dieser Einrichtung gehört.

1730 lernte Annoni den David Anton Zollikofer auf seiner Schweizerreise kennen und knüpfte einen Briefwechsel mit ihm an. Die Briefe des St. Gallers an Annoni sind klassische Urkunden des orthodoxen Pietismus dieser Stadt.

Wie mahnt er den Basler Freund, der eben im Begriff stand, auf einer Deutschlandsreise den Frommen aller Art nachzugehen, doch ja alle Geister recht zu prüfen, ob sie aus Gott seien, und nicht vorschnell der Orthodoxie deshalb den Rücken zu kehren, weil Lehre und Leben bei ihr meistens nicht beisammen stehen [1]. Mit welcher rührenden Beredsamkeit hält er dem zu Zeiten recht separationslustigen Annoni sein Idealbild der St. Galler Kirchlichkeit entgegen, rühmt, was er den Predigern, was den Gottesdiensten verdanke, um zuletzt hinzuzufügen, auch wenn das alles nicht wäre, so wäre doch für ihn das Ausharren in der Gemeine Gottes Pflicht [2]. Und wie der Basler nach langen Jahren wirklich eine Pfarrstelle in der Kirche seiner Heimat annimmt, da sendet ihm der Freund aus St. Gallen einen ganzen Zettel voll heiliger Wünsche; er mahnt ihn zu gewissenhafter Ausarbeitung seiner Predigten, zu treuem und geduldigem Ausharren im Amt, zu liebevoller Aussprache auch seiner Rügen und Warnungen, zu wöchentlichen Katechisationen neben der Sonntagskinderlehre [3].

Man kann sich keinen treueren Kirchenfreund denken als diesen pietistischen Laien von St. Gallen. Von da aus fällt ein Licht auf den früheren langen Kampf um die Privatzusammenkünfte zurück. Es war wirklich der Kampf zwischen den Ernstgesinnten und dem äußerlich das Palladium der Orthodoxie noch hochhaltenden Weltgeist. Heute wären jene Zunftfreunde, die gegen die Privatversammlungen tobten, gut freisinnig; damals war man eben orthodox.

Durch den Kampf der kirchlichen Pietisten mit den weltlichen Machthabern in St. Gallen um das Recht der Privatversammlungen war eine Zeitlang das Interesse an dem radikalen und schwärmerischen Pietismus ganz zurückgetreten. Er war jedoch durch die Verfolgung zu Beginn der 20er Jahre nicht ausgestorben, sondern nur mehr in die Heimlichkeit zurückgedrängt. Sein theologischer Führer war Ulrich Abbt, erst seit 1735 zum fünften Stadtpfarrer vorgerückt, durch seinen Beruf als Musiklehrer mit allerlei frommen Weiblein, der Ottilia Gügin und ihrer Schwester, den Mädchen Schlumpf, Sels, Gonzenbach usw., wohl bekannt, wie er denn überhaupt von jeher einen starken

1) David Anton Zollikofer an Annoni 3. März 1732.
2) Ebenda 27. April 1732.
3) Ebenda 22. Febr. 1740.

Zug zum weiblichen Geschlecht hatte[1]. Neben ihm taucht seit 1633 als Prodiakon zu Linsenbühl Hans Kasp. Zollikofer[2] auf, auch er gesangsfreudig und Schöpfer der berühmten St. Gallischen „Gebetsmusik". Er kam direkt von Schaffhausen, wo er mit Annoni und den Schaffhauser Pietisten fleißig verkehrt hatte und durch sie in scharf kritische Stimmung gegen manche kirchliche Einrichtungen geraten war. Gleich im ersten Jahr nach seiner Rückkehr gab er Anstoß durch seine freien Urteile über den Heidelberger Katechismus, die er sich nicht scheute auf die Kanzel zu bringen. Im Verhör wurde der Zusammenhang mit dem Schaffhauser Pietismus noch deutlicher; Zollikofer gestand ein, durch den verstorbenen Pfarrer Hurter gegen den orthodoxen Katechismus eingenommen worden zu sein, wie er auch früher an Inspirationen geglaubt habe; man weiß, was diese in Schaffhausen galten. Der Rat suspendierte den Hitzkopf für 3 Monate im Predigen. Mit diesen Theologen freierer Richtung standen eine Anzahl hervorragender Laien in Verbindung, die ebenfalls zu den Frommen in Stein, Dießenhofen und Schaffhausen nahe Beziehungen hatten und daher den kirchlichen Pietisten kurzweg als die „Schaffhausischen" galten[3]. Es waren vornehmlich der Schirmmacher Appenzeller, seit 1723 mit Ottilia Gügin verheiratet, obschon von schlichterer, nüchternerer Frömmigkeit als die fromme Enthusiastin, der Kaufmann Matthias Amman, der weit in der Welt herumgekommen und erst spät durch eine Bekehrung auf den Weg der Pietisten geraten war, von Frauen, außer der Ottilia Gügin, Alexander Weidenhubers Wittfrau mit ihren Töchtern, auch jene Frau Stauderin am Kindermarkt, die als Frau Dorothe in der spätern Geschichte v. Muralts eine verhängnisvolle Rolle spielen sollte[4], nicht zu vergessen endlich Jungfrau Dorothe Schopferin, des verstorbenen Buchhändlers Schopfer tapfere Schwester. Alle diese Männer und Frauen bildeten zusammen den Herd eines entschieden kirchenfreien Pietismus und standen in innerer Opposition zu der offiziellen wie zu der pietistischen St. Galler Orthodoxie.

Der Kampf begann mit einem rein persönlichen Vorspiel. Kaspar Zollikofer wollte 1736 seine „Himmlisch gesinnter Seelen Himmel-durchschallende und unsern Gott billig hoch verherrlichende Gebet-Musik" in St. Gallen drucken lassen, eine 1000 Nummern umfassende Sammlung hauptsächlich pietistischer Lieder, darunter so ganz neuer wie der Tersteegenschen. Der Rat erlaubte den Druck unter der Bedingung, daß der Autor sein Werk den Zensoren vorlege, die auch den Titel als zu hochtrabend ändern wollten. Knurrend fügte sich Zollikofer, entlud aber seinen Grimm in einer harten Apologie an der Spitze seines Gesangbuchs und schloß es mit dem recht rätselhaften Vermerk Apokal. 2, 20.; sobald das Buch daher in der Oeffentlichkeit erschien, 1738, erhob sich neuer Lärm, nicht nur wegen Vorrede und Schluß, sondern hauptsächlich wegen einer kleinen Ketzerei des Herausgebers, der in einer Anmerkung bemerkt hatte, in 1. Joh 5, 7 (der berühmten unechten

1) Bereits auf d. Synode von 1710 wird Abbt vorgeworfen, er gehe fast täglich ins Spital und rede und bete dort mit Betschwestern zusammen (KuPrASt G).

2) Kaspar Zollikofer an Annoni 27. Aug. 1746, dazu sein Verhör in KuPrASt G 1734.

3) Verhör Hektor Züblins KuPrASt G 1739.

4) Vgl. oben p. 166; ihr eigentlicher Name ist Allgäuerin.

Stelle) sei die Rede von drei Zeugen, nicht von drei Personen. Darüber wahres Entsetzen bei den orthodoxen St. Gallern, deren Kirche doch vormals die reinste gewesen sei und jetzt diesen Ruf verloren habe! Es hieß, dieser Zollikofer habe eben einen eigensinnigen und störrischen Kopf, härter als ein Amboß; es scheine, er wolle und müsse von hier weggeschafft werden. Als Zollikofer sich immer wieder auf die Bibel berief, welche in Gottes Namen nun einmal den Ausdruck „drei Personen" nicht kenne, hat man ihn zuletzt durch Suspension von seinem Amt mürbe gemacht, nicht ohne die leidenschaftlichsten Szenen von seiner Seite vor Rat und geistlicher Kommission. Auch dann noch rächte er sich, indem er im nächsten Gottesdienste zum Trotz statt Luthers „Nun freut euch lieben Christen gmein" den Psalm singen ließ „Sicht wider meine Anfechter". Es gab des Streites kein Ende[1].

Genützt hat freilich solche Trotzköpfigkeit der Sache des schärferen Pietismus auch nichts. Dieser war in St. Gallen noch vor Erledigung des Gesangbuchstreits aufs furchtbarste kompromittiert worden durch den Fall Abbt[2]. Pfarrer Ulrich Abbt hatte sich darauf eingelassen, die hysterische Regina Wegelin durch Suggestion zu heilen. Da kam es nun im Kreis der kranken Wegelin und ihrer Freundinnen, der Martha Gonzenbach — uns bekannt als Freundin der Jeanne Bonnet, der Judith Rousseau und des ganzen genferischen Inspirationswesens[3] — und der Anna Barbara Sels zu wundersamen Inspirationen, aber auch zu höchst anstößigen Unsauberkeiten, zu denen die kranke Wegelin den von jeher zu sehr auf die frommen Weiber erpichten Pfarrer Abbt hinzureißen suchte, wobei zuletzt Heiratsversprechungen auch nicht ausblieben. Die geistliche Sache hatte sich plötzlich ins Fleischliche verlaufen, sie wurde in der Stadt ruchbar; ungeheurer Skandal, rasche Absetzung und Verbannung Abbts aus der ganzen Eidgenossenschaft, endlose Verhöre der näher oder ferner an der Sache beteiligten Weibspersonen! Im Haus von Pfarrer Abbt fand man eine Unmenge mystischer Bücher und Inspirationsbücher; man hätte nicht geglaubt, daß so viele in der Stadt vorhanden wären. Irgend ein loser Zusammenhang mit der Genfer Inspiration scheint zu bestehen, nur daß es dort zu wahrhaften Heiraten kam, hier hingegen zu Unsauberkeiten. Die Ottilia Gügin war zum Glück an diesen Ereignissen nicht beteiligt, sie mußte aber im Jahr 1738 auch ins Zuchthaus gesetzt werden wegen gegebener schändlicher Aergernis und grober Unwissenheit. Ein anderes Mitglied des frommen Kreises, der Gürtler Kasp. Friedrich, mußte als Eidverweigerer aus der Stadt verwiesen werden. Es waren trübe Zeiten von außen und innen für das St. Galler Häuflein!

Zuletzt konzentrierte sich das Unwetter auf die pietistischen Privatzusammenkünfte. Schon bei Anlaß des Falls Zollikofer hieß es in St. Gallen, diese und andere Konfusionen entsprängen den heimlichen Zusammenkünften, die dermalen wieder stark in Schwang gekommen; denen müßte man wehren. Bereits

1) Zum Kampf um Zollikofers Gesangbuch vgl. KuPrASt G 1736 ff.

2) Der Fall Abt ebenda 1736.

3) Zu Martha Gonzenbach vgl. ihren Brief an Monod aus Genf v. 1. Juni 1723, ferner die Briefe der Judith Rousseau, der Mme. Favre de la Gara von 1725 bei Eug. Ritter a. a. O. und Jules Chavannes a. a. O. p. 87.

1737 wurde eine neue Untersuchungskommission eingesetzt. 1739 waren es von neuem die Zünfte, die auf Beschleunigung der Untersuchungen drangen. Nun wurden die Führer und Führerinnen des scharfen Pietismus vorgenommen und ausführlich über ihre Religionsgrundsätze verhört: Schirmmacher Appenzeller und seine Frau Ottilia Gügin, Witwe Weidenhuber, Matthias Amman.

Als Tatsache ergab sich die Sitte von Privatversammlungen vor allem im Ammanschen Hause jeden Sonntag bis zur Abendpredigt, zuweilen auch nach der Abendpredigt, oft auch im Haus von Kaspar Zollikofer. Man sang ein geistlich Lied, besprach sich über diese und jene Frage nach der Bibel, sang wieder, zuletzt betete Amman frei von Herzen, und alle Anwesenden beteten ihm kniend eine Viertelstunde nach [1]. Dies Viertelstundengebet auf den Knien war bei den Ammanschen Versammlungen fast das einzige Sonderbare; schwarmgeistisch war jedoch nach wie vor das Gebaren der Gügin, die sich vom Geist getrieben glaubte, den Pfarrern Befehle Gottes zu verkünden, wie sie die Besserung des verderbten Christentums zu betreiben hätten; sie tat das mündlich und schriftlich, unterließ nicht die Drohung, widrigenfalls fahre „die Strahl vom Himmel" auf sie herab, und machte ein großes Wesen aus ihren Offenbarungen [2].

Es war kein Zweifel, daß dies ganze Stundenwesen der Pietisten ein barer Ungehorsam gegen die geltenden Mandate war, so harmlos es auch an sich selber sein mochte. Aber nun stand man in St. Gallen vor der unangenehmen Tatsache, daß so und so viele gut kirchliche und orthodoxe Bürger sich genau denselben Ungehorsam zuschulden kommen ließen; man wurde einer Ausbreitung des Versammlungswesens der orthodoxen Pietisterei in einem Umfang gewahr, wie man ihn nie geträumt hätte [3].

Am Sonntagnachmittag bis zur Abendpredigt, am Sonntagabend nach der Lehre, am Montagabend von 5—7 Uhr und am Samstagabend fanden regelmäßig Privatzusammenkünfte mit erbaulichen Zwecken statt meist bei den Bürgern, die schon im Jahr 1732 deshalb verschrien worden waren, und die dem Verbot zum Trotz daran festhielten: Hektor und Christian Züblin, Heinrich Huber u. a.; ein David Anton Zollikofer nahm jede Woche an drei solcher Versammlungen teil. Den Männern genügte eben der kirchliche Gottesdienst mit dem Pfarrer als einzigem Sprecher nicht; sie wollten durchaus über das Bibelwort und die Predigt miteinander reden; sie beteten auch gerne zusammen und stärkten sich auf ihren frommen Wegen. Schroff aber bis zum Fanatismus lehnten sie die Geistesgemeinschaft mit den Pietisten von der Ammanschen Weise ab und verlangten, daß die Regierung einen scharfen Unterschied mache zwischen ihnen und den anderen. „Es thue ihm weh, daß man ihm gleiche Kappen aufsetzen wolle" (Ulrich Stähelin); „mit den Schaffhausischen seien sie nicht gleicher Meinung; die Läufer kommen nicht zu ihnen" (Hektor Züblin); besonders Christian Züblin, der einst in der Fremde selber viel mit Mystikern verkehrt hatte und beinahe aus Unerfahrenheit selbst ein Mystikus geworden war, hob scharf die Unterschiede im Glauben und das verborgene Gift, das man unmerklich bei den Ammanschen Leuten einsauge, hervor.

Wäre es auf diese orthodoxen Pietisten angekommen, so hätte der St. Galler Rat ihre eigenen Privatversammlungen gestatten, die andern dagegen streng verbieten und unterdrücken müssen [4]. In der Tat erwies sich für die Behörden angesichts

1) W. Schlatter a. a. O. p. 29 ff.

2) Verhör der Ottilia Gügin in KuPrASt G 1739.

3) Zum folgenden W. Schlatter a. a. O. p. 25—28 und 32—36.

4) Der schroffe Gegensatz der kirchlichen und unkirchlichen Pietisten geht auch aus den Herrnhuterakten von 1739, 1741 und 1745 klar hervor; ein frommer Kaufmann lobt da

der großen Schar von Freunden des Stundenwesens aus den besten Bürgersfamilien eine Aufrechterhaltung der frühern unbedingten Konventikelverbote als unzulässig. Der Rat fand den Ausweg, daß er den Rigor seines Mandats auf eine Zeit aufschob und zur Probe die Versammlungen gestattete, machte aber bei dieser Verfügung keinen Unterschied zwischen orthodoxen und mehr mystisch gerichteten Erbauungsstunden, sondern gab allen freien Lauf[1]. Derart rettete der kirchliche Pietismus St. Gallens gegen seinen eigenen Willen dem radikalen Pietismus das Leben und deckte mit seiner Unschuld die Fehler des andern zu. Es mußte bloß auch bei den Pietisten der schärferen Richtung die Trennung der Geschlechter durchgeführt werden; die Frauenversammlung zog sich ins Haus der Witwe Weidenhuber zurück. Die Gügin speziell hätte man gerne gestraft, konnte ihr jedoch ihre eigensinnigen Einbildungen mit keinem Mittel nehmen und mußte sich mit ihrem Versprechen begnügen, daß sie künftig ihre Offenbarungen für sich selbst behalten wolle. Man überließ sie also der göttlichen Leitung und der kirchlichen Aufsicht. Für den St. Galler Pietismus war der Beschluß vom 25. März 1740 entscheidend: die pietistischen Versammlungen hörten auf, illegal zu sein.

Es scheint freilich, daß der St. Galler Pietismus zur Zeit dieses Sieges seinen Höhepunkt bereits überschritten hatte. Pfarrer Heinrich Stähelin, der im gleichen Jahr nach St. Gallen kam, sorgte für Wahrung strengster Orthodoxie und verstand es, das Herrnhuterwesen vollständig von seiner Vaterstadt auszuschließen. Der aus Schaffhausen importierte radikale Pietismus aber ermangelte starker Persönlichkeiten und verlor je länger je mehr die Kraft der Propaganda. Allerlei Extravaganzen Kaspar Zollikofers, der gelegentlich seine Predigten unziemend pfefferte, ein andermal aus christlicher Freiheit sein Kind ohne Taufzeugen taufen ließ, trugen auch nicht zu seiner Stärkung bei. 1749 klagten wieder einmal die Zünfte, daß sogar von Geistlichen während des Gottesdienstes Privatzusammenkünfte und gar solche von beiderlei Geschlecht gehalten würden; allein es war ein blinder Lärm, aus dem im Grunde nur der Aerger der Zunftbrüder sprach. Noch einmal, anfangs der 50er Jahre, gab es Pietistenlärm in der Stadt. Zu einer Zeit, da auch im Appenzellerland über Separatisten geklagt wurde, weil sie Jakob Böhmes Schriften in ihren Konventikeln zugrunde legten, hörte man in der Stadt St. Gallen von sechs ledigen Töchtern, die sich ihren Eltern entzogen und in gemeinsamer Wohnung Böhmes Schriften studierten, auf dem Angesicht lagen beim Gebet, das kirchliche Abendmahl mieden, dagegen von dem jungen Theologen Ulrich Schopfer, von Matthias Amman und Männern aus der appenzellischen Nachbarschaft sich besuchen ließen[2]. Zum höchsten Aergernis hatten sie sogar einmal den Heinrich Siegfried aus Zofingen, einen wandernden Separatisten, abends bei sich gehabt und ihm Quartier gegeben.

---

an einem fort die Ordnungen und die frommen Pfarrer, es gehe nichts über die reine Lehre; Gesindel wie die Separatisten, Inspirierten, Wiedertäufer, Gichtelianer, Böhmisten übergebe er dem Teufel usw.

1) Das Urteil bei W. Schlatter a. a. O. p. 37 f.

2) Die Namen der led. Töchter: Anna Magd. und Maria Ursula Schlagrizin, Magd. und Marie Elis. Donwiller, Anna Barb. Mäglin und Clara Enggwiller.

Die Untersuchung ergab jedoch nichts Bedenkliches; sie brachte nur zutage, was man längst wissen konnte, daß Matthias Amman seine vor 16 Jahren begonnenen Versammlungen immer noch hielt, freilich auch unter Teilnahme von Weibsleuten, was ihm 1740 verboten worden war. Diesmal wurde ihm alles Halten von Versammlungen in seinem oder in anderem Haus verboten, während die ledigen Töchter mit allerlei Verwarnungen und künftiger Beaufsichtigung durch die Pfarrer davonkamen.

Fast möchte man vermuten, daß St. Gallen inzwischen orthodoxer geworden sei; der kirchliche Pietismus deckte nicht mehr den außerkirchlichen. Mehr als 10 Jahre später (1765) machten dieselben ledigen Töchter nochmals von sich reden[1]. Diesmal hieß es, Georg Abbt, ein junger Geistlicher, habe sie gegen die Kirche eingenommen, so daß sie nun die Berleburger Bibel und daneben katholische Bücher läsen und immer noch mit verdächtigen Leuten Umgang hätten.

Auch dieser letzte St. Gallische Pietistenprozeß offenbarte nur die harmlose Natur der Bewegung. Diese gottseligen Mädchen lasen miteinander aus der Guyon und aus Fénélon, wohnten gelegentlich um der Musik willen einem katholischen Gottesdienst bei und lasen sogar einmal in einem Meßbuch. Immerhin, es lag ihnen wie allen radikalen Pietisten offenbar an der reformierten Kirche nicht viel. Georg Abbt endlich hatte zwar noch einmal seine Bedenken gegen die Austeilung des Abendmahls an Unbekehrte geltend gemacht und sich gewehrt für das Recht der Privaterbauung und des Umgangs mit andern Frommen; an den Predigten in St. Gallen vermißte er den Beweis des Geistes und der Kraft. Aber er war doch nicht der tapfere Mann wie sein Vorgänger, der Buchhändler Ulrich Schopfer; er unterwarf sich allen kirchlichen Vorschriften, wie auch die pietistischen Töchter sich wohl oder übel unterwerfen mußten.

Mit diesem Ereignis schließt die Geschichte des radikalen Pietismus in St. Gallen, der es, vielleicht aus Mangel an überragenden Persönlichkeiten, im Grund nie über vereinzelte Anläufe gebracht hatte und jetzt auf die paar frommen Weiblein sich beschränkte. Eine Darstellung der St. Galler kirchlichen Verhältnisse vom Ende des Jahrhunderts gedenkt dieser Bewegung mit keinem Wort mehr[2]. Anders stand es freilich mit dem kirchlichen Pietismus. Heinrich Stähelin, seit 1750 Stadtpfarrer, von 1757—1778 Dekan seiner Vaterstadt, durfte es wagen, schon 1750 in einer Schrift öffentlich die gottseligen Zusammenkünfte anzupreisen als ein Hauptmittel zur Beförderung der wahren Frömmigkeit, vorausgesetzt, daß sie am Tage stattfänden, nur von einerlei Geschlecht besucht würden, und daß man dabei aus Gottes Wort und gesunden Büchern der Gottseligkeit einander gesprächsweise erbaue und Gott um seinen Segen anrufe; als Zeugen werden eine Reihe evangelischer Autoritäten beider Konfessionen angeführt[3]. Seit diesem öffentlichen Zeugnis für die kirchlichen Konventikel darf der Pietismus dieser Richtung als Sieger gelten; er bleibt seitdem unangefochten bis zum Ende des Jahrhunderts. Das erklärt sich aus seinem orthodoxen Charakter; wir haben große Verzeichnisse der frommen Bücher, die unter den St. Galler Pietisten Mode waren: Engländer, Holländer, Deutsche, wieder von beiden Konfessionen, stehn in diesen Listen, immer aber sind es Erbauungsbücher von tadel-

1) KuPrASt G 1765.
2) Brief des Antistes Peter Stähelin an Antistes Heß 13. Okt. 1797 (CHeß).
3) H. Stähelin, Drei berühmte Hilfsmittel zur Beförderung der wahren Gottseligkeit 1750.

loser Orthodoxie, frei von jedem ketzerischen Gift[1]. Jedoch brachte die volle Freigebung der Privatversammlungen dem St. Galler Pietismus keinen Zuwachs, da das jüngere Geschlecht sich auch hier den Idealen der Aufklärung zuwandte, geführt von Georg Joachim Zollikofer, dem Sohn des Pietisten David Anton Zollikofer, dem Liederdichter der neuen Zeit. Anfangs der 80er Jahre bestand von drei früheren Privatversammlungen nur noch eine einzige[2].

Die Geschichte des Pietismus im Appenzellerland geht, so innig auch die Beziehungen zur St. Galler Kirche waren (gemeinsame Synode bis 1757), ihren besonderen Gang. In einem Landkanton von lauter souveränen Einzelgemeinden sind die Bedingungen für das Eindringen neuer Lehren und Gebräuche günstiger als in der Stadt, sind freilich auch rohere Gegenmaßregeln seitens des Dorfpöbels zu erwarten. Es fällt im Appenzellerland auf, wie die Geistlichkeit in steigendem Maß sich für das Recht des Pietismus und der Konventikel wehrte, offenbar weil eine pietistische Partei auf der Synode sich nicht unterdrücken ließ. Noch im Fall des Pfarrers Lorenz Scheuß von Herisau war es die Synode gewesen, welche ihn erst zensurierte und dann absetzte und dadurch die Gemeinde veranlaßte, ihn durch obrigkeitliches Gebot abzustellen. Aber bereits im Fall Ungemuth in Teufen war die Opposition zuerst von der Gemeinde ausgegangen, und erst ein paar Jahre nach der Vertreibung aus Teufen verfügte die Synode seine Streichung von der Liste der wählbaren Geistlichkeit. Bei den Pietistenunruhen des Jahres 1724 vollends wehrte sich die Synode für die religiöse Freiheit, wie sie ein Jahr zuvor im Gegensatz zur St. Galler Geistlichkeit die Forderung der Unterschrift der Konsensusformel abgelehnt hatte.

Konventikel in Teufen, Speicher und Herisau hatten zu Unruhen und vor allem zu grotesken Gerüchten über darin geschehene Greuel Anlaß gegeben, und ein am 24. Febr. zu Herisau gehaltener Großer Rat war mit strengen Strafen, Landesverweisung und hohen Geldbußen, gegen die Stundenleute vorgegangen; auch wurde mit Stimmenmehrheit beschlossen, „daß die Prediger künftig der Lehre von der Wiedergeburt, so nur einige Neulinge aufbringen wollten, wovon doch die Altvordern nichts gewußt, nicht mehr gedenken dürften". Der Synode aber gelang es, zunächst einmal den Ursprung der greulichen Gerüchte in den Lügen einer berüchtigten Weibsperson, die zur Strafe dafür öffentlich ausgepeitscht wurde, nachzuweisen. Gleichzeitig versprach die Synode unter Mißbilligung der pietistischen Konventikel allen denen ihren Schutz, die in der Lehre richtig und gesund erfunden würden, und es vereinbarten alle anwesenden Pfarrer, am gleichen Sonntag auf allen Kanzeln über das Bibelwort von der Wiedergeburt Joh. 3, 5 zu predigen, ein Erfolg des Pietismus innerhalb der Kirche, über den man sich nur freuen kann[3].

Es begann seitdem ein Aufschwung des Pietismus, zumal seit Pfarrer Jakob Zähner zu Trogen Dekan geworden war 1730. Zähner selbst war ein weitherziger, wenn auch keineswegs antikirchlicher Pietist, Freund aller erweckten, um ihr Seelenheil bekümmerten Leutlein, der es sich zur Aufgabe machte, dem Pietismus Heimatrecht im Appenzellerland zu verschaffen, und der als Charakter so unan-

1) Brief des Antistes P. Stähelin an Antistes Heß 13. Okt. 1797.

2) Protokoll der DG 1783.

3) Das im Text Gebotene ist eine Kombination von G. Walsers Appenzellerchronik p. 737, KuPrAStG 1724 und einer Stelle von Sam. Lutz: Das Haus Gottes und die Pforte des Himmels (LutzStr I, 165).

tastbar war, daß er sich des Ansehens auch bei den Gegnern erfreute. Ein Herrnhuter hat einmal Zähner mit dem Berner Sam. Lutz verglichen: „von außen und innen der naturelle Lucius, ein hübscher, artiger, ehrlicher Vater“ [1]. Neben ihm stand im appenzellischen Kirchendienst Hans Jakob Mock, Pfarrer zu Herisau, ein Freund aller mystischen und heterodoxen Literatur, die er zusammen mit seinem Bruder, dem Buchhändler Lorenz Mock, im Volk verbreitete [2]. Es gab auch Geister andern Schlags unter der appenzellischen Pfarrerschaft; in Gais amtete von 1729—1740 Heinrich Stähelin, der Zelot für Orthodoxie und strenge Kirchlichkeit, allein an Unterdrückung des Pietismus war längst nicht mehr zu denken.

Unter solchen Umständen konnte auch das alte, von Appenzell und St. Gallen gemeinsam erlassene Konventikelverbot sich nicht auf die Dauer behaupten. Die Entscheidung für die Freiheit des Stundenwesens fiel in das Jahr 1739. Infolge zu starken Besuchs der Versammlungen und zu selbstbewußten Auftretens ihrer Leiter hatte sich die Volkswut erregt und gedroht, den Konventikeln mit roher Gewalt ein Ende zu bereiten. Eine Kommission geistlicher und weltlicher Herren mußte sich ins Mittel legen; da sie nichts Unrichtiges in der Lehre fand, beantragte sie Erlaubnis der Privatversammlungen unter bestimmten Bedingungen: strenge Trennung der Geschlechter, Vermeidung der Konkurrenz mit dem kirchlichen Gottesdienst, Beschränkung auf die Tagesstunden und auf eine nicht zu große Teilnehmerzahl. Dabei blieb es vorläufig im Appenzellerland [3]. Wir hören von frommen Zusammenkünften zu Herisau, wo Buchhändler Lorenz Mock viele Seelen an sich zog, zu Trogen, wo Sonntagabends regelmäßig die frommen Seelen zusammenkamen [4], auch in Speicher. In Trogen war schon vor der neuen Konventikelordnung ein Laie Kasp. Schläpfer der Mittelpunkt der Erweckten gewesen; an ihn hatten sich 1738 die deutschen Inspirierten gemacht, damit er eine Gebetsversammlung in ihrem Sinn zusammenbringe [5]. Erst gegen den Schluß des Jahrhunderts begann ein Sturm auf das Stundenwesen von seiten der Appenzeller Laienschaft, der die Geistlichkeit als viel zu nachsichtig erschien. Umsonst sprach sich die Geistlichkeit auch jetzt wieder für Duldung der Konventikel aus, falls die genannten Bedingungen eingehalten würden. Der Landrat verbot die religiösen Privatversammlungen bei Tag wie bei Nacht, auch das Lesen irriger Bücher und „aller Nebenlehren, so wider unser Glaubensbekenntnis laufen“ [6]. Ueber den Erfolg dieses obrigkeitlichen Erlasses ist nur soviel bekannt, daß die Kirchenfeindschaft in den nächsten Jahren zunahm.

Für den Geist des Pietismus, der in diesen Konventikeln gepflegt wurde, ist es bezeichnend, daß die herrnhutische Frömmigkeitsweise hier glatt abgelehnt wurde,

1) Zu Zähners Pietismus vgl. zahlreiche Stellen in den Verhören der St. Galler Pietisten in KuPrAStG, sowie Z. SJG und die Herrnhuterberichte von 1741 und 1747.

2) Ueber Pfarrer J. J. Mock orientiert der Briefwechsel mit Heinrich Stähelin in dessen Biographie, über den Buchdrucker Lorenz Mock vgl. dessen Brief an Annoni und der Bericht der Herrnhuter von 1741.

3) Vgl. Em. Ryhiner an Annoni 13. Jan. 1740 und SAApp 1770.

4) Vgl. den Herrnhuterbericht von 1741.

5) Z. SJG.

6) Walser, Die Sekten des Appenzellerlandes (Appenzeller Monatsblatt 1826).

und daß die herrnhutischen Sendboten erschrocken waren über die Gesetzlichkeit der appenzellischen Frommen. Die radikale asketisch mystische Richtung, die wir von Schaffhausen und St. Gallen (hier von der Minorität) kennen, dominierte auch im Appenzellerland. An die Oeffentlichkeit trat sie in den drei einander ablösenden Streitigkeiten über die gefährlichen Bücher. 1736 erlebte die Synode St. Gallens und Appenzells den Kampf um die Berleburger Bibel, das große am Stammsitz der Separatisten erschienene Bibelwerk aller heterodox und antikirchlich gestimmten frommen Seelen, das die Herzen auf das innerliche Christentum des Geistes lenken und der götzendienerischen Babelkirche den Todesstoß geben wollte.

Sobald das Buch nach der Schweiz kam, wußte es die Jungfer Dorothe Schopfer in St. Gallen zu vertreiben, von wo es seinen Weg auch in die abgelegensten Dörfer des Appenzellerlandes fand, empfohlen von den beiden Brüdern Mock. Dagegen trat aber sogleich der feurige Heinrich Stähelin auf den Plan, beschuldigte die Berleburger Bibel dreier großer Irrtümer: sie lehre die Reinigung der Seelen nach dem Tod, die unmangelhafte Gerechtigkeit der Wiedergeborenen und die Wiederbringung aller Dinge. Stähelin stellte daher auf der Synode den Antrag auf Zwangsverbot des gefährlichen Buches und auf zwangsweise Auslieferung aller Exemplare. Allein er drang damit gegenüber der starken pietistischen Richtung nicht durch; die Verteidiger machten das Vortreffliche der Uebersetzung aus dem Urtext geltend, hoben hervor, wie viel Gutes auch darin enthalten sei, und betonten namentlich, welchen schlechten Eindruck es auf die Katholiken mache, wenn es heiße, in Appenzell-Außerrhoden verbiete man die Bibel. Die Synode begnügte sich mit dem Beschluß, den Leuten den Kauf des teuren Buches abzuraten. Daran knüpfte sich ein heftiger Streit in Briefen über Recht oder Unrecht der Berleburger Bibel zwischen Heinrich Stähelin und J. J. Mock, der sich hinter der Autorität eines Arndt, Kempis, Arnold verschanzte und mit Recht seinem orthodoxen Gegner vorwarf, er eifere auch gegen alles, was nicht in allen terminis mit den Systemen übereinstimme. Die Abschüttelung der Zwangsjacke der Konsensusformel im Jahr 1723 kam damals den Appenzeller Pfarrern zu gut[1].

Zum zweitenmal wurde 1750 die appenzellische Synode alarmiert wegen gefährlicher Bücher, die in den separatistischen Konventikeln zu Trogen und Speicher gelesen würden; diesmal war Jakob Böhme die Gefahr.

„Die ehemals erweckten Seelen im Appenzellerland", meldet 1749 der Herrnhuter Wallis, „sind meist auf Jakob Böhmes Schriften gefallen". Es war die gleiche Zeit, da zu St. Gallen die sechs ledigen Töchter zusammen Jakob Böhme lasen und der Zofinger Johann Heinrich Siegfried zu Stadt und Land Propaganda machte für Mystik und Theosophie. Da wird es schwerlich viel gefruchtet haben, daß die Synode von Trogen beschloß, man wolle auf friedlichem Weg durch Zuspruch solchen Böhmianern ihre Schriften aus der Hand zu nehmen suchen, nachdem man ihnen zuvor die Irrtümer Böhmes aufgedeckt habe. Wo in aller Welt hat sich ein separatistischer Jünger Jakob Böhmes durch einen Pfarrer von seinen Irrtümern abbringen lassen? Die Tatsache steht fest, daß ein Siegfried aus Zofingen seine treuesten Freunde, die für seinen Lebensunterhalt aufkamen, jahrzehntelang im Appenzellerland behielt, und daß das Band zwischen ihm und diesen Frommen Jakob Böhmes Mystik blieb, solange sie lebten[2].

Am gefährlichsten für die Appenzellerkirche war aber die dritte literarische Autorität, die gegen Ende des Jahrhunderts in Urnäsch, Teufen, Schwellbrunn und Wald-

1) KuPrAStG 1736, dazu das Leben Heinrich Stähelins mit dem Briefwechsel zwischen diesem und Pfarrer J. J. Mock.

2) KuPrAStG 1750; Bericht des Herrnhuters Wallis von 1749; vgl. oben p. 229.

statt sich Gehör zu verschaffen wußte: Joh. Konrad Dippel, dieser bösartigste Kritiker des Kirchentums unter den Frommen. Seine Schriften fanden damals reißenden Absatz im Appenzellerland; Buchhändler Walser in Herisau, vormals Feldprediger im Ausland, soll sie verbreitet haben; dem Daniel Schoch in Schwellbrunn brachte sie ein Bruder aus der Wanderschaft heim.

In den 80er Jahren trat dieser Daniel Schoch mit einem Dippelschen Glaubensbekenntnis offen hervor: die Bibel sei ein menschliches Buch, mit Irrtümern vermischt; die Lehren der Kirche seien Lügenkram, Pfaffendichtung, Pfaffengeschwätz; alles werde am Ende gut, selbst der Teufel; es sei eine christliche Ketzerei, daß der Sohn Gottes für uns gelitten habe; Taufe und Abendmahl seien Ketzereien, die Reformation eine Erfindung des Teufels. Schoch fand zahlreiche Anhänger, aber auch erbitterte Gegner. Pfarrer J. Schläpfer ließ einen Lebensabriß des „gottlosen" Dippel als Manuskript im Volk herumgehen, durch den viele gerettet wurden. Schließlich verlangte Landamman Zuberbühler die Konfiskation der Schriften Dippels und lud den Dekan, den Kammerer und Pfarrer Schläpfer zur Begutachtung ein. Gestützt darauf verurteilte der Große Rat 1789 den Daniel Schoch zu einer Geldbuße und zum Sichstillverhalten. Im gleichen Jahr kam der Prozeß gegen die Prophetin Barbara Grubemann zum Austrag; sie stammte von Niederteufen, trat 1788 im Pubertätsalter plötzlich als Prophetin auf mit genauer Jenseitskenntnis, Verzückungen, wunderbarem Schlaf und Umgang mit den Engeln, unternahm Missionsreisen z. B. nach Schwellbrunn, um mit dem Pfarrer zu disputieren, schrieb dem Dekan Tobler einen Drohbrief auf Befehl des Engels des Propheten Jesaja. Der Große Rat verurteilte sie ebenfalls zu einer Geldbuße und ließ sie im Zuchthaus von Lindau versorgen. Schwärmereien ähnlicher Art setzten sich bis in die Revolutionszeit fort [1].

Während andere Teile der evangelischen Ostschweiz kaum vom Pietismus berührt wurden, hat das an Appenzell und St. Gallen angrenzende Toggenburg seine besondere pietistische Geschichte. Durch den Goldschmied Hans Ulrich Giezendanner wurde hier die Erweckung bodenständig und nährte sich von seinen Lehren und Offenbarungen, bis ihn das Pietistenmandat von 1736 endgültig aus der Schweiz vertrieb [2]. Er hinterließ aber Verwandte und Freunde, welche das heimliche Stundenhalten fortsetzten und sich z. T. von Predigt und Abendmahl fernhielten. Die Synode beriet 1740, wie sie solchen hartnäckigen Separatisten wie der Wiborata Giezendanner aus dem Steintal, der Passementerin Margret Frey im Pündt, dem Schlosser Josef Brunner von Wattwil begegnen könnte. Anzeige an den Landvogt zur Ausweisung schien das Radikalmittel, das jedoch gegenüber den alten und kränklichen Leutlein nicht recht belieben wollte. Zwei Jahre zuvor war der Prophet Rock plötzlich in der Gegend von Wattwil aufgetaucht, offenbar auf die Kunde von einer Erweckung hin; er fand seine zwei Stützpunkte in der Bleiche bei Wattwil bei Hans Heinrich Breitenmoser und in Wattwil selbst bei Freund Abraham Anderegg, wo die Versammlungen stattfanden. Hier saß der alte Schlosser Brunner neben ihm und erhielt aus Rocks Mund ein Orakel. Pfarrer Siegfried, der Berner, wurde von Rock gleichfalls mit einem Zeugnis bedacht, er begehrte aber die Brüder nicht zu sprechen. Zuletzt brachte ein Volksauflauf gegen die Stündeler Rock und die Freunde in Lebensgefahr [3].

1) Walser, Die Sekten des Appenzellerlandes.
2) Vgl. oben p. 189 f.; und dazu die SATogg.
3) Z. SJG 1738.

Jener Abraham Anderegg galt bei den Erweckten als Lehrer und leitete ihre Versammlungen mit seiner Redegabe 20 Jahre lang. Neben ihm nahm auch ein Dr. Müller eifrig an den Versammlungen teil; es fanden sich dort Mitte der 50er Jahre 60—70 fromme Seelen zusammen, mit Wissen des Ortspfarrers, der sie frei gewähren ließ [1]. Um diese Zeit kamen fast gleichzeitig ein appenzellischer Vikar evangelischer Richtung, Hans Ulrich Schläpfer [2], und der herrnhutische Emissär Macrait ins Toggenburgische, und es kam zum heftigen Streit im frommen Häuflein darüber, ob der Heiligkeitspietismus oder das Evangelium von der Rechtfertigung des armen Sünders die rechte christliche Weise sei. Die Versammlung teilte sich in die mystischen und die evangelischen Leute; bei den letzteren verlor der alte Abraham seinen Kredit, was ihn in solchen Zorn gegen den Vikar Schläpfer brachte, daß er ihn beim Pfarrer verklagte und seine Abberufung von diesem Posten erzielte. Die Herrnhuter mußten schließlich die Gegend aufgeben; ihr Urteil lautete: „Es scheint mehr ein selbstgemachtes Wesen als eine reale Erweckung" [3]. Allein es war durchaus eine Erweckung gewesen, nur nicht herrnhutischer Art, und an seiner eigenen innern Gegensätzlichkeit und Zersplitterung mußte dieser toggenburgische Pietismus untergehen.

Erwähnt sei, daß gegen Ende des Jahrhunderts separatistische Gruppen plötzlich im Rheintal, im Werdenbergischen um Räfis herum, auftauchten, wo Soldaten, die in holländischen Diensten von quäkerischen und mennonitischen Meinungen angesteckt worden waren, eine Art Inspiration verbreiteten [4]. Für den Thurgau werden 1797 aus Weinfelden Zeichen von Separatismus an die kirchliche Metropole Zürich gemeldet [5]. Im Geheimen mag es noch mehr Ansätze von Pietismus gegeben haben da und dort; nur das Glarnerland scheint zu seinem Schaden ganz davon verschont geblieben zu sein.

Der radikale Pietismus in Graubünden hat den Pfarrer Daniel Willi, ein Original, als Mittelpunkt [6]. Geboren 1696 in Chur und für den Handel bestimmt, hatte er von Kindheit an außerordentliche Schicksale, ein Mensch der Ahnungen, Träume, Geheimnisse, und wurde durch die Vorsehung ins Predigtamt „gestoßen" [7], zuerst nach Thusis 1723. Man weiß nicht, auf welchem Weg er in jungen Jahren für die schroffe weltfeindliche Mystik eines Jakob Böhme,

1) Bericht des Herrnhuters Macrait von 1755; das Christentum dieser Pietisten zeichnet der Herrnhuter Wallis: „ihre Lehre ohne Heiland, ohne Blut und Wunden, nichts als Kämpfen, Verleugnen, Buße tun, schlechte Kleider tragen, jedoch keine Separatisten, sind sehr fleißige Kirchgänger."

2) Zu Hans Ulrich Schläpfer dessen Brief an Annoni vom 6. Juni und die Berichte Macraits vom 7. Dez. 1755 und Nov. 1756.

3) Bericht Macraits v. 1757.

4) SAGl 1783; P. Kind an DG 25. Mai 1785.

5) AKDJ 1797.

6) Zu Daniel Willi vgl. E. Lechner, Thusis und die Hinterrheintaler 1897 p. 46 f., M. Valer, Die evangelischen Geistlichen an der Martinskirche in Chur 1919, p. 87 ff., ferner die SAR von 1736—1738, die Briefe Willis an Annoni und überhaupt die CAnn sowie die Herrnhuter Akten, dazu die gedruckten im Text erwähnten Schriften Willis. Eine Biographie wäre sehr Bedürfnis.

7) Bericht von Wallis vom 14. Juni 1753.

Gottfried Arnold, Pierre Poiret gewonnen wurde; sicher ist nur, daß ihm das wahre Christentum von früh an in der Erkenntnis des scharfen Gegensatzes von Gott und den Kreaturen, im Gefühl des tiefen Verderbens der Eigenheit und im Ringen nach gänzlicher Selbstverleugnung und Abtötung, sowie nach Versenkung in den göttlichen Willen bestand. Im Sinn dieser radikalen Mystik predigte er in Thusis, gewann Anhang unter Vornehmen, z. B. bei Rudolf Rosenroll, Vikar des Veltlins und seiner Frau, geb. von Salis [1], wie unter einfältigen Sonderlingen, von denen der Name des Separatisten Soter Hirgit eines Färbers, uns später entgegentritt [2]. Als 1727 Thusis einer gewaltigen Feuersbrunst erlag, unternahm Willi eine Kollektenreise für sein Pfarrdorf, die ihn bis nach Bern, Basel und Schaffhausen führte und ihm persönlich viele wertvolle Verbindungen mit gleichgesinnten Seelen verschaffte [3]. Heimgekehrt gründete er nach dem Vorbild Halles und Schaffhausens ein Waisenhaus in Thusis aus Glauben und auf Glauben, klein und ärmlich am Anfang, doch im Jahr 1730 bereits mit 10 Kindern angefüllt [4]. Die Anstalt wollte aber nicht recht vorwärts kommen; die ersehnten Hilfskräfte blieben aus, und Willi mußte sich in die Ohnmacht alles menschlichen Rennens und Laufens finden.

„Alle unsre Sachen müssen in den Tod, und wenn wir in den Augen der Welt und der Vernunft Gestorbne sind, und Gott dann in seiner Freiheit wirken kann, so bildet er sein Leben in den Tod und grünen seine Werke in Kraft herfür; so wirds auch hier wohl gehen [5].

Es ging aber nicht nach seiner Hoffnung; zu den innern Schwierigkeiten gesellten sich seit 1732 öffentliche Angriffe auf den Gründer des Waisenhauses, die damit endigten, daß Willi vom Pfarramt in Thusis zurücktrat und sich ins Privatleben nach Chur zurückzog. Wer ein so extremes mystisches Lebensideal vertritt, wie Willi in der Leichenpredigt für Rudolf Rosenroll [6], wer so die Flucht aus der Welt und Einkehr in die Stille Gottes als allgemeine Christenpflicht hinstellt, der muß erleben, daß ihm seine Gemeinde nicht folgt, und er sich zuletzt an der falschen Wirkungsstätte findet. Er hatte damals, wie er später ehrlich eingesteht, das Ideal der ersten christlichen Gemeinde vor Augen [7] und wollte seine Thusener in dies Modell hineinzwingen; das Ergebnis war Enttäuschung und Auseinandergehen.

Willi blieb in Chur ganze 10 Jahre vom Pfarramt fern als rechter Mystiker nach Jakob Böhmes Herzen. Er hat zwar auch während dieser Zeit gepredigt,

1) Vgl. die Leichenpredigt Willis für Rudolf Rosenroll 1730; seine Frau begegnet wiederholt in den Herrnhuter Akten.

2) Herrnhuter Akten Berichte von 1754 ff.

3) Joh. Kasp. Füßli an Annoni, 28. Mai 1727.

4) Annonis Schweizerreise p. 419.

5) Willi an Annoni, 31. Nov. 1731.

6) Leichenpredigt für Rud. Rosenroll, Vikar des Veltlins und Haupt von Chur 1671 bis 1730. Des Christen erster und letzter Will, oder tätliche Lebens- und Sterbensregel aus Matth. 6, 10.

7) Vorrede der Schrift: Schibboleth oder untriegliche Losung der Knechte Jesu Christi und seines Hauses in diesen letzten Tagen, 1742.

so im Schaffhauser Münster 1732 im reinen Stil Jakob Böhmes[1]; hauptsächlich erteilte er Unterricht an Kinder pietistischer Eltern[2], für deren Bedürfnisse er einen höchst originellen Katechismus verfaßte, das berühmte Rätselbüchlein, das ihm hernach so viel Streit und Feindschaft eintrug[3]. Ein seltsameres Büchlein des Religionsunterrichts dürfte die Welt nicht gesehen haben; nur war von seinen drei Teilen bloß das Mittelstück ganz sein eigen, während der erste Teil nach einem Schema des Pierre Poiret gearbeitet war und der dritte Teil Sprüche anderer frommer Lehrer zusammenstellte[4]. An der Spitze standen die 6 Regeln der Wahrheit, eine Anweisung der richtigen Methode, zur Gotteserkenntnis zu gelangen, auf dem Weg der innern Ertötung des Willens und des Zurückdrängens des Verstandes, damit die Seele in rein passiver Weise Gott vernehmen kann. Das zweite Buch fügte dann eine Art Glaubenslehre, das dritte eine Beschreibung des christlichen Lebens hinzu. Ich setze den Eingang des ersten Teils hieher:

„Das Aufsteigen auf Gottes heiligen Berg."

1. Welches ist der Weg auf Gottes heiligen Berg?
   Damit du kommest zu dem, was du nicht weißt, mußt du gehen durch das, was du nicht weißt.
   Damit du kommest zu dem, was du nicht besitzest, mußt du gehen durch das, was du nicht besitzest.
   Damit du kommest zu dem, was du nicht schmeckst, mußt du gehen durch das, was du nicht schmeckst.
   Damit du kommest zu dem, was du nicht bist, mußt du gehen durch das, was du nicht bist.
2. Wie muß ich mich hierin üben?
   Damit du kommest alles zu wissen, mußt du in keiner Sache was wissen wollen usw.
3. Wie ginge mir sonsten?
   Wo du in irgend einer Sache ruhtest, so hörst du auf, dich in das ganze Alles zu ersenken.
   Denn damit du aus dem Ganzen in das Ganze gelangen mögest, mußt du das Ganze verlassen.
   Und so du das ganze Alles selber zu haben erreicht hast, so mußt du dasselbe, ohne was anderes zu wollen, besitzen.
   Denn so du in dem Ganzen selbst etwas in Eigenheit besitzen wolltest, so würdest du den reinen Schatz in Gott nicht haben.
4. Was finde ich auf dem Weg?
   In dieser Entblößung findet mein Geist Ruhe und Erquickung, Wesen und Wahrheit.
   Dann wo er nichts begehrt, so wird ihn nichts ermüden, wann er hinauf gen Himmel wandelt.
   Ihn wird auch nichts unterdrücken, denn er bleibt in dem Mittelpunkt der Demut.
   Wo er aber irgend was begehrt, so ermüdet er sich in eben demselben.

Willi versichert uns später, er habe diese Rätsel einfältigen Mädchen und Weibsbildern vorgelegt, die ihren Sinn sogleich glücklich erreichten. Einer seiner Schüler gab ihm zum ersten Spruch die Auslegung:

1) Annonis Aufzeichnungen aus s. Leben 29. August bis 1. Sept. 1732.
2) 2. SJG 1736.
3) In das Wort der Wahrheit verschanzte und durch dasselbe allein und ohne einige Konsequenzen aufzuschließende und aufzulösende, aus Philosophie, Theologie und Morale sowohl zusammengetragene, als selbst aus und nach dem Maß der Gnade aufgesetzte Rätsel.
4) Willi an Annoni 14. August 1735.

„Wann ich gen Rom gehen will, so muß ich an einen Ort gehen, den ich nicht weiß und einen Weg wandern, den ich nicht weiß, also wann ich gen Himmel will, muß ich gehen wo ich in meinem alten Menschen nie gewesen und einen Weg gehen, den ich in meinem alten Wesen nie gewandelt" [1].

Gleichwohl fragen wir: wieviel erwachsene reife Christen konnten das verstehen? Im zweiten Buch „Von des Christen Glaubensgrund" redet Willi ganz selbst.

Da redete er vom Verhältnis des Bibelworts zum innern Licht, das Gott in jedem Menschenherzen angezündet, so freimütig wie ein Quäker; er deutet auf die Zeit hin, da der Buchstabe mit seiner tötenden Art sein Ende erreicht haben wird. Die drei Personen der Trinität werden ihm zu einer wundervoll lebendigen Offenbarung des verborgenen Wesens der Gottheit; jede, zumal Sohn und Geist, heut und gestern und in alle Ewigkeit geboren und ausgehend. Dann erfahren wir höchst spekulativ von Luzifers Fall, von der Erschaffung des einen Urmenschen, der mannweiblich erschaffen, leider sich nicht begnügen ließ an Gott, sondern nach den Kreaturen verlangte und darum — vor dem Essen der verbotenen Frucht — sich von Gott entfremdete und den Grund zum tiefen Fall legte. Sofort an den Fall aber schließt sich die Erlösung. Das von Grundlegung der Welt an erwürgte Lämmlein deutet hin auf den wahren Sinn des Weibessamens, die unter dem alten Menschen verborgene Glaubenskraft als göttliches Element, das aber zu seinem Erstarken die Ertötung des alten Menschen fordert, ein Prozeß, der durch Adams Ackerbau vorgebildet wird. Was sich in der Seele jedes frommen Menschen von Anfang an vollzieht, das wird offenbar im Leben und Sterben Christi, des zweiten Adam. Geheimnisvoll redet Willi von ihm:

„Was brachte er ans Licht?
Er zersprengte als der Durchbrecher und Held im Streit die Pforten der Finsternis, ja die ewigen Pforten thaten sich auf.
Und eröffnete die Bärmutter der Jungfrauen und bahnte den neuen lebendigen Weg in und mit ihm in die neue Wiedergeburt aus Wasser und Geist durchzubrechen, damit nunmehr die Verheißung über die Unfruchtbare und derselben Haushaltung anbreche, aus der ihm dann noch Kinder geboren wurden und noch immer werden wie der Thau aus der ewigen Morgenröthe."

Wunderliche Details ergänzen diesen Grundgedanken, z. B. bekommen die 40 Tage zwischen Ostern und Himmelfahrt die Deutung, daß in diesen 40 Tagen der andere Adam im Paradies gestanden und in verklärter Menschheit das Gebot Adams wesentlich in Geist und Wahrheit erfüllt habe. Kritisch wird dann von den äußern Dingen, von Kirche und Sakrament gehandelt. Der Kirche wird geradezu zur Aufgabe gestellt, sie habe nach dem Modell der ersten Kirche und ihrer Führer auszusehen und zwar absolute, will sie nicht der Widerchrist sein. Die Taufe soll zum Zeichen sein, daß jeder recht Getaufte durch Buße und Absterben, durch das Waschen im Blut Jesu und durch die Heiligung den Prozeß von Vater, Sohn und Geist an sich durchmache, während es vom Abendmahl heißt:

„Der Gottesmensch ißt davon, wann er den Menschen der Sünde in Christi Tod führt und im Glauben mit Gott wandelt und sich mit Christo und allen seinen Gliedern vereinigt",

ein geistiger Prozeß, der natürlich an keinen Genuß des Sakraments gebunden ist. Auf eine überall ins Mystische umgedeutete Heilsordnung folgt dann die Vergeistigung und Verinnerlichung der Eschatologie.

„Was ist dann Himmel und Hölle?
In Gott bleiben und in ihm leben ist Himmel und Paradies je nach den Stufen des neuen Lebens, und davon ausgehen ist Hölle und Verderben auch nach seinen Stufen, doch ist beides nicht ganz offenbar und kenntlich bis nach der Zerbrechung des irdischen Lebens."

1) Vgl. das erläuterte Zeugnis der Wahrheit ἐκ μέρους dem Irrlicht ein Irrlicht, dem einfältigen Auge ein Zeugnis der Wahrheit p. 22.

Zuletzt von der Wiederherstellung aller Dinge, diesem Lieblingsgedanken pietistischer Seelen: der Christ glaubt davon, was Paulus Röm. 5 und 1. Kor. 15 und mit ihm alle heiligen Propheten, Evangelisten und Apostel geglaubt und mit unzähligen Zeugnissen versiegelt und mit ihnen alle Kinder Gottes glauben und glauben werden, welches Zeugnis aber „ein Zeugnis ist in seinen eigenen Zeiten", wodurch der ketzerrichtenden Orthodoxie ein Riegel gestoßen wird.

Unleugbar ein ebenso freies wie tiefsinniges Christentum, eine kühne Umdeutung der protestantischen Dogmatik ins Mystische und Theosophische, damit ihre Wahrheiten von Geist und Gemüt erfaßt und persönlich verarbeitet werden, dabei von hoher Kraft der Sprache und doch jener leuchtenden Einfalt, die vom Zentrum aus alle Teile und Teilchen belebt. Aber als Arsenal von Ketzereien mußte sich das Büchlein ebensoviele Feinde als Freunde schaffen, sobald es den Weg in die Oeffentlichkeit fand. Orthodoxe Feinde Willis wußten sich der Hälfte des als Manuskript zirkulierenden Büchleins zu bemächtigen; sie sandten es nach Zürich zu Beat Werdmüller, damals Helfer zu St. Peter, einem orthodoxen Zionswächter, der alsbald unter dem Titel „Das durch den Glanz der offenbarten Wahrheit ausgelöschte Irrlicht" Willis Rätselbüchlein drucken ließ und mit seinen Glossen schimpflich heruntermachte [1]. Werdmüller gewann durch diese Tat die Freundschaft des St. Galler Orthodoxen Heinrich Stähelin [2], während Willi als Märtyrer des Pietismus beim deutschen Inspirierten Rock so sehr in Gunst kam, daß dieser seinetwegen im Jahr 1736 seine Missionsreise bis nach Chur ausdehnte, hoffend, den Expfarrer nun für immer von den Banden der Kirche loszureißen [3]. Unterdessen aber hatte der Lärm in Willis Heimatkanton bereits begonnen.

Schon ein Jahr, bevor der orthodoxe Zürcher Lärm geblasen, war auf der Synode zu Ilanz (1735) von separatistischen Neigungen Daniel Willis die Rede. Zwei Deputierte der Synode stellten ihn nachher zurecht über sein angebliches Fernbleiben von Gottesdienst und Abendmahl. Es gelang Willi, sich seine persönliche Freiheit zu wahren dadurch, daß der Churer Magistrat ihm volle Gewissensfreiheit zusagte; den Synodalen gab er eine befriedigende Erklärung, er werde nichts lehren, was der heiligen Schrift und den rätischen Katechismen widerspreche und werde sich nicht separieren vom öffentlichen Gottesdienst und Abendmahl. Damit gab sich die Synode von Scharans 1736 zufrieden; der Streit schien beigelegt [4]. Allein gerade jetzt kam der Zürcher Alarmruf gegen den gefährlichen Ketzer, und Willis einzig richtige Gegenmaßregel, die Drucklegung seines ganzen Rätselbüchleins [5], brachte erst recht das seltsame Ding in aller seiner Gegner Hände. Die Orthodoxie der Graubündner Geistlichkeit schien schwer kompromittiert; er selbst, der stille, weltabgewandte Mystiker, sah sich wider Willen auf das Theater geschleppt. In solcher Lage suchte die Synode in Jenaz 1737 den Ausweg, von dem Angeklagten ein offenes Bekenntnis seiner Orthodoxie zu erpressen, um damit die argwöhnische Zürcher

1) Vorwort zum Rätselbüchlein 1736, dazu in Willis Synodalpredigt von 1737 die Vorerinnerung des Herausgebers und Ant. Zapf an Annoni, 20. Dez. 1735.
2) Leben Heinrich Stähelins, von dessen Sohn, 1792.
3) 2. SJG zu 1736, 2.—4. Okt.
4) Willi an Annoni 14. Aug. 1735; SAR 1736 (Mitteilung von Dekan J. R. Truog).
5) Vgl. d. Titel oben p. 237 [3].

Kirche zu besänftigen. Es traf sich, daß Willi eben vom Jenazer Pfarrer die synodale Sonntagspredigt aufgetragen worden war; da stellte ihm die Synode die Bedingung, durch eine Erklärung zu drei Fragepunkten sich den Zutritt zur Kanzel erst zu verdienen.

Auf die erste Frage, ob er glaube, die in seinem Katechismus vorgetragene Lehre sei der helvetischen Konfession konform, antwortete er mit Ja, vorausgesetzt, daß das schweizerische Bekenntnis nach dem eigentlichen Sinn der Schrift verstanden werde. Schwerer ward ihm die Antwort auf die zweite Frage, ob er verspreche, daß er die helvetische Konfession ohne Vorbehalt unterschreiben und in nichts ihr entgegen lehren und schreiben wolle. Willi wahrte sich zuerst seine Freiheit, indem er 20 Propositionen als offene Fragen vortrug ungefähr mit dem Sinn, daß im Grund allein die heilige Schrift göttliche Autorität sei, keines Auslegers bedürftig, vom Geist selber ausgelegt, daß dagegen die symbolischen Bücher nicht zu einer zweiten Richtschnur neben und über der Schrift erhoben werden sollten, zumal auch menschliche und mißverständliche Sätze gerade in der helvetischen Konfession enthalten seien. Mit anderen Worten, Willi protestierte gegen die Zumutung, sich dem Menschengesetz der helvetischen Konfession unterwerfen zu sollen, leistete jedoch nach diesen Erklärungen die Unterwerfung im vollen Sinn. Zu einem dritten Punkt, dem Beschluß der Synode, sein Rätselbüchlein dem schweizerischen Ministerium zur Prüfung vorzulegen, äußerte er sich so, daß man es verständigen und friedsamen Männern übergeben möge und seine Rätsel deute nach den beigefügten Bibelstellen.

Darauf wurde ihm die Kanzel zu Jenaz erlaubt, und er hielt die gewaltige Predigt über 1. Tim. 6, 1—5, die nachher gedruckt beinahe 100 Seiten füllte und an Hand einer Auslegung des Unser Vaters, des Glaubens und des Dekalogs eine Rechtfertigung seines Glaubens gegen sämtliche Einwände und Anklagen bot. Am Schluß der Predigt erklärte er, so wie auf dieser Kanzel habe er überall öffentlich wie privat gelehrt und nach diesem Sinn wolle er auch seine Rätsel verstanden wissen. Damit war für Graubünden die Sache erledigt. Die orthodoxe Partei hat damals ihre Macht kräftig ausgenützt; sie hat, was sie von Willi forderte und erreichte, auf alle anwesenden Synodalen ausgedehnt; sie erhob zum erstenmal in der Geschichte Graubündens die helvetische Konfession zum Gesetz für die bündnerische Geistlichkeit, ein Beschluß, der freilich keine Folgen hatte und vor allem nichts daran änderte, daß nach wie vor das rätische Glaubensbekenntnis von den in die Synode Eintretenden unterzeichnet werden mußte [1]. Als ihr dann aber der Appell an das zürcherische Ministerium im Fall des Willischen Büchleins einen höchst unfreundlichen, gehässigen Brief der Zürcher Kirche eintrug, ließ die Synode des nächsten Jahres zu Andeer den Zürcher Herren erklären, der Friede sei durch Willis Unterschrift unter die helvetische Konfession in Graubünden längst wieder hergestellt und der Fall erledigt [2].

Wer hat in diesem Streit zwischen Orthodoxie und Pietismus gesiegt? Aeußerlich, der Form nach, zweifellos die Orthodoxie, deren Bekenntnis Willi unterschreiben mußte. Daß er freilich seinen Sinn geändert habe, glaubte kein Mensch. Willi hat sich akkommodiert, soweit sein Ge-

1) SAR 1737, dazu die ausführliche Erzählung Willis im Vorbericht seiner gedruckten Synodalpredigt: „Die heilsamen Worte Jesu Christi und die Lehre nach der Gottseligkeit in einer Synodalpredigt von Daniel Willi in dem Tempel zu Jenaz in Prättigau anno 1737 d. 12. Junii st. vet. vorgestellt".

2) SAR 1738 (ich verdanke die Kenntnis dieser SAR Dekan J. R. Truog).

wissen es ihm erlaubte, ohne in einem Punkt zu widerrufen, was er zuvor gesagt. Ein gewisses Einlenken seiner Gedanken läßt sich unschwer sowohl in seiner gedruckten Predigt in Jenaz als in dem „Erläuterten Zeugnis der Wahrheit" von 1738 beobachten. Auf der einen Seite schmiegt er sich den Ausdrücken der Kirchen- und Bekenntnissprache stärker als früher an, auf der andern Seite hält er mit seinen Geheimnissen geflissentlich zurück; er schreibt absichtlich exoterisch und deutet selber an, daß gereifte Christen eine höhere Weisheit von ihm zu hören bekämen, wenn die rechte Zeit dazu gekommen wäre. Wunderbar ist aber, wie ihm Luther bei dieser Haltung zu Hilfe gekommen ist. Schon 1735 bemerkte ein guter Freund Willis, daß der evangelische Ton bei ihm stärker werde als der gesetzliche, in dem er früher zu eifern wußte [1]. Ich vermute, daß Lektüre der Schriften Luthers ihn dabei ganz wesentlich gefördert hat. Er beruft sich auf eine Lutherstelle, die er im ersten Band der Wittenberger Ausgabe gelesen hat; er legt die Seligpreisungen völlig im Sinn Luthers aus:

> Jesus nimmt nur die Sünder und die Kranken an, aber um sie zu heilen und gerecht zu machen. Mit dem Gesetz wollte Gott probieren, ob es möglich wäre, daß wir durch dasselbe gerettet würden; sein Mißerfolg war total. Darum tritt das Evangelium zu uns, an dessen Spitze das Wort steht: ändert euren Sinn! Das Heilandswort verwundet uns zuerst, macht uns krank, lahm und elend, dann aber treten die Seligpreisungen in Kraft.

Freilich hat Willi seinen Luther pietistisch-mystisch gelesen wie etwa in der Reformationszeit Osiander und später Gottfried Arnold; er findet den Kern der Rechtfertigung im Schaffen einer neuen Kreatur durch die wesentliche Einwohnung Gottes in der Seele, die nur nicht mechanisch im Sinn einer Vermischung und Vergötterung verstanden werden darf. Er möchte lieber selbst Leib und Leben, Ehre, Gut und Blut hingeben, als sich Christum in uns, die Hoffnung der Herrlichkeit, rauben zu lassen. Aber es ist, als sähe er selbst das Einseitige dieser und aller bestimmten Formulierungen ein; mit großartiger Weitherzigkeit möchte er beide Arten von Christentum mit Liebe umfassen: das evangelische, das verliebt ist in die Erlösung im Blut durch das Lösegeld, darüber fast alles andere vergißt und nichts mehr treibt und den Menschen anpreist als das Versöhnungsopfer Christi, wie das mystische, das am liebsten von Christus in uns redet und den Schein erweckt, als habe es Christus für uns vergessen.

> „Ach wie gut wäre es, wenn die Menschen in der Liebe Christi harmonieren und doch mit einem Geist in den Gehorsam Christi treten würden; wie bald würden sie einander verstehen"! [2].

Wir denken, dieser Sinn für das Zentrale hielt Willi davon ab, als Sektierer mit seiner Kirche zu brechen; billiges Nachdenken mußte ihm klar machen, daß in der rätischen evangelischen Kirche Raum für seinen Christusglauben war. Christus war doch der Mittelpunkt aller reformierten Bekenntnisse. So hat er im Aeußern nachgegeben und blieb doch fest in seiner Ueberzeugung. Der Reformatorenglaube, der Lutherglaube war einst die Kraft dieser Kirche gewesen; warum sollte er sie heute nicht mehr sein? Dieser Friedensschluß war ein Segen für beide Teile; der

1) Ant. Zapf an Annoni 20. Dez. 1735.
2) Synod. Predigt, Schlußteil „von den fremden Lehrern".

Kirche blieb die urwüchsige Kraft dieses eigenartig frommen Menschen erhalten, und Willi wurde vor der Vereinsamung und Verbitterung verschont, die sonst so leicht sich des Sektierers bemächtigt.

Ein Mann mit so vollem warmem Herzen und mit solchem Drang, Zeugnis abzulegen für seinen Gott und Heiland, konnte nicht auf die Dauer still seiner Wege gehen. Als er auch in Chur mit privaten Erbauungsversammlungen am Sonntag begonnen hatte, drängten ihn seine Freunde, die Wahl zum Pfarrer an der Regulakirche anzunehmen[1], nachdem bereits 1736 ein Ruf nach Parpan und Churwalden an ihn ergangen war. Nach zehnjährigem Stillstand im Pfarramt nahm Willi die Wahl an und diente seiner Vaterstadt von 1742 bis 1755, ganz der alte Willi, wie er seine Zuhörer versicherte, aber jung in seiner Liebe und Begeisterung. Die spätern Herrnhuter haben wiederholt ihr Entzücken ausgedrückt über den herrlichen Mann:

„Ein natureller unaffektierter Mann, grad wie ein Kind; er sagte, es sei ihm sein Lebtag so gewesen, nichts zu glauben und von nichts zu reden, als was sich als eine Gotteskraft an seinem Herzen legitimierte, aber — wir hören den Herrnhuter — am ganzen Leichnam von oben bis unten hatte er einen ganzen *gout* und lebte darinnen wie's Fischlein im Wasser“ [2].

Man darf durch die letzten Worte sich die Eigenart Willis nicht verwischen lassen; das Christentum, das in seinen Versammlungen gepflegt wurde, trug einen ausgesprochen pietistischen Charakter.

„Die Frommen in Chur wissen einem viel von Beten, Ringen und Bußkämpfen zu erzählen, und wie man sich verleugnen und sein Fleisch kreuzigen solle, aber von den Wunden und dem Versöhnungsblut unsres Gottes, das allen Schaden heilt, und von dem armen Sünder, den man aus dem Tod Jesu erkennt, wissen sie wenig oder nichts. Der evangelisch leichte Weg kommt ihnen wie verdächtig vor“ [3].

Dazu stimmt die Theologie in Willis Predigten von 1738—1742 [4].

Er bekennt sich ganz offen zur mystischen Theologie, meint, sie sei allein von jeweilen die rechte wahre Orthodoxie und Grund der wahren Religion gewesen, jedoch nur bei dem kleinen Teil der heimlichen Kinder Gottes; der große Haufen fiel ab von der Wahrheit bereits am Ende des apostolischen Zeitalters, vollends zur Zeit Konstantins, wie Gottfried Arnold gelehrt hatte. Das äußere Kirchenchristentum, das sich mit dem Maulglauben und äußerer Kirchlichkeit begnügt und von Herzens- und Lebensreligion nichts ahnt, ist für Willi, auch da er wieder Pfarrer war, der Antichrist geblieben. Von den Reformatoren urteilte er jetzt, sie hätten nichts anderes getan und versucht als die Theologiam mysticam und geheime Lehr wieder hervorzusuchen und ans Licht zu bringen. Jedoch wirklich besser wurde es durch sie in der Kirche nicht; der größte Teil der sog. Christen liegt auch seitdem in Gräueln und Sünden. Grund genug zum Austritt aus der Kirche, denkt mancher, der das hört. Nein, wir sind vielmehr auf das Vorbild Jesu angewiesen, der auch — am

1) Holzhalb an Annoni, 29. April 1742, auf Grund eines Briefes von Zapf.
2) Bericht von Wallis, 29. Juni 1749 (UArh).
3) Bericht von Dörrbaum, 1745 (UArh).
4) „Das bis in das späte Weltalter an die krumme Art immerfort wiederholend und wiederschallende Pfingstecho: Lasset euch helfen von dieser krummen Art“, eine Predigt Willis in Davos von 1738, gedruckt 1744; Schibboleth (vgl. oben p. 236 [7]) mit den 2 Eintrittspredigten über 2. Tim 4, 1—5, gehalten am 15. und 22. August 1742, dazu eine Buß-, Weck- und Warnungsstimme über Jud. 17, 6 von 11. Sept. 1742.

Ende der alten Haushaltung, wie wir heut am Ende der neuen stehen — die Gemeinschaft mit seinem Volk und Kirchenwesen festhielt. Zuletzt ein Blick auf die kommenden bessern Zeiten, da der Christus auf Erden in mehr Glanz offenbar wird; aber für Willi bezeichnend: ein Johannes mit dem heiligen Bußamt muß ihm vorangehen und erst den Weg bereiten. Buße im Sinn der gänzlichen Selbstverleugnung und Abtötung der Eigenheit bleibt Willis letztes Wort.

Er hat durch sein Verständnis Luthers und des Evangeliums den Pietismus nicht überwunden und seine Anhänger über das selbstgemachte pietistische Wesen nicht hinausgeführt[1]. Allein in ihm selbst war mehr als Gesetz und Selbsterlösung. Auf den Höhepunkten seines Lebens stand er in der Kraft des gegenwärtigen Gottes und seines vollen Heils und konnte davon hinreißend erzählen. Aber es ging bei ihm durch wilde Stürme und heftige Leidenschaften hindurch, auch durch schwere Krankheiten, die ihm Tod und Ewigkeit vor die Seele stellten. Als ihn Annoni 1731 besuchte, war er eben von einer solchen Krankheit genesen, während der er ein besonders lebhaftes Gefühl des ewigen Lebens genoß. Er befaßte sich damals in seinen Fieberphantasien beständig mit der Vernichtung des Sündenleibes und der Anziehung des corporis gloriosi[2]. Noch später 1742 schrieb er einem Freund von seinen Erlebnissen während einer schweren Krankheit, da er schon mit dem Leben abgeschlossen hatte[3]. Obschon er verheiratet war und Kinder hatte, scheint ihm das Sinnliche zu schaffen gemacht zu haben; seine Sehnsucht nach Ertötung der Eigenheit stand damit im Zusammenhang. Das ist der Erdenrest dieses Mannes, der so gewaltig alles Irdische überflog und nur in Gott jenseits aller Kreatur seine Ruhe finden wollte. Er war für Graubünden, was Samuel Lutz für das Bernbiet: der homo religiosus, der im Reich des Göttlichen, in das die andern gelegentlich hineinzuschauen wagen, als in seiner Heimat zu Hause war.

Man nannte Willi bei Lebzeiten den Patriarchen aller guten Seelen[4]. Wir kennen aus seiner näheren Umgebung nur den einen Anton Zapf, einen Churer Kaufmann, der zu den Säulen des Pietismus gehörte und wie Willi mit dem Propheten Rock bei dessen Besuch in Chur verkehrte[5]. Auch Zapf stand in brüderlicher Gemeinschaft mit den frommen Seelen in Zürich und Schaffhausen; bei einem Besuch in Zürich bei Freund Holzhalb wurde er von der Krankheit ergriffen, die ihm den Tod brachte (1744)[6]. Ein rührendes Gemeinschaftsgefühl spricht aus den wenigen von ihm erhaltenen Briefen an Annoni, besonders tiefe Teilnahme mit dem Bruder, der einen Fehltritt begeht. Ein Mann wie Zapf war eben tief durchdrungen von dem eigenen Verderben; die mystische Sehnsucht ruhte bei ihm auf der persönlichen Ueberzeugung von der Macht des Widergöttlichen, das Gott im eignen Ich den Weg versperrt:

„Das ewige alles belebende Wort Jesus bilde sich in uns gänzlich zu völliger Austilgung aller bittern Essenzen der Mächte der Finsternis!"

1) Vgl. das Urteil Dörrbaums, oben p. 242[3].
2) Annonis Schweizerreise.
3) Holzhalb an Annoni, 29. April 1742.
4) Bericht von Wallis vom 29. Juli 1749.
5) 2. SJG zum 4. Okt. 1736.
6) Holzhalb an Annoni 8. Nov. 1744.

oder im gleichen Brief:

„Der Herr Herr besorge auch meine leiblichen Geschäfte und Vornehmen, sowie es ihm gefällt, denn ich selbsten nicht erkenne, was gut sein mag; bleibt ihm also auch dieses aufgeopfert und spüre ich täglich dessen gnädige und väterliche Providenz auch in dem Geringsten gar gewaltig und reichlich. O daß ich nur getreuer wäre und sich mein eigener Wille in Gottes heiligen und allzeit so guten Willen völlig verlieren würde! Da würde die innere und äußere Haushaltung schon wohl bestellt sein [1]."

So hat damals ein Churer Kaufmann seine Sachen Gott unterstellt nach dem Rezept der Mystik, in dem festen Glauben, daß „Licht und Finsternis den Herrn preisen und unter beharrlicher Abänderung der Witterung die Gewächse in diesem principio hervorgehen" [2]. Der Mann hat Willi verstanden und muß von ihm verstanden worden sein.

In Pfarrer Willi und seinen Erweckten in Thusis und Chur greifen wir das geschichtlich Erkennbare an der älteren pietistischen Erweckung in Graubünden. Begonnen hat der Pietismus auch in diesem Land mit der Hallesch en Richtung und unter Einflüssen, die direkt oder indirekt auf Halle zurückweisen. Zu den ältesten „Hallensern", die durch die Lektüre Spenerscher und Franckescher Schriften gepackt worden sein mögen [3], gehörten Andreas Gillardon von Grüsch im Prättigau, 1720 bis 1723 Pfarrer in Thusis, und Johann Ulrich Bavier von Chur, von 1707 bis 1742 Churer Pfarrer, jener der Amtsvorgänger, dieser der Schwiegervater Daniel Willis, beide rechte Eiferer für Gottes Sache und darum als Pietisten verschrien [4]. 1716 studierte bereits der jüngere Gillardon in Halle [5]; andere Bündner folgten ihm, so Johannes Roseli, der als Chirurg erweckt worden war und dann, um dem Heiland zu dienen, in Halle studierte, der spätere Pfarrer in Klosters und hervorragende Herrnhuter, ferner Valentin Schmid, der spätere Pfarrer in Silisur und Herrnhuterfreund, Joh. Baptist Ziegerer, später Pfarrer in Maienfeld und Dekan des Zehngerichtenbundes, Vater eines der leidenschaftlichsten Herrnhuter [6], endlich 1754, da der Pietismus in Halle schon am Abflauen war, Paulus Kind, der spätere berühmte Churer Pfarrer und Hort des alten Christentums in Graubünden [7]. Diese Hallenser Theologen werden erst recht die pietistischen Erbauungsschriften Scrivers, Speners, Franckes in die Heimat gebracht haben, die der Herrnhuter Cranz bei seinen Besuchen in Graubünden fast in jedem Bündner Pfarrhaus gefunden haben will, und aus denen diese Pfarrer, wie Cranz versichert, predigten. Von Halle aus mag aber auch Luther in manches Bündner Haus eingekehrt sein und eine Ver-

1) Anton Zapf an Annoni, 8. Juni 1733.

2) Anton Zapf an Annoni 20. Dez. 1735.

3) Vgl. Sprecher a. a. O. II p. 412 f.; er nennt speziell das Jahr 1715, jedoch ohne alle Belege.

4) Zu Gillardon vgl. E. Lechner, Thusis und die Hinterrheintäler, 2. Aufl. 1897, p. 46; zu Bavier M. Valer, Die evang. Geistlichen an der Martinskirche in Chur 1919, p. 84 ff.

5) Mitteilung von Prof. Loofs.

6) Zu Roseli vgl. den in „Herrnhut" 1913 gedruckten Reisebericht von Cranz; zu Schmid den Bericht Macraits von 1754; zu Ziegerer einen Brief des Joh. Loretz von 1768.

7) Mitteilung von Prof. Loofs und zahlreiche Stellen der Kindschen Korrespondenz mit DG.

breitung gewonnen haben, die das evangelische Graubünden fast zum lutherischen Ländlein umgestaltete. Wenigstens wenn man Cranz hört, so waren in den Häusern mehr lutherische Bücher als reformierte zu finden; von Zwingli und Calvin, meint dieser Herrnhuter, halten sie nicht viel. Die Lehre sei lutherisch, die Bekleidung reformiert; selbst der Gottesdienst mutete ihn mehr lutherisch als reformiert an; lutherischen Studenten stünden in Graubünden die Kanzeln offen[1]. Unter dem Einfluß Hallescher Theologen und Hallescher Bücher wurden immer mehr Pfarrer für den Pietismus gewonnen: ein Otto Juvalta, Pfarrer zu Bergün, „einer von den alten Pietisten" nach Herrnhuter Urteil, Johann Caprez in Trins, später in Ilanz, „ein guter ehrlicher Pietist", auch Luzi Moeli, der Pfarrer von Davos, ein strenger Gesetzesprediger[2]; man darf vielleicht behaupten, daß von den 42 herrnhutisch gesinnten Predigern, die für das Jahr 1753 in Graubünden notiert werden, die allermeisten durch irgendeine pietistische Erweckung hindurchgegangen waren. Dabei erlebte der Hallesche Einfluß hier wie überall die scharfe Konkurrenz der radikalen und separatistischen Literatur[3]; besonders Jakob Böhme muß in und außer den Pfarrhäusern viel gelesen worden sein; aus der deutschen Schweiz fanden die geistvollen Schriften des Berners Sam. Lutz weite Verbreitung, die im Gegensatz zur reinen Mystik wieder den lutherischen Ton verstärkten. Indem sich so alle erwecklichen Stimmen des Pietismus, die rauhen wie die zarten, in Graubünden Gehör verschafften, kam es zu jener großen vorbereitenden Erweckung, welche die Herrnhuter bei ihrem Erscheinen allenthalben schon vorfanden. Im Vordergrund standen wie einst in der Reformationszeit das Prättigau, die Gegend um Igis, die als eigentliches Pietistennest galt, die Stadt Chur[4]. Schon ziemlich früh muß die Erweckung auch die bündnerische Laienwelt, vornehme wie schlichte Leute, ergriffen haben. Wir erinnern uns an den Hauptmann Rosenroll und den Färber Sirgit in Thusis; ähnlich werden uns aus Maienfeld die Hortensia Salis und der Schuhmacher Sebastian genannt[5]. Bis ins Engadin hinüber sprang der Funke der neuen religiösen Erregung. Peter Perini, der Junker von Scanfs, zählte zu jenen unruhigen Seelen, die gern nach außergewöhnlicher Nahrung verlangen,

1) Reiseberichte von Cranz a. a. O.

2) Vgl. die Berichte der Herrnhuter Wallis und Macrait.

3) Sprecher a. a. O. II 413 berichtet von einer seltsamen Sekte der Phenatisten, die sich Ende der 30er Jahre in Graubünden geregt haben soll. Er nennt wieder keinen Gewährsmann; ich vermute, es sind Willis Anhänger gemeint und der Name von einem orthodoxen Gegner, wie etwa dem Zürcher Werdmüller aufgebracht. Meine Nachfragen in Graubünden waren erfolglos. Ueber den Einfluß der Schriften von Böhme und von Lutz orientiert ein Brief des Pt. Rosius a Porta vom 24. Sept. 1769 in der Simmlerschen Sammlung Bd. 196.

4) Für das Prättigau vgl. den genannten Brief von a Porta; für Igis Sererhard, Einfache Delineation aller Gemeinden gemeiner dreien Bünden I 16 (der Verfasser schreibt 1742: „vor etlich wenigen Jahren war allda (um Igis) der sog. Pietismus ziemlich stark eingerissen, nun aber ist alles wieder still geworden"); hier lebte Joh. Rud. Sutter, der in Halle gewesen und von Prof. Francke jun. 1728 mit den Nachrichten vom Waisenhaus beschenkt worden war (Mitteilung von Pfarrer Chr. Casparis).

5) Die 2 Namen für Maienfeld bei M. Valer a. a. O.; Hortensia v. Salis, die Frau des in Thusis verstorbenen Hauptmanns Rosenroll begegnet auch in den Berichten der Herrnhuter.

weil sie für das Einfache noch nicht reif sind; er verschlang alle mystischen Schriften aus dem Kreis Böhmes und Gichtels und konnte davon nicht satt werden. Oben auf Weißenstein, auf der Höhe des Albulapasses, wohnte eine erweckte Wirtsfrau, die sich in ihrer Einsamkeit „ganz an den Heiland hielt", während unten in Ponte der Schreiber Johannes seit 20 Jahren als Pietist galt[1]. Fast in jeder Talschaft gab es den und jenen erweckten Bauern oder Handwerker, die und jene fromme, vom Pietismus ergriffene Frau, mitten unter wildem rohem Pöbel oder unter gleichgültigen Durchschnittsmenschen. Kein Wunder, daß in Graubünden nachher der Weizen der Herrnhuter so reiche Frucht gab!

3. Kapitel: Der Pietismus im Zürichbiet.

„Wir wissen von solchen Privatversammlungen zu Stadt und Land wenig oder nichts", schrieb im Jahr 1739 der zürcherische Antistes Wirz nach St. Gallen[2]. Nachdem in endlosen Pietistenprozessen die Regungen radikaler Christlichkeit erstickt waren, war es — seit Beginn der 20er Jahre — auffallend still geworden; ein einzigesmal, und auch nur ganz vorübergehend, entstand Bewegung aus Anlaß des Helfers Johann Konrad Grob in Bischofszell. Klagen der evangelischen Räte in diesem thurgauischen Städtchen über Privatversammlungen Grobs führten 1735 zu dessen Absetzung, zur Neueinschärfung des Pietistenmandats und sogar zuletzt zur Ausweisung des hartnäckigen Pietisten, der in zwei schriftlichen Deklarationen das Recht seines Separatismus verfocht; Grob halte sich auf einen direkten Befehl Gottes berufen, der ihm verbiete, mit einem vom Ideal der ersten Kirche so weit entfernten Kirchenwesen Gemeinschaft zu halten, und kein Versöhnungsversuch der Zürcher Vorgesetzten vermochte ihn von seinem Fanatismus abzubringen[3]. Der Verbannte begab sich ins Welschland, fand erst bei einem Herrn Bregenzer in Belchamps Unterkunft, dann zusammen mit seinem Landsmann Schultheß in Couvet im Val de Travers; er war verheiratet, hatte Kinder, und die Sorge um seine Existenz drückte ihn schwer[4]. Vorübergehend suchten ihn die Herrnhuter in Montmirail zu gewinnen; aber zu seiner Hoffnung auf die Zerstörung aller menschlichen Gebäude und auf das Kommen des Tempels Gottes allein paßte der herrnhutische Eifer für die eigenen Kirchensachen übel[5]. Schließlich trieb es ihn mit Macht heim nach Zürich; er sagte sich, daß die Hauptsache: Christum lieb haben und in die Gemeinschaft seines Todes und seiner Auferstehung täglich immer tiefer eindringen, für ihn auch in der Zürcher Kirche möglich sei. 1742 bat er um die Erlaubnis seiner Rückkehr, bereit, sich der Zürcher Kirche zu konformieren. Der Zürcher Magistrat machte ihm mehr Schwierigkeit als die Geistlichkeit; zuletzt fand

1) Vgl. die Herrnhuterberichte von Cranz 1757 und von Macrait 1754 und 1760.

2) Antistes Wirz, Zürich, an Dek. Jak. Zollikofer, St. Gallen, 13. Dez. 1739 (Misc. thecolStG StArStG).

3) StuderPietZ.

4) Vgl. oben p. 175; dazu Pauli an Annoni 8. Okt. 1737, Juni 38; Schultheß jun. an Annoni 11. Aug. 1740.

5) Grob an Annoni 10. Sept. 1742.

er Gehör unter der Bedingung der Streichung seines geistlichen Charakters und der Beschränkung seiner Lehrtätigkeit auf Sprache und weltliche Szienzen; seine zwei ungetauften Kinder mußte er unterrichten und taufen lassen [1]. Damit verschwindet dann auch sein Name. Lehrreich ist dieser Weg durch die offene Kirchenfeindschaft und den Bruch mit der Kirche zur innern Indifferenz, die sich äußerlich akkommodiert. Wieviel hätten sich diese Pietisten ersparen können, wenn sie begonnen hätten, wo sie am Ende anlangten!

Es gab jedoch trotz der verfolgenden Staatskirche ein kleines Häuflein frommer Freunde und Freundinnen in der Stadt Zürich, das seinen Mittelpunkt im Haus beim gewundenen Schwert beim Seidenbandfabrikanten Schultheß und seinen geistigen Führer in dem Extheologen Holzhalb hatte. Das Zürcher Häuflein stand in Geistesgemeinschaft mit den Pietisten in Schaffhausen, St. Gallen und Chur, mit den Bernern wie den Baslern; alles, was die frommen Seelen an einem dieser Orte bewegte und beunruhigte, wurde teilnehmend miterlebt und in den Freundesbriefen besprochen. Hans Heinrich Schultheß war der Patriarch in diesem Kreis, der 1735 das 70. Jahr überschritt; er war einer der ersten Zürcher Handelsherren, von seinen Freunden der Direktor genannt, hatte sein Geschäft gewaltig in die Höhe gebracht, dafür aber bei der Unfähigkeit seines Sohnes die Last der Arbeit bis ins höchste Alter tragen müssen [2]. Sein zweiter Sohn war der Theologe Hans Jakob Schultheß, den wegen seiner Inspirationsgläubigkeit und schroffen Kirchenkritik die Verbannung getroffen hatte, zuvor sogar das Gefängnis im Wellenberg. Der Vater hatte damals umsonst von der Zürcher Regierung ein milderes Urteil erbeten; billigte er auch die fanatische Schärfe seines Sohnes nicht, so wußte er doch, daß Gewalt von oben zu allerletzt der Weg sei, ein verirrtes Gewissen zurechtzubringen. So stand er zwischen den beiden aufeinander platzenden Gegensätzen und kostete den Gewissenskonflikt des Sohnes in der eigenen Seele mit. Aus diesen bittern Erfahrungen heraus muß man seine späteren harten Urteile über die Schweiz verstehen:

„Nirgends in der Welt sind solche dem rechten Guten mehr abholde Ministri als in unserem Schweizerland, welche, wenn ein rechter guter Funke will aufgehen, gleich Lärmen schlagen und die Obrigkeiten aufhetzen, Taten zu verrichten, deren man sich hernach schämen muß".

„Wollte Jesus sich wieder sichtbarlich offenbaren, um nach seiner Verheißung alles neu zu machen, er sollte wie die guten Inspirierten gesteäupt werden; der Herr erbarme sich unser!" [3].

Oder nach einer Schilderung der schlechten Lage in der Schweiz:

„Das Traurigste: ich glaube nicht, daß ein Volk sei, welches sich fester schmeichle, Gott im Schoß zu sitzen als wie das unsere!" [4].

1) Prot. A. eccl. ab anno 1731—49 p. 691, 698, 700, samt Beilagen; Unterschreiber-Manual v. 1743 p. 138—40. (StArZ), dazu Grob an Annoni aus Zürich 10. Sept. 1742; Beat Holzhalb an Annoni 10. Dez. 1742.

2) Fr. Geller, Hans Heinr. Schultheß bim g'wundenen Schwert 1665—1739. Ein Freund der Mission. — Die Originalbriefe im UArh sind von mir eingesehen.

3) Schultheß an Zinzendorf 11. Sept. 1734, 28. Juli 1733.

4) Schultheß an Zinzendorf 20. April 1734.

„Es bleibt beim äußeren Wesen und Wirken, wenn auch der Herr einige wenige Verborgene hat" [1].

Die typische pietistische Urteilsweise: die Kirche liegt mitsamt der Welt im Argen; aber es gibt ein verborgenes Häuflein von Kindern Gottes, zu denen man gehören will!

Wir lernen alle Interessen, die in diesem frommen Häuflein lebten, aus den Briefen von Schultheß kennen. Voran steht der Kampf um die eigene Seele, zu dem man doch selbst zu schwach ist; man bittet um den reinigenden Geist Jesu für die Fortführung des so notwendigen Reinigungswerkes. Zu den schwersten Absterbungen gehört dabei der Tod der Sinnlichkeit. „O Herr, gedenke nicht der Sünden meines Ehestandes!" [2]. Aber über das Engpersönliche geht der Blick hinaus auf die Reichgottessachen. Die Weissagung von einem herrlichen Reich Christi auf Erden erhebt den Geist [3]. Da gilt es, jetzt schon sich einzustellen auf alle Ansätze von Reichgotteswesen. Man verfolgt mit lebhaftestem Interesse die Heidenmissionen, die von Halle und Herrnhut ausgehen, und sendet Missionsgaben nach Deutschland — der erste schweizerische Missionsverein [4]! Man gedenkt im Gebet aller verfolgten Christen, nimmt warm teil am Schicksal der Waldenser, der Hugenotten, der Salzburger, der verfolgten Pietisten in allen Ländern der Welt [5]. Man pflegt die brüderliche Gemeinschaft mit den Frommen nah und fern, leidet Trauer, so oft Zwiespalt ausbricht unter den Kindern Gottes, tut selbst Schritte zur Versöhnung, wo Gelegenheit ist, betet für die Erhaltung der rechten Bruderliebe [6]. Diese Aufgabe war nicht die leichteste; verläuft doch die Geschichte des Pietismus in endlosen Streitereien und Feindschaften: Halle gegen Herrnhut, Dippel gegen alle Pietisten, Rock gegen Zinzendorf usw. Schließlich stand doch jeder einigermaßen eigenartige Pietist vor der Pflicht, den Weg zu gehen, den Gott ihn führte, frei von Menschenknechtschaft. Schultheß bewährte seine christliche Freundschaft sowohl Rock als Zinzendorf gegenüber. Sein Sohn, ja seine eigene Frau, waren von der Göttlichkeit der Ansprachen des schwäbischen Sattlers ganz durchdrungen; Schultheß Vater aber, wenn schon ihm Rock eine der allerliebsten Seelen war, dessen Orakel er mit Lust und Erbauung hörte, konnte sich nie ihrer Göttlichkeit vergewissern, und selbst die Ueberredungskunst des geistvollen Muralt prallte an seiner Nüchternheit ab [7]. Dem Grafen v. Zinzendorf äußerte er freimütig, wenn auch stets liebevoll, seine Bedenken zu allem, was er nicht verstand, und er schreckte vor dem Bruch mit ihm nicht zurück, als der Graf zögerte, ein für die Augen seines Zürcher Freundes vorhandenes Aergernis abzustellen [8]. Geradezu erstaunlich frei war seine Stellung zu Dippel. Kein damals lebender Geist hat so die Pietisten verschimpft und durch seine Dog-

1) Ebenda 28. Juli 1733.
2) Schultheß an Nitschmann 23. Dez. 1730, an Zinzendorf 3. Sept. 1732.
3) Ebenda 22. Sept. 1732, 28. Juli 1733.
4) Vgl. Fr. Geller a. a. O.
5) Durch den ganzen Briefwechsel.
6) An Zinzendorf 30. Jan. 1732, 13. Okt. 1731.
7) Ebenda 30. Jan. 1732.
8) Vgl. unten 7. Abschn. 1. Kap.; in der Schrift von Geller fehlt dieser unerbauliche Schluß.

menkritik dem Christusglauben einen solchen Stoß versetzt; Schultheß aber verstand es, ihn zum Guten auszulegen, und blieb dabei, daß Dippel den Heiland höher schätze als irgendeine andere Partei; ein Urteil der Liebe, wenn auch wohl ein falsches[1]. Aber wie wohltuend ist diese Erscheinung! Eng und hart gegen Welt und Kirche, aber gegen die frommen Seelen von wahrer Toleranz und Brüderlichkeit!

Noch ein zweiter angesehener Kaufmann gehörte zum Zürcher Pietistenkreis, Joh. Jakob Ott zum Grabenhof[2], ein überaus vielseitiger Zürcher Patrizier, Philosoph, Kaufmann und Musikus, wie ein Herrnhuter später ihn kennzeichnet, dazu Naturforscher von großen Verdiensten, auch Mitglied des Großen Rates, wie Schultheß. Er war mit Annoni befreundet; Zinzendorf hielt bei seinem Besuch in Zürich Versammlung bei ihm; auch war er ein spezieller Freund Tersteegenscher Lieder. Allein man weiß bei ihm nicht ganz, wie weit sein Pietismus nur musikalisch bedingt war, oder ob er seine innerste Gesinnung beherrschte. Die Frommen warfen ihm vor, es fehle ihm an der wahren Selbstverleugnung. Später, als die Aufklärung Mode wurde, wechselte Ott auch seinen Liedergeschmack. Damals aber, zur Zeit, da er seine „Auserlesenen geistlichen Lieder" herausgab (1739), durfte man ihn zu den Vertretern des Zürcher Pietismus zählen, wenn er selbst auch nur ein „Holz- und Steinträger im Bau des Reiches Gottes" zu sein begehrte.

Neben diesen Laien der Extheologe Beat Holzhalb. Er war Ende 1719 wegen seiner beharrlichen Anhänglichkeit an die Inspiration von der Liste der Zürcher Kandidaten gestrichen worden und lebte seitdem beruflos, vermutlich mit dem Unterricht von Knaben beschäftigt, in seiner Vaterstadt, nicht geradezu als Separatist; er ging von Zeit zu Zeit sogar zum Abendmahl; jedoch im Herzen kirchenfrei wie irgendein Babelstürmer[3]. In seinem Briefwechsel mit Annoni vermittelt er alle neuen Zeitungen aus der frommen, oft auch der unfrommen Welt. Da berichtet er vom rührenden Exempel eines erweckten Knaben in Tennikon, oder von den ultimis der seligen Frau Lüpoldin aus Aarau oder von der wunderlichen Erscheinung Jesu, die einem liederlichen Trinker bei Biel zu Teil wurde, oder wieder vom Tod des Kaufmanns Zapf aus Graubünden bei seinem Besuch in Zürich[4]. In diesen herumgebotenen Erzählungen spielt auch die Neugier eine gewisse Rolle; man erkennt, wie diese frommen Seelen hungrig sind nach schauerlichen wie nach erbaulichen Nachrichten. Nicht nur Holzhalb, auch der größere Samuel Lutz war stark oder schwach in diesem Punkt, wie man's nimmt. Holzhalb freilich entbehrte keineswegs des kritischen Sinnes.

„Gegen außerordentliche Führungen, sonderlich an Kindern und Weibspersonen, bin ich hartgläubig und erschrecke fast, wenn mir dergleichen zu nahe kommt, obschon ich das Theion dabei venerieren möchte. Ich habe gehört, gelesen und gesehen, wie in benannten

1) Schultheß an Zinzendorf 3. Sept. 1732.

2) Ott an Annoni 1. Aug. 1739; dazu die Herrnhuter Berichte von 1748 (Hutton) 1753 (Wallis), 1754, 1759 (Macrait), und später; über Zinzendorfs Versamml. bei Ott vgl. das Diarium des Ungenannten v. 1738—39. Eine Biographie Otts in Rud. Wolfs Biographien zur Kulturgesch. der Schweiz. II 183 ff.

3) Vgl. oben p. 193; Hauptquelle für Holzhalb sind dessen Briefe an Annoni. Ueber seine Stellung zum Abendmahl vgl. seinen Brief vom. 1 Mai 1727.

4) Holzhalb an Annoni 6. Apr. 1727, 1. Mai 1727, 3. Jan. 1728, 8. Nov. 1744.

Subjectis verbrilische und gichterische Anfälle wunderliche Sprünge machen können, doch sind die Eindrücke gewiß aus Gott, welche zur Verleidung der Sünde, zur Erweckung und Stärkung im Guten in denen Patienten und Interessierten entstehen" [1].

Also ein klares sittliches Kriterium. Als später die Herrnhuter in der Schweiz auftauchten, gab Holzhalb die Parole aus:

„Ich will der Bewegung frei und offen gegenüberstehen und für das Gute und Falsche mir scharfe Augen behalten" [2].

Dazu paßt Holzhalbs Sinn für die Hauptsache:

„Ach was verlieren wir doch, wenn wir uns völlig Gott widmen zu seinem Dienst gegen alles Sagen und Gagen der blinden und tollen, groben und subtilen, bäurischen und galanten, gelehrten und tummen Welt, die doch blindlings mit starken Schritten ihrem Untergang zueilt? Unser Schatz sei und bleibe im Himmel, unsre Ehre in der Schmach des Kreuzes und unsre Lust an dem Herrn und was von ihm kommt und zu ihm führt" [3].

Offen für alle neuen Regungen des religiösen Lebens, kritisch gegen das Schwache und Ungesunde darin, den Sinn fest aufs Zentrale gerichtet, mit diesen Eigenschaften dürfte Holzhalb der Führer im zürcherischen Pietismus heißen. In jungen Jahren hatte ihm dieser reife Sinn noch gefehlt, damals, als er sich dazu hergab, die Orakel jedes Inspirierten feierlich aufzuschreiben. Eine reiche Lebenserfahrung hat ihn aus der Schwärmerei zur Nüchternheit geführt. Allein er ist vorübergehend im Kampf mit sich selbst kläglich unterlegen. Gegen Ende des Jahres 1735 wurde es in Zürich bekannt, daß die Magd des heiligen Mannes von ihm ein Kind bekommen habe. In Zürich triumphierten alle bösen Mäuler; Spottverse ergossen sich über den „Fürst im frommen Orden, der plötzlich Papa worden" [4]. Holzhalb selber ließ an alle seine intimeren Freunde ein Sündenbekenntnis ergehen, worin er sein Herz als das Herz eines Gottlosen beschrieb, dessen Wellen Kot und Unrat auswerfen, und gestand, daß schon eine ziemlich lange Zeit das unreine Feuer in ihm gelodert habe [5]. Holzhalbs Freunde, denen „des lieben Mannes Fall" tief zu Herzen ging, gaben ihn deshalb nicht auf; die abgebrochene Korrespondenz kam später wieder in Fluß; aber denkwürdig bleibt diese Episode. Die Stellung zum Sexuellen, die Angst vor seiner Uebermacht hat gar manche dem Pietismus in die Arme getrieben; die pietistische Askese sollte der Sünde wehren; oft genug verstärkte sie die Sinnlichkeit. Holzhalb gehörte zu den Unverheirateten wie Müslin und Lutz in Bern, wie Ziegler in Schaffhausen, wie Annoni, bevor dieser sich endlich mit 37 Jahren zur Ehe entschloß. Es ist ein Zeichen, daß sie die natürliche Stellung zum Leben nicht fanden. Furchtbar war da der Fall von der Heiligkeit der Engel zur Offenbarung des Tiers, wie sie es ansahen, furchtbar, jedoch nicht unpsychologisch.

1) Ebenda 1. Mai 1727.
2) Ebenda 9. Aug. 1739.
3) Ebenda 18. Juni 1728.
4) „Wohlmeinende Gedanken auf die entdeckte Larven der heutigen hier und dort sehr bekannten Scheinheiligkeit und ledigen Ehestands H. Beat Holzhalben, der Konventikel Almosenpfleger" (UB Bas, Sammelband Falk. 2952). — Vgl. zu Holzhalbs Fall: Müslin an Annoni 23. Dezember 1735; Zapf an Annoni 20. Dez. 1735. —
5) Kopie des Schreibens von Holzhalb in dem genannt. Sammelband.

Holzhalb hat übrigens diesen „Fall" um 14 Jahre überlebt und seinen guten Ruf rehabilitiert. Es traf sich, daß unmittelbar nachher der Graf v. Zinzendorf in Zürich erschien und Holzhalb, voll Interesse für sein Werk, ihm nachzog nach Herrnhut. Diese Intimität ist ihm aber nicht gut bekommen. Holzhalb sah auch die Schwächen der mährischen Brüder. Als sie wenig Jahre nachher ihr Werk in der Schweiz auszubreiten begannen, fanden sie in Holzhalb den unbarmherzigsten Kritiker aller ihrer schwachen Seiten. Ihnen hat das auf die Dauer nicht geschadet; das wahrhaft Tüchtige und Gesunde setzt sich durch. Für Holzhalb jedoch war es ein Unglück, daß er, je älter er wurde, sich desto mehr in den Haß gegen die Herrnhuter hineinsteigerte und zuletzt auf der ganzen Welt nichts mehr sah als herrnhutische Tücken und Bosheiten, ja schlechthin antichristliches Wesen. Es ist, als stürbe das Gotteskind langsam in ihm vor lauter Feindschaft und Haß gegen die Herrnhuter. Holzhalb ist der kritische Geist unter den Zürcher Pietisten, der am Uebermaß seiner Kritik zugrunde ging.

Die 50er Jahre, welche fast in der ganzen Schweiz durch letzte Zuckungen des Separatismus und letzte staatliche Verfolgungen berüchtigt sind, zeitigten auch in Zürich letzte Ausbrüche des Laienseparatismus, in dessen Mittelpunkt der Bildhauer David Reding und das Haus der Witwe des Chirurgen Fäsi und ihrer Töchter, dazu David Burkhard, des Kleinbrödlers Sohn, standen. Etwas tieferes Geistiges ist dabei nicht zu greifen; mit ein paar brutalen Urteilen des Zürcher Rats wurde auch der Separatismus dieser hartnäckigen Sonderlinge unterdrückt und die Ruhe der Zürcher Kirche gesichert[1].

Von den pietistischen Pfarrern, die mit der Kirche ihren Frieden geschlossen hatten, hielt in der Stadt Hans Kaspar Füßli am kraftvollsten seine ursprüngliche Richtung fest[2]. Er war von 1734—1752 Helfer am Waisenhaus, stand in freundschaftlichen Beziehungen zu den Pietisten in Schaffhausen, Bern, Basel und der Ostschweiz und arbeitete eifrig für Erwärmung und Erweckung in der sonst so „sardischen" Vaterstadt. Er von allen Zürcher Pfarrern wagte es zuerst, Erbauungsstunden im kleinen Kreis zu halten, zu der die Besucher gelegentlich von weit oben am Zürichsee, aus der Gegend von Wädenswil, herbeieilten. Unter dem verständigen und frommen Antistes Wirz, der selber solche collegia pietatis im Zürcherland wünschte, war seitens der Kirche keine Verfolgung zu befürchten. Den Zürcher Ratsherrn dagegen schien der starke Zulauf der Füßlischen Privatversammlungen zuletzt verdächtig; sie wurden 1744 vom Rat aberkannt. Füßli, so meldet Holzhalb, fährt nun auf eine andere Weise fort und erntet gleichen Segen. Die Herrnhuter nannten Füßli einen alten Pietisten, dem sie mit Ehrfurcht begegneten; es ist der Heiligungspietismus, den auch er vertrat. Sein Ansehen in Zürich war so groß, daß noch 1763 sein „Evangelischer Weg" gedruckt wurde als eine der vollkommensten Er-

1) Promptuarium W., Abschnitt Wiedertäufer p. 198—200; Prompt. P. Abschnitt Pietistensachen, p. 78—79; Unterschrieber-Manualia I. und II. v. 1757 (StArZ); dazu Zimmermann ZK p. 305.

2) Briefe Hans Kasp. Füßlis an Annoni v. 1727 u. 46; dazu Holzhalb an Annoni 1. März 1744. Heinr. Ernst von Stolberg an Annoni 11. Nov. 1767; Berichte der Herrnhuter Dörrbaum (1744), Peistel und Herrmann (1745) Philippus (1746), Wallis (1753).

bauungsschriften dieser Zeit. Seit 1742 erhielt Füßli Unterstützung durch den gleichgesinnten Hans Kaspar Ulrich, erst Helfer an der Predigerkirche, 1745—68 Pfarrer am Fraumünster[1]. Der war schon in der Studentenzeit so übereifrig gewesen, daß ihn sein Professor Hottinger zu mehr Sammlung gemahnt hatte: „Sodbrunnen, nicht Quellbrunnen seien die Pfarrer und sollten deshalb sammeln, nicht bloß ausgeben." Ulrichs Hauptlehrer war aber Adolf Lampe gewesen, dem er von Utrecht nach Bremen gefolgt war, und dessen erweckliche, auf Herzensbekehrung dringende Predigtmethode er annahm. In seiner ersten Zürcher Zeit war er der Liebling der Studenten, die unter seinem Einfluß die Schriften Franckes und Rambachs studierten; später erlebte er das Heraufziehen der Aufklärung und wurde von der jungen Generation gerade so gemieden wie zuvor geliebt. Die Herrnhuter sollten in ihm ihren treusten Freund in Zürich finden, da er dringlicher als irgend ein anderer vom Gekreuzigten predigte.

Selten sind im Zürichbiet die pietistischen Landpfarrer. Von den Teilnehmern am Pietistenprozeß war Heinrich Goßweiler, berühmt durch seinen Traktat zugunsten der Privatversammlungen, schon 1734 in Marthalen gestorben[2]. Christof Balber brachte es in Schwerzenbach zum Kammerer und sogar zum Dekan und arbeitete dort bis 1747; als die Herrnhuter ins Land kamen, galten er und Pfarrer Joh. Fehr in Pfäffikon als die einzigen besuchenswerten Landpfarrer[3]. Annonis Jugendfreund, der Junker Pfarrer Joh. Kaspar v. Schännis, einst Pfarrer auf Burg, Verfasser eines pietistischen Katechismus „Grundanfänge der Lehre der Wahrheit zur Gottseligkeit", arbeitete später zu Weiningen im Limmattal und zu Schlatt bis 1772, „noch einer der besten Pfarrer", meint Holzhalb „aber übermüdet, gibt nicht mehr den Saft wie, da er zu Burg unter der Presse lag"[4]. Der Pietismus war bei diesen Pfarrern eine warme Jugendliebe gewesen; in spätern Jahren kam die Ernüchterung. Wesentlich unabhängig von den Pfarrern entstand dagegen eine Erweckung in Stein, Winterthur und am Pfäffikersee. Des Steiner Pietismus ist im Zusammenhang mit Schaffhausen schon gedacht worden. Die Winterthurer Erweckung fiel zeitlich zusammen mit dem Auftreten der Herrnhuter in Stein; sie begann bei den Erwachsenen, pflanzte sich aber fort auf die Kinder, die zusammenkamen und aus dem Herzen beteten; es schien wie eine Inspiration. Dann aber traten die Behörden und die Pfarrer gegen die Bewegung auf, und in kurzer Zeit blieben nur noch wenig Seelen, die dann von

1) Zu Hans Kasp. Ulrich vgl. ZimmermannZK p. 311 ff.; dazu die Berichte der Herrnhuter seit 1753.

2) Vgl. oben p. 188; Goßweilers Traktätlein von den Versammlungen wird noch 1741 von dem Bieler Pfr. Wildermett gerühmt (an Annoni 19. Sept. 1741).

3) Zu Balber als gutem Freund Annonis vgl. dessen Schweizerreise und Briefwechsel mit Holzhalb; auch Pfr. Wirth in Stein nennt ihn seinen werthen und alten Freund (an Annoni 28. Febr. 1747); die Herrnhuter Peistel und Herrmann kehrten 1741 bei Balber und Fehr ein; von beiden sind Briefe an die Brüdergemeinde erhalten (UArh R, 19. C III).

4) Hauptquelle für Schännis sind sein Katechismus (Exemplar in Basel), zu dem J. Kd. Ziegler „Reimseufzer" verfaßt hat, und die Briefe an Annoni von 1742—52. Das Zitat aus Holzhalb an Annoni 1. Dez. 1743.

den Herrnhutern sich leiten ließen. Ein Laie Elias Sulzer stand im Mittelpunkt. Die merkwürdigste Erweckung aber entstand in der Gegend von Pfäffikon, gegen das östliche Gebiet zu, mit dem Weber Hans Jakob Hürlimann in Palm als Mittelpunkt. Es muß auf irgend eine Weise ein Funke von Holland und dem Niederrhein ins Zürcher Oberland hinaufgesprungen sein; Bücher Jakob Böhmes, Taulers, die Berleburger Bibel, Tersteegens Lieder fanden den Weg in diese Bauernhöfe hinauf; seit 1757 galt der Weber Hürlimann als bekehrt und Sammler von Erweckten, sekundiert vom Färber Näf und andern Gesinnungsgenossen.

Es wurden Versammlungen gehalten, eine bei Näf in Pfäffikon, die wieder einging, die Hauptversammlung bei dem alten Hürlimann; Männer und Weiber kamen zusammen, oft von weit her; sie brachten den Abend bis tief in die Nacht zu mit dem Lesen aus der Bibel, dem freien Auslegen und Anwenden des Gelesenen, dem Singen aus Tersteegens Liedern und zuletzt einem freien Gebet Hürlimanns. Hürlimann hatte zuweilen ein Gesicht, das er als Offenbarung mitteilte; an Ketzereien kamen die meisten mystischen Lehrsätze zur Sprache; auf den Gottesdienst in der Kirche sah man mit Ueberlegenheit herab. Rührend mutet es uns an, wie diese Leutlein jeden Sonntag das Pilgerlied Tersteegens anstimmten: „Kommt Kinder laßt uns gehen"! das der Wetzikoner Pfarrer Johannes Schmidlin in seine Sammlung aufgenommen und mit einer Melodie versehen hatte. Es kann kein schlechtes Christentum gewesen sein, zu dem der Weber Hürlimann und seine Leute sich durch Tersteegen inspirieren ließen.

Der Pfarrer Heinrich Escher hätte nicht ungern die Versammlung unterdrückt, da sie ihm seine besten Kirchgenossen wegzog; aber er stieß in Pfäffikon auf Widerstand; der Konvent in Zürich ließ den Dingen den Lauf, stand man doch in den 70er Jahren, im Zeitalter der Toleranz [1]. Uebrigens war die Gegend um Pfäffikon nicht der einzige Separatistenherd in der Zürcher Landschaft; aus den Visitationsberichten und Synodalakten erhält man den Eindruck, daß in den letzten Jahrzehnten des Jahrhunderts der Separatismus weiter um sich griff. Das eine Mal wird aus Rafz über den Joh. Graf, später über den Sal. Bauer geklagt, daß sie die Leute von Taufe und Abendmahl, oder von der Schule und dem Religionsunterricht abhalten [2]; dann kommt Klage aus dem Töß tal über Leute, die den Militärdienst verweigern, ohne doch Täufer zu sein; sie werden als Anhänger des innern Lichtes und Verächter des Predigtamts und der Gnadenmittel geschildert, halten ihre besondern Hausversammlungen und predigen aus dem Geist [3]. Zwei Brüder, Kaspar und Jakob Rüegg, aus der Schwendi bei Bauma, zeichneten sich vorzüglich durch ihren Eigensinn aus; sie standen in Verbindung mit den uns bekannten Säsi-Töchtern und mit dem Kleinbrödler Burkhard in der Stadt, durch die sie, wenn nicht verleitet, so doch mindestens in ihren Grundsätzen bestärkt worden waren. Aus Uster kommt Kunde von Separatisten, die gleichfalls ihre

1) Ueber Hürlimann und seine Erweckung vgl. ZimmermannZK p. 350 nach einem Simmlerschen Manuskript; dazu die Berichte des Herrnhuters Klave v. 1777 u. 78.

2) AEcclTig 28. Okt. 1774, 5. Mai 75, 30. Apr. 79 und 18. Apr. 88.

3) AEcclTig 18. Mai und 27. Okt. 1775 u. 30. Okt. 78; dazu Antistes Ulrich an Antistes Merian 14. Dez. 1777 (CMer, UBBas); eine Hauptquelle sind 2 Schreiben des Landvogtes David Wyß in Kyburg an den Bürgermeister von Zürich, Theke I der Ask Ges (ZB3).

Kinder von Kirche und Schule fernhielten [1]. Der Zürcherische Staat ließ sich mit den Dienstverweigerern von Bauma auf einen Kampf bis zum äußersten ein, in dem er zuletzt den kürzern zog [2]. Im übrigen ließ man Freiheit und wehrte nur der Propaganda. Die Hartnäckigkeit dieser Sektierer war stärker als Staats- und Kirchengewalt, obschon man ihre Bedeutung für das Gesamtleben nicht überschätzen darf.

4. Kapitel: Der Berner Pietismus.

Es ist überraschend, daß die Berner Kirche, die am frühesten mit scharfen Maßregeln zur Unterdrückung des Pietismus vorging, gerade die reichhaltigste und am tiefsten greifende Geschichte dieser Richtung erleben sollte. Die Gründe müssen im Berner Volkscharakter gelegen haben, der sich lebendiger und widerstandskräftiger als alle Polizeimaßregeln der Regierung erwies.

Dazu kommt vor allem die überragende Persönlichkeit des „Königs der Pietisten" Samuel Lutz, der als Pfarrer der bernischen Staatskirche es verstand, dem Pietismus in seiner engern und weitern Heimat Luft zu machen [3]. Sein Debut war freilich ungünstig genug; der junge Lutz gehörte mit Tscheer und Masse zu den erweckten Theologiestudenten, die zur Zeit des Pietistenprozesses eifrig für die pietistischen Pfarrer Partei nahmen. Die Regierung schützte sich gegen ihn, indem sie ihm nach vollendetem Schlußexamen zuerst die Ordination versagte, ihn dann später durch die erzwungene Leistung des Assoziationseides äußerlich von den Pietisten abrücken ließ und ihn endlich im Jahr 1703 auf den neugeschaffenen Posten eines deutschen Pfarrers zu Yverdon setzte, wo ihm scheinbar nicht viel zu schaden noch zu nützen übrig blieb. Das war eine Täuschung; Lutz und der ihm gleichgesinnte französische Helfer Saigoz machten aus Yverdon ein Zentrum des Pietismus für die Waadt und veranlaßten schon nach zwei Jahren einen Sturm der orthodoxen Nachbarpfarrer gegen sich. Während aber Saigoz das Feld räumen mußte, gelang Lutz seine Rechtfertigung, so daß er 23 Jahre lang zu Yverdon blieb und von hier aus nach allen Seiten für den Pietismus arbeiten konnte. Ja, Dank seiner unbestreitbaren Tüchtigkeit gelang es ihm sogar, sich von dem geschworenen Eid, der ihn zu Zeiten schwer auf das Gewissen drückte, bei dessen erneuter Einforderung im Jahr 1722 zu befreien, ein erster Sieg des Pietismus über das verfolgungssüchtige staatskirchliche System. Mehr noch, der Berner Rat hätte ihn 1726 ganz gern auf dem theologischen Katheder zu Lausanne gesehen als Werkzeug der Neubelebung der dortigen wissenschaftlichen Schule, wenn Lutz sich dazu verstanden hätte. Statt dessen ließ er sich Ende 1726 nach Amsoldingen bei Thun versetzen, und kam so nach seinem Herzenswunsch endlich in die Nähe der großen oberländischen Erweckung, deren geistige Leitung ihm wie von selbst in die Hände fiel. Hier hat er dann als rechter Pietist

1) AEcclTig 16. Febr. u. 30. Apr. 1779.

2) Davon im 2. Band.

3) Quellen für Samuel Lutz: Tagebuch von 1731 Ms. in Bern, ungedruckte Briefe an Zinzendorf in UArh, an Annoni in UBBas, dazu Exzerpta aus Briefen an? in UArh; MRKBe von 1723—43, RMBe u. SJG. Karl Wyß, Leben des Sam. Lutz, Hadorn Piet. „König der Pietisten" heißt er in Lutz ExcH 16. Apr. 1734.

eine abendlichen Erbauungsstunden gehalten und hat als „allgemeiner Apostel“ [1] wiederholt Erweckungsreisen mit Gastpredigten weit herum im Bernbiet unternommen. Freilich führte diese Propaganda für den Pietismus zu wiederholten ernsten Konflikten mit der Regierung. Es verging fast kein Jahr, in dem der Rat zu Bern sich nicht mehr als einmal mit der ungesetzlichen Tätigkeit des Pfarrers Lutz ernstlich zu befassen hatte. Bei solcher Gelegenheit tat einer der Ratsherren den Ausspruch: „Wir gehen wie die Katze um den heißen Brei herum; solange der von Amsoldingen nicht fort ist, so werden wir keine Ruhe haben.“ [2]. Aber alles, was die Regierung von ihm erreichte, war das Versprechen, von den Versammlungen im Wald abzustehen und etwas mehr zu Hause zu bleiben, was nicht ausschloß, daß, sobald ein Wink von außen an ihn erging, Lutz doch dem Trieb des Geistes folgte. 1739 folgte er einem Ruf des Junkers Albrecht von Wattenwyl, Schloßherrn von Dießbach, an diese durch ihren Separatismus berüchtigte Gemeinde. Obschon er fast alle Separatisten für die Kirche zurückgewann, blieben ihm Konflikte mit den geistlichen und weltlichen Behörden auch hier nicht erspart; ein Mann von der Ungebundenheit und Formlosigkeit eines Lutz muß jeder Behörde, die auf Ordnung hält, auf die Nerven gehen. Trotz alledem aber blieb Lutz der Bernerkirche erhalten und starb als eine ihrer Zierden 1750 zu Dießbach im Alter von 76 Jahren. Es gereicht ihm wie der Bernerkirche zur Ehre, daß sie sich, wenn auch noch so widerstrebend, miteinander abgefunden haben.

In Samuel Lutz lebte das Religiöse mit der außerordentlichen Kraft, die es in Männern von starker Triebhaftigkeit anzunehmen pflegt. Es ist nicht Kopfessache, auch nicht Willenssache, sondern bricht aus den unterbewußten Tiefen der Seele mit einer Art elementarer Naturgewalt hervor und bemächtigt sich dann des ganzen Menschen nach Seele und Leib. Es macht ihm z. B. die Ehelosigkeit zum Selbstverständlichen, belastet ihn aber damit zugleich mit unerhörten Schwankungen, Aufregungen und dem Wechsel von Himmel und Hölle in einem Augenblick. Naturen wie Lutz müssen dem Philister entweder ein Grauen einflößen oder ihn zu einer medizinischen Erklärung verleiten; tatsächlich steht ein solcher Mensch tausendmal an der Grenze des Pathologischen. Gott und die Dämonen schlagen sich beständig in seiner Seele; er fühlt sich in Satans Höllenrachen und eine Stunde nachher im Paradies, bleibt aber gleichwohl ein gesunder und natürlicher Mensch, ist imstande, solche Menschen zu verstehen und ihnen zu helfen, an denen die Kunst jedes Philisters versagt, und die auch kein Arzt zu heilen vermöchte, und bringt sogar sein Leben bei fabelhafter Kraftausgabe auf ein sehr respektables Alter. Ein religiöser Kraftmensch, der an Luther erinnert, zugleich ein Mann der tiefsten Demut, die rein aus Gottes Hand und in keiner Weise vom eigenen Genius zehrt. Wir Schweizer haben unter unsern religiösen Heroen wenige seinesgleichen. Leider teilte er den schlechten ästhetischen Geschmack seiner Zeit und vermochte in keiner Weise die aus seinem Innern hervorbrechenden Gedanken zu formen und zu runden. Keine seiner vielen Schriften ist uns heute erträglich, trotz imponierender Kraftstellen im

1) Lutz Exch 16. Nov. 1735.
2) Lutz an Zinzendorf Apr. 1732.

einzelnen; das beste sind seine Briefe, in denen er sich kürzer fassen mußte; hier entspricht die Form oft wundervoll der innern Herzenslage und läßt etwas davon ahnen, was den Gewaltigen bewegte.

Das Außerordentliche kündigte sich bei Lutz in der frühesten Entwicklung an. Er erinnerte sich vom siebenten Jahr an nächtlicher Erscheinungen und höllischer Eingebungen des Teufels. Mit 14 Jahren spürte er einen starken Zug von Gott, las die Bibel fleißig, wünschte sehr, die Herrlichkeit Gottes zu sehen wie Moses, spazierte meist allein. In der Unterweisung auf das Abendmahl blieb sein Verlangen, die gehörten Dinge zu verstehen, ungesättigt; dagegen wurde ihm der erste Empfang des Abendmahls zu einem Gefühlserlebnis übernatürlicher Freude. Dann aber durchlebte er eine Periode reiner Weltlichkeit, ausgefüllt durch wissenschaftliches Studium und belästigt durch höllische Verführung während zwei Jahren. Sobald ihn das eigentliche Theologiestudium wieder zur Bibel zurückführte, kehrte sein religiöser Ernst zurück, und bei dem eben einsetzenden Kampf für oder gegen den Pietismus nahm er von Anfang an entschlossen seine Stellung auf seiten der pietistischen Partei, ohne doch selbst bekehrt zu sein. 1799 erlebte er mit 25 Jahren seine Bekehrung, von der ausführliche Beschreibungen vorliegen [1].

Lutz erlebte in einer Nacht von 3—6 Uhr den Besuch der Majestät Gottes, die ihm mit Donnerschlägen seine Sünden vorhielt und ihn in solche Verzweiflung trieb, daß er sich zu entleiben dachte, nur um Gott aus den Augen zu kommen. Nach Anbruch des Morgens empfing er aus Freundes Mund die Antwort Jesu, daß, wer seine Sünden erkenne und lasse, Barmherzigkeit vom Herrn empfangen werde. Im Augenblick ward die Hölle ausgelöscht und spürte er eine Erlösung wie vom Tod zum Leben, obschon der Schrecken und das Zittern noch bei 14 Tage dauerte. Es war hauptsächlich der Eindruck des leutseligen Lebens Christi, wie er sich unter die Sünder gesellte und mit ihnen so freundlich umging, was ihm neuen Mut gab und sein Leben auf rechten Glaubensgrund stellte. Starke Gemütsschwankungen und furchtbare Depressionen blieben auch nachher nicht aus; Lutz erzählt davon, wie einmal der Satan als ein heißhungriger Leu eine ganze Nacht neben seinem Lager stand und er sich nur dadurch zu schützen wußte, daß er unverrückt mit sehnendem Glauben auf Jesus starrte, bis zuletzt Christus den Bluthund sich fortpacken hieß und selber als der leutselige den Geist so in seinen Schoß und Arme aufnahm, wie die zärtlichste Mutter ein übel geschrecktes Kind.

Der Sinn aller dieser Beschreibungen läuft daraus hinaus, daß Lutz aus der Verzweiflung, in die ihn der Gesetzesgott vom Sinai versetzte, durch den Trost des leutseligen Jesus gerettet wurde und den Frieden seiner Seele fand.

Der Lebenslauf von Lutz verlegt unmittelbar hinter diese erste Grundrißlegung des Glaubens einen neuen großen Geschmack an Luthers Schriften, die Lutz vorher verachtet hatte. Schon die ältern Berner Pietistenpfarrer hatten, z. T. unter Franckes Einfluß, neue Fühlung mit Luther gewonnen; das Bekehrungserlebnis von Lutz mit seiner Flucht vom Gesetz zum Evangelium weist bereits auf einen starken Einschlag lutherischen Geistes zurück [2]. Außerdem hat — wir wissen

1) Der eigenhändige Lebenslauf von Lutz liegt in Kap. 15 der „Neuen Welt" und im Anhang zur posthumen Pfingstpredigt in zwei verschiedenen Textformen vor, die voneinander unabhängig sind und eine gemeinsame Grundlage voraussetzen, die bald in der einen, bald in der andern Schrift enthalten ist.

2) Vgl. Lutz Exch 12. März 1732: Lutherus ist mir sehr lieb, weilen sich Gott sein bedienet, den Glauben in meinem beklemmten Herzen zu erwecken.

nicht genau zu welcher Zeit — die autobiographische Schrift des Engländers John Bunyan „Grace abounding to the chief sinner", die 1701 in Hamburg auch verdeutscht erschien, Lutz in entscheidendem Sinn auf Luther gelenkt. Der berühmte englische Kesselflicker hatte zufällig Luthers kurzen Kommentar zum Galaterbrief irgendwo aufgelesen, ein altes Buch, das kaum mehr zusammenhing und beim Lesen stets auseinanderfallen wollte; bei näherer Bekanntschaft kam er dazu, dies Buch Luthers über den Galaterbrief über alle Bücher, ausgenommen die Hl. Schrift, zu setzen, weil es so herrlich und passend für ein verwundetes Gewissen sei. Ist es nicht eine wunderbare Fügung, wie nun der Berner Samuel Lutz sich von dem Engländer John Bunyan so für den deutschen Reformator begeistern ließ, daß er 1717 Luthers Erklärung der Epistel an die Galater neu herausgab, mit einer eigenen Vorrede, nicht ohne einen Hinweis auf den erleuchteten und im Kampf mit Sünde und Satan wohlgeübten weltberühmten Lehrer in England, der so gewaltig für Luther gezeugt hatte[1]? In Luthers Glaubenslied „Nun freut euch, lieben Christen gmein" fand Lutz mit Recht die Summe dieses Kommentars zum Galaterbrief. Allein es war keine zufällige Bekanntschaft des Berners mit Luther, sondern tiefste Seelenverwandtschaft. Man könnte Lutz den schweizerischen Luther nennen; kein anderer Schweizer hat so wie er Luthers Kämpfe mit Sünde, Tod und Teufel mit körperlicher Wucht durchgefochten und ist zu einer solchen Glaubensfreudigkeit und souveränen Freiheit gelangt. Kein Wunder, daß darum Zitate aus Luthers Liedern und Prosaschriften fast alle Traktate von Lutz durchziehen und kein Autor sich solcher Liebe wie Luther bei ihm erfreut. Nur schon Luthers Sprache muß ihn entzückt haben; was an Sprachkraft in den Schriften von Lutz lebt, klingt immer wie ein Echo der Sprache des deutschen Reformators. Aber es ist vor allem der Geist Luthers, die Befreiung von aller Gesetzlichkeit und Skrupulosität, das Freudige, Trotzige, Kühne und Kindliche seines Christusglaubens, was ihn über alle gleichzeitigen schweizerischen Pietisten erhebt und mit Luther verbindet. Lutz verdankte Luther seine geistige Gesundheit; er hätte ohne ihn dem Ansturm der Dämonen in seiner Seele und der Sündenangst einfach erliegen müssen, während jetzt Luthers Sieg über alle gottfeindlichen Gewalten ihn selber herausriß aus der eigenen Not.

Freilich hat Lutz den Luther auf seine Art und mit den Augen des Pietismus seiner Zeit gelesen. Er fand bei Luther nicht nur den Gegensatz von Gesetz und Evangelium, den er persönlich nacherlebte, nicht nur die Summe des Christenlebens in Glauben und Liebe, der er seine Freiheit verdankte, sondern vor allem die Christusmystik, die Losung vom Christus in uns, die den Christus aus der Historie in das eigne Herz hineinzieht und ihn hier den Grund des neuen Lebens, der neuen Kreatur werden läßt.

Als Zielpunkt des lutherischen Glaubens erschienen ihm die Paulusworte Gal. 2, 20 „So lebe nun nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir"[2]. Mit Vorliebe zitierte er

1) Abgedruckt in „Ein wohlriechender Strauß von schönen und gesunden Himmelsblumen" 1736 unter dem Titel „Viererlei Hauptgattungen der Menschen ... vorgestellt in einer Vorrede über Lutheri Erklärung der Epistel an die Galater".

2) Ebenda; die folgenden Belege für Lutzs Auffassung von Luther sind aus den Predigten in LutzStr I. und II. geschöpft.

Luthers Wort, daß wir durch den Glauben ein Kuchen mit Christus werden. Der Glaube war ihm die neue Geburt, die den ganzen Menschen in der Tiefe umwandelt; er bringt den Geist Gottes mit sich und schafft die neue Kreatur in uns, die das Kriterium des wahren Christentums ausmacht.

Konnte sich auch Lutz mit Recht für das alles auf Luther berufen, so folgte er doch zugleich der einseitigen Auffassung Gottfried Arnolds, der den Schwerpunkt der Frömmigkeit Luthers vom Objektiven auf das Subjektive verschob und Luthers tapfern Erlösungsglauben in die allen Schwankungen unterworfene Mystik umbog. Das Recht zu dieser einseitigen Deutung Luthers gab ihm freilich die nicht geringere Einseitigkeit der protestantischen Orthodoxie, auch der reformierten, die das Objektive so stark betont hatte, daß das innere Erleben darüber zu kurz kam.

Dazu kommt bei Lutz, daß er von Anfang an unter dem stärksten Einfluß der mystisch-pietistischen Traktatliteratur, ihrer Sprache und ihres Geistes, stand[1], und daß dieser Einfluß mit demjenigen Luthers völlig zusammenfließen mußte. Alle die mystischen Vorschriften der Abkehr von der Welt, von sich selbst und allen Kreaturen, der bis zur völligen Willenlosigkeit und gänzlichen Gelassenheit gesteigerten Selbstverleugnung, des rein, klein, einfältig und abgeschieden Werdens, des sich selbst Vergessens, um in Gott unterzugehen, der Selbstaufopferung für Gott durchziehen die Schriften von Lutz und verleihen seiner Frömmigkeit eine stark asketische und weltflüchtige Färbung.

Im Gegensatz zu der satten und selbstzufriedenen Weltmodefrömmigkeit, die da glaubt, gestützt auf Christi Genugtuung ihrer Sündenvergebung und himmlischen Seligkeit sicher zu sein, eifert er für die Notwendigkeit einer Bekehrung, einer Wiedergeburt, womöglich zu bestimmter Zeit und Stunde, und knüpft den Besitz der Gnade und Seligkeit an die Bedingung der Heiligung, ohne die es keine Vergebung gibt. Wenn er auch gelegentlich alle Schablonen verwirft und für die Mannigfaltigkeit der Wege Gottes Verständnis zeigt — daß es zu einem Durchbruch im Leben kommen muß, zu einer Geburt des neuen Menschen unter furchtbaren Seelenqualen, steht ihm fest, und er erzählt nicht ohne Bewunderung, wie eine in Gott verliebte Person sich Christo mit ihrem eigenen Blut verschrieb, worauf alle Wände krachten und der Teufel mit einem höllischen Gestank seinen Abschied nahm. In solchem Zusammenhang denkt und schreibt Lutz, unbeschadet aller Gnadenlehre vom Zusammenwirken des Menschen mit Gott, vom menschlichen Kampf und Ringen mit den dämonischen Gewalten, vergleichbar den furchtbaren Seelenkämpfen, die Jesus in Gethsemane durchgefochten hat, und auch der durch die Gnade Gottes zum Glauben gekommene Christ steht nach ihm täglich und stündlich in Kampfesstellung, hat jederzeit mit dem Ansturm der Dämonen zu rechnen und hat den schlimmsten Feind in sich selbst: das eigene böse Herz. Das Ziel dieses Kämpfens und Ringens ist volle Freiheit von der Sünde, obschon Lutz viel zu ehrlich ist, als daß er sich selbst schon an diesem Ziel glauben könnte, und es sogar als einen Wahn bekämpft, wenn einer meint, durch seine Bekehrung sogleich zu solcher Sündenfreiheit zu gelangen.

Das ergibt doch, bei aller Verwandtschaft mit Luther, eine andere religiöse Gesamtstimmung, deren letzter Grund natürlich nicht in äußern literarischen Einflüssen, sondern in Lutz selber lag. Der Christusglaube hat ihn nicht so aus sich herausgerissen wie den deutschen Reformator; im Gegenteil, er hat es schwer, sich über den frommen Subjektivismus zu erheben, da ihm Sünde und Anfechtung so mächtig zu

1) Zur Mystik von Lutz vgl. alle seine Predigten; sie ließe sich reichlich auch aus den Briefen an Zinzendorf und Annoni belegen.

schaffen geben und ihm immer vorhalten, in welcher Rückständigkeit vom Ziel der Heiligung er sich befinde. Mit Luther aber verbindet ihn dann wieder sein gewaltiger Gebetsgeist, in dem er ganze Nächte hindurch sich Satans erwehrt und zu Gott um Hilfe schreit, bis irgend ein kraftvoller Bibelspruch ihn aus dem verzweifelten Ringen befreit. Wenn die Mystik im Zeichen der Sehnsucht nach Gott, nicht des frohen festen Besitzes steht, so entsprach sie eben damit der Lage, in der sich Lutz oft genug im Unterschied von Luther befand, bis ihn auf einmal wieder lutherische Glaubensfreude aus allen Schwankungen des eignen Ich emporriß und ihm den Felsengrund offenbarte, auf dem er doch ein für allemal Posto gefaßt hatte.

Zum Einfluß Luthers und der mystisch-asketischen Literatur tritt als dritter bestimmender Faktor die Apokalyptik vom kommenden Gottesreich auf Erden, welche den religiösen Individualismus dieses Mannes von allem kleinlich Subjektiven befreit und zu umfassenden Zielgedanken Gottes erhebt. Gerade darin stand Lutz unter dem Einfluß des deutschen und englischen Pietismus, der sich seit Spener zur Hoffnung besserer Zeiten, seit Petersen und der Jane Leade zu kühnen chiliastischen Erwartungen erhoben hatte; sein direkter Vorgänger ist Gottfried Arnold.

Wie alle diese Männer geht er dabei von dem ungeschichtlichen Ideal einer vollkommenen apostolischen Urzeit aus, das er in der Schrift „Bild Gottes an den ersten Christen neuen Testamentes" in ziemlich konventionellen Farben ausmalte[1]; Lutz speziell erfüllte eine Sehnsucht nach der Märtyrerzeit, die ihn mit besonderer Teilnahme noch in der Gegenwart zu allen verfolgten Glaubensmännern hinzog. Auf die apostolische Idealzeit folgte der grausame Verfall des Christentums, da es seinen ehemaligen Glanz verlor und nur die Namen und Wörter blieben. Mit der Reformation zog der Frühling wieder ein, da ein warmer Sonnenblick den Schnee des Aberglaubens von einigen Wiesen und Hügeln schmolz. Nur allzurasch aber kam ein Nachwinter, der das schon aufgebrochene Leben wieder erstarren machte. An den orthodoxen Kirchen seiner Zeit, lutherischen wie reformierten, glaubte Lutz alle Merkmale des Verfalls zu beobachten: falsche Gelehrsamkeit des Theologiestudiums, falschen, bequemen orthodoxen Glauben, falsche Kirchlichkeit, falschen Katechismusunterricht, falschen Empfang des heil. Abendmahls — was übrig bleibt, ist Namenchristentum, Weltmodefrömmigkeit. Probe: Wenn einer heute Ernst macht mit dem apostolischen Christentum, gilt er als Schwärmer und Enthusiast und wird verfolgt. Nun aber tritt der trostlos verdorbenen Gegenwart die Hoffnung auf die herrliche Zukunft entgegen. Der Kirche Gottes ist die Zerstörung Babels (= Roms) und die Bekehrung der Juden verheißen. Im Osten steht die Bekehrung der morgenländischen Potentaten, des großen tartarischen Löwen und des muhammedanischen Pardels mit seinen mogulischen, persischen, afrikanischen und ottomanischen Köpfen bevor[2]. Auf den Zusammenbruch der vier danielischen Weltreiche folgt unmittelbar der Anbruch des Herrlichkeitsreiches Gottes auf Erden, das uns alle Weisagungen des alten und neuen Testamentes in Aussicht stellen, und das ein Reichsgottesmann wie Lutz persönlich zu erleben hoffte. Und nun empfängt im Licht der großen Hoffnung die Gegenwart ihre besondere apokalyptische Beleuchtung: sieben Zeitalter stellt Johannes der Kirche in Aussicht, der tote sardische Winter steht in den offiziellen Kirchen vor uns; jetzt aber, seit Speners Auf-

1) „Sam. Lucii ... Bild Gottes an den ersten Christen neuen Testamentes ... mit Vorrede und Anmerkung von Samuel Lau, Gräfl. Stollbergischen Hofprediger 1740."

2) LutzStr II. p. 483 f. in der Basler Predigt „Des teuren Immanuels holdselige Werbung um die Herzen der Menschenkinder". Hier und in der „Hoffnung Zions" die meisten apokalyptischen Details.

treten [1], ist der philadelphische Frühling angebrochen, von dem aus der Weg durch die laodicäische letzte Drangsal direkt ins herrliche Gottesreich hinübergehen wird. Mit einem rührenden Eifer sammelte Lutz alle Merkmale der philadelphischen Kirchenzeit [2]; ein Hauptzeichen war ihm die von Halle ausgehende Heidenmission in Indien, deren Fortgang oder Stillstand er mit ungeduldiger Reichsgottessehnsucht verfolgte. In Nähe und Ferne schaute er den Aufgang Philadelphias, sowohl in allen wunderbaren Bekehrungen Einzelner, als in allen Gemeinschaftsbildungen, in denen ihm Geist des Gottesreichs entgegenleuchtete. Selbst in den großen Kirchen gewahrte er da und dort Regungen des neuen Frühlings: ein Nachlassen des Gewissenszwangs, Abkehr vom sektiererischen Gezänk und Erwachen des Unionssinns, Ergänzung der einseitigen Rechtfertigungslehre durch die Predigt von der Heiligung. Auch die aufblühende Jesusdichtung zählte Lutz zu den philadelphischen Merkmalen, nicht minder die rege Teilnahme des weiblichen Geschlechts an der frommen Literatur.

Vielen Schriften von Lutz spürt man es an, mit welch gespannten Blicken er alle Regungen eines neuen höhern Lebens verfolgte, welche Seligkeit sein Herz erfüllte bei jeder neuen Offenbarung von Philadelphia. Ein prophetischer Geist bemächtigte sich in solchen Augenblicken seiner Seele, riß sie aus allem egozentrischen frommen Wesen heraus und hob sie zu Gottes weltumspannenden Gedanken empor. Dabei fühlte er selbst nur den harmonischen Einklang der Elemente, die wir hier auseinanderlegen. Der evangelische Lutherglaube an Christus, den Heiland, bildete die feste, unverrückbare Grundlage, auf der sich dann das Ringen nach der persönlichen Heiligung erhob und von der aus sich der Blick ausweitete bis zur Herrlichkeit des kommenden Gottesreiches. In der Tat faßte er in dieser Verbindung den Reichtum des neutestamentlichen Geistes zusammen, von dem die meisten andern Richtungen gewöhnlich nur Teile lebendig zu erhalten verstehen.

Es fragte sich aber, wieviel Lutz mit dieser seiner Christlichkeit innerhalb der bernischen Staatskirche zu schaffen vermochte, ob er Manns genug war, den Widerstand der Gewohnheit und der herrschenden Zeitströmung zu brechen und das Berner Volk im Sinn seines Ideals zu beeinflussen. Der von der Berner Regierung neugeschaffene Posten eines deutschen Pfarrers zu Yverdon erwies sich als ein harter, undankbarer Boden. Lutz mußte in einer fast leeren Kirche unter eitel Schlafenden predigen, da die deutsche Bevölkerung aus der Nachbarschaft z. T. 3—4 Stunden weit her kam, und bei seinen länglichen Reden behaglich einnickte [3]. Dazu kam der weltförmige Gesellschaftston der Einheimischen, dem sich die zugewanderten Fremden nur zu rasch anpaßten.

„Wem soll ich diese Gemeinde vergleichen? Einem stinkenden Weiher, dem toten Meer, darin alles Lebendige ersterben muß; kommt etwa ein gut Gemüt in Yverdon, so ists bald angesteckt und verführt, und wie kanns anders sein unter so vielen in Sünden verfaulten Weltherzen?" [4].

Lernte doch Lutz in Yverdon sogar einen Hugenotten kennen, der um der Religion willen 20 Jahre auf den Galeeren gewesen war, und der auf die Frage, ob er der Vergebung und der ewigen Seligkeit gewiß sei, trotzig herausjagte: „Das sind

1) Lutz schreibt in der Regel „seit 40 Jahren".
2) LutzStr II. p. 451 f. in der genannten Baslerpredigt.
3) LutzStr I. p. 306 in der Bernerpredigt über Jesus in Gethsemane.
4) LutzStr II. p. 320 „Die göttliche Fischerei".

Dinge, die niemand wissen kann als erst nach dem Tod", ja der Lutz wegen seiner Zumutung einen Ketzer schalt [1]. Man stelle sich vor, wie nun dieser junge Feuergeist mit den Donnern des Gesetzes auf die Kanzel trat, seinen Zuhörern statt des begehrten behaglichen Trostes das Gericht Gottes verkündigte, sie geradezu vom Abendmahl abschreckte, statt freundlich einzuladen, und selbst die Kranken und Sterbenden, statt ihnen Schlafhauben zu nähen und Kissen unter die Arme zu legen, in heiligem Ernst vor die Entscheidung zwischen Himmel oder Hölle stellte [2]. Kein Wunder, daß der Großteil von Yverdon in das Geschrei einstimmte, Lutz habe eine andere Religion, er bringe die Familien in Unordnung, treibe die armen Seelen in Verzweiflung und veranstalte überdies nächtliche Versammlungen mit Hexentänzen von 30—40 Personen! Dem jungen Feuerkopf aber erging es wie dem Elias: es war ihm zu Mut, als habe er vergeblich gearbeitet und seine Kraft umsonst und unnützlich zugebracht. Nach außen geriet er in den Ruf des Pietismus; es hieß, er ziehe allen Pietisten nach und besuche sie allezeit. In gleichem Ruf stand der französische Helfer Saigoz, der schon 1702, lange vor dem Auftreten von Lutz, von seiner Klasse verklagt worden war, weil er am Weihnachtstag von der Kanzel einer Tochter für ungebührliches Lachen während der Kommunion einen strengen Verweis erteilt hatte, und der jetzt am Pfingstfest 1706 von Wundern und Weissagungen, die der Geist noch heute wirke, in schwärmerischer Weise sprach [3]. Die Klasse von Yverdon verklagte darum in diesem Jahr Saigoz und Lutz wegen Unordnungen in Religionssachen; mit ihnen zugleich mußte sich auch der Küher Johannes Schneiter, aus Amsoldingen gebürtig und bei Romainmotier ansässig, in Bern vor der Religionskommission verantworten wegen angeblicher göttlicher Offenbarungen, speziell auch, weil er durch Lehren und Predigen sowie durch seelsorgerlichen Trost am Krankenbett ins Pfarramt eingegriffen habe, letzteres mit Zustimmung von Lutz [4]. Allein es gelang allen drei Verklagten, sich so zu rechtfertigen, daß nicht sie, sondern die Klasse mit einem Verweis davonkam [5].

Lutz selbst gab später seine Rechtfertigungsschrift unter dem Titel „Christophori Gratiani Zeugnis der Wahrheit", im Druck heraus; sie gibt das anschaulichste Bild von seinen Anfängen im Predigtamt, zeigt uns überall den stürmischen Hitzkopf mit seinem Entweder-Oder und seinem trotz Luther gesetzlichen Drängen, läßt aber auch erkennen, daß er damals schon imstande war, ruhiger und nüchterner zu denken und von Uebertreibungen zurückzukommen. Er gab selbst manche Torheiten und Fehltritte der erweckten Christen zu, erkannte seine anfängliche Gesetzes- und Gerichtsmethode als unevangelische Einseitigkeit und ließ auch von seinen willkürlichen Aenderungen der Abendmahlsliturgie wieder ab.

In der Sache hat Lutz nichts nachgegeben; am schroffen Gegensatz von Gott und Welt und an der unbedingten Notwendigkeit einer Bekehrung hielt er fest und bekannte, daß ihm die Haare zu Berg stehen, wenn er denke, wieviel Millionen Men-

1) „Christophori Gratiani Zeugnis der Wahrheit", abgedruckt am Schluß LutzStr. II.
2) Das Folgende aus dem „Zeugnis der Wahrheit"; Lutz erzählt hier, wie er anfangs sein Leben aufzehren wollte mit Arbeit und alle Wochen acht bis neun Aktionen hielt, in denen er Bibel und Katechismus erklärte, um Satans Reich zu stürmen.
3) RMBe 2. Jan. 1702 und 12. Juni 1706.
4) RMBe 12. Juni 1706 und 27. Sept. 1706.
5) RMBe 10. Sept. 1706.

schen und falsche Christen am Gerichtstag das erschreckliche „Gehet hin, ihr Verfluchten . . .“ werden hören müssen. In der Abendmahlsfrage aber fand er für sein Gewissen die Lösung, daß er zwischen der äußern Zeremonie und dem wahren innerlichen Abendmahl scharf unterschied; er erklärte seinen Zuhörern jedesmal mit aller Deutlichkeit, daß keine unwiedergeborene, in Sünden tote Seele mit Christo Abendmahl halten könne, ließ ihnen aber die Freiheit, auch als heidnische Namenchristen die Zeremonie mitzumachen auf ihre eigene Verantwortung hin[1]. Einzig bei den Jungen, die er auf das erste Abendmahl vorbereitete, glaubte er, streng darauf halten zu müssen, daß ein Gefühl der Sünde und Gnade als Merkmal des geistlichen Lebens in ihnen irgendwie sich zeigen müsse, wenn das Abendmahl nicht von Anfang an zur Komödie erniedrigt werden solle. Nach diesem Grundsatz verweigerte er später in Amsoldingen fünf jungen Burschen die Zulassung zum Abendmahl. Es kam darüber zur Verklagung in Bern vor den geistlichen und weltlichen Behörden; die Religionskommission bestand auf der bedingungslosen Zulassung zum Abendmahl; Lutz dagegen reichte eine Apologie ein und fand schließlich im Berner Rat Verständnis[2]. Man sieht, es fiel ihm nicht leicht, seinem Bekehrungschristentum innerhalb der Berner Staatskirche treu zu bleiben. Soll man es unter diesen Umständen für einen Erfolg oder für eine Niederlage rechnen, daß Lutz nach 20jähriger Tätigkeit von der Stadt Yverdon mit dem Bürgerrecht beschenkt worden ist?

Lutz sehnte sich längst nach einer großen Gemeinde.

„Die Liebe und Treue Christi geht mir oft so zu Herzen, daß ich wünsche, eine Stimme zu haben, von einem hohen Berg über die ganze Welt zu rufen: Betet an Jesum den Heiligen und Wahrhaftigen, es freue sich der weite Erdboden dessen, der zum Heil der Sünder gekommen ist, Berg und Täler, das Meer und alle Inseln erschallen vom fröhlichen Singen der Begnadigten“ usw.[3].

Am meisten brannte sein Herz von Begierde, Gottes Reich in Bern zu bauen; er hielt dort wiederholt Probepredigten im Jahr 1721, wobei ihm zu Mute war, es müßte mit Bomben und Kartaunen angesetzt sein, daß sie sich entweder bekehren und Gott ergeben oder Lutz in den Bärengraben werfen müssen[4]. Wie hat er damals seine Berner angedonnert!

„Ach du liebes bernerisches Zion! Wie jämmerlich siehst du noch aus in den Augen deines Gottes und Seligmachers! Dein Eisen ist mit dem Rost des Unglaubens, der Faulheit und irdischen Sinnes so gar durchfressen, daß der himmlische Magnet dich nicht an sich ziehen, noch sich mit dir vereinbaren kann.“

„Ist es jemals Zeit gewesen, daß man Jesum von Nöten und sich an ihn halten soll, so ist es jetzt. Die güldene Zeit des alten Christentums ist verschwunden, das alte Evangelium ist zur Torheit worden, es wimmelt überall von Feinden des Kreuzes Christi; die geistlichen allergräulichsten Gerichte sind gekommen, der Himmel ist allenthalben mit Zorneswolken umhängt, der Weg zur Seligkeit in Gott ist gar verwachsen. Menschen setzen sich an Jesu Statt, der Weltsinn hat alles überschwemmt, es weiß fast Niemand mehr, was Glauben sei . . . die göttliche apostolische Lehre ist in ihrem wahren Sinn unbe-

1) Lutz und das Abendmahl: Die „Neue Welt“ p. 241 ff.

2) MRKBe 9. Mai 1732, dazu Lutz an Annoni 22. April und 7. Nov. 1732, Lutz an Zinzendorf April und 20. Dez. 1732.

3) LutzStr. I. p. 306 in der Berner Probepredigt von 1721.

4) LutzErch 16. März 1732.

kannt ... die Stunde der großen Versuchung ist bereits vorhanden, und der Fürst dieses Weltlaufs verführt den ganzen Erdkreis ... es ist nichts da als eine Weltmodenfrömmigkeit" [1].

Doch fehlt auch die Kehrseite nicht, wenn Lutz von dem ohnmächtigen, unterdrückten, unter dem sardischen Wesen schmachtenden Philadelphia spricht, wie es mit seiner kleinen Kraft nicht durchbrechen kann, sondern mit seinem Lichte gehemmt, immer unter den Scheffel gestoßen, darüber mit Angst gepreßt und geklemmt wird:

„O liebes Philadelphia! es soll nicht also bleiben, die Sache muß anders gehen; dein Jesus wird dich trösten, sagend: Stehe auf, meine Freundin usw. (Hohelied 2, 10)" [2].

Lutz unterlag bei der Berner Pfarrwahl 1721 wie 11 Jahre später 1732. Seine geistliche Arbeit hatte er jedoch längst weit über die Grenzen seiner Pfarrei ausgedehnt. Durch Magny, mit dem ihn eine seelische Verwandtschaft zusammenführte, hatte er Fühlung mit den Erweckten der Waadt und Genfs gewonnen; sein Briefwechsel ging bis nach Lyon ins Haus der Familie Huber, wo die Cevennenpropheten aus- und eingingen [3]. 1718 besuchte er persönlich Magny in Genf, betete, hielt eine Ansprache in einem Kreis der Erweckten und gab dadurch zu Reklamationen vor dem Konsistorium Anlaß [4]. Solange Lutz in Yverdon wirkte, galt er als eines der lebendigsten Glieder des welschen Pietismus, dessen Hoffnungen, Sorgen, Enttäuschungen er in inniger Gemeinschaft mit all den frommen Seelen dieses Kreises durchlebte.

In einem Brief an Magny vom 26. Mai 1725 heißt er diesen Freund für ihn und seine Zuhörer beten, damit seine Arbeit nicht unnütz sei, sondern manche Herzen von der Liebe zu Jesus entflammt werden; soll doch das das einzige Ziel unserer Predigt des Evangeliums sein, daß Jesus gekannt, geliebt, verherrlicht werde in unzähligen Herzen. Und dann fährt er fort: *Attente! adhérence! dépendance! Confiance! Courage! jusqu'au dernier moment, car certainement Dieu viendra, et notre espérance ne sera pas à jamais confuse, et sa miséricorde nous mettra en état de recevoir l'abondance de ses promesses lesquelles seront pourtant pleinement accomplies un jour.*

Ist es nicht, als sehe und höre man den gewaltigen Mann, der auch für die welsche Schweiz eine Offenbarung bedeutet [5]? Doch hat Lutz schon damals auch Fühlung mit der deutschen Schweiz bekommen.

Seit 1720 wurde er in Basel heimisch; hier hatte er zuvor schon den Drucker gefunden, der seine Erstlingsschrift, die Vorrede zu Luthers Galaterkommentar, gedruckt hatte. Lutz predigte in den 20er Jahren wiederholt in Stadt und Landschaft Basel und ließ seine ersten Predigten hier drucken. Pfarrer Wolleb in Tenniken, Dekan Frey in Sissach waren seine guten Freunde; der alte Professor Werenfels rühmte seine Predigten. Lutz hielt aber auch Versammlung im Kreis der Basler Pietisten, bei deren Laienführer Lukas Fatter er logierte, bis ihm die Gnädigen Herren sagen ließen, sein Fortgehen sei ihnen

1) LutzStr I. p. 37 in der Berner Probepredigt „Wundergeheimnis des Evangelii".
2) LutzStr II. p. 22 ebenda, vgl. auch die Bernerpredigt „Der geistliche Frühling" im gleichen Band p. 214 ff. 284.
3) Eug. Ritter: *La famille et la jeunesse de Marie Huber.*
4) Eug. Ritter: *Etrennes chrétiennes* 1888. 12. und 31. Mai 1718.
5) Briefsammlung Magny Nr. 16 *BELV.*

erwünscht[1]. 1724 trat Lutz sodann zu St. Gallen in der St. Laurenzenkirche als Prediger auf und hielt den St. Gallern eine scharfe Bekehrungspredigt über das 6. Gebot, die der Buchhändler Schopfer hernach mit Freuden druckte. Auf der Rückreise hätte er gern auch den evangelischen Toggenburgern gepredigt; da es sich nicht gab, widmete er ihnen seine Weihnachtspredigt, deren Druck in St. Gallen der Rat jedoch verbot, da sie „zwar orthodox, aber mystisch, sehr fabelhaft, teils nicht viel nützlich und stark wider das Papsttum, daher dem gemeinen Wesen vielmehr schädlich" sei. Bei Anlaß dieser Reise in die Ostschweiz mag Lutz den Grund gelegt haben zu seiner Freundschaft mit so vielen St. Galler, Appenzeller und Schaffhauser Pietisten; in Schaffhausen wurde die Toggenburger Predigt gedruckt und Lutz später 1729 vom Haupt der dortigen Pietisten, Junker Konrad Ziegler, in Amsoldingen persönlich besucht[2]. Schon früher, 1722, predigte Lutz, einem Ruf folgend, zu Frankfurt am Main[3]. Wie sehr sein Name als Prediger weit über die Grenzen der Eidgenossenschaft sich erstreckte, bewiesen die spätern zahlreichen fürstlichen Berufungen nach Köthen, nach Zerbst, nach Zweibrücken. Für den deutschen Pfarrer auf dem einer Strafpfarrei ähnlichen Posten in Yverdon lag in dieser gewaltigen Ausweitung seiner Kanzeltätigkeit keine geringe Genugtuung. Fragen wir uns aber nach dem Geheimnis seiner Predigtgabe, so geben die vielen gerade aus den 20er Jahren im Druck uns vorliegenden Predigten von Lutz keine rechte Antwort darauf. Diese Druckpredigten sind endlose Abhandlungen in ganz losem Anschluß an eine Bibelstelle, ein großes Kunterbunt von passenden und unpassenden Einfällen über alles Mögliche. Keine wurde so gehalten, wie Lutz sie nachher niederschrieb; jede wuchs ihm beim Schreiben auf das Doppelte und Dreifache, da er sich schreibend wie redend dem Zug des Geistes überließ und sich ängstlich hütete, zu formen oder einzudämmen, was aus dem augenblicklichen Innern strömte. Sein Geheimnis der Predigtkunst nennt er selbst jedoch in der Vorrede zum Schweizerischen Kanaan:

> „Allermalen meine meiste Sorge ist, daß mein Herz, ehe ich auf die Kanzel steige, von Gottes Liebesflamme und mein Geist von der Klarheit des heiligen Geistes umgeben werde, da denn tausend Gedanken und Einfälle wie ein Blitz sich entzünden und, wiederum frischen Platz zu machen, verschwinden, so daß ich selbst sie gar nicht behalten könnt"[4].

Es war das Stehen vor Gott, das Leben in und mit Gott, das als unerschöpf-

---

1) ThurneysenSepBas, JBas 1895 p. 64 ff., dazu Lutz: Erzählung von dem Eindruck des Holbeinschen Christus in Basel in der Vorrede zu seiner Predigt „Geistliche Sonnenwende", auf der Basler Landschaft gehalten, LutzStr I, außerdem zahlreiche Bezüge im Briefwechsel mit Zinzendorf und Annoni; das Urteil von Werenfels über Lutz bei Hadorn Piet 276. Lutz an Zinzendorf 24. Febr. 1731: „Die Basler sind insgemein sehr aufgeräumt und haben schöne Naturgaben, doch ists anbei in Basel sehr finster."

2) Die St. Galler Predigt von Lutz in LutzStr I „Der unter den Stechdisteln mancherlei Widerwärtigkeiten hervorbrechende Lilienzweig" usw. ebenda an der Spitze der Weihnachtsgedanken die Zuschrift an die evangelischen Toggenburger p. 413 ff., zu Lutz in St. Gallen auch LutzStr II. p. 134 (zum Gewissenskonflikt des Ulrich Schopfer) außerdem KuPASt G 1725. Zu Lutz und die Appenzeller vgl. LutzStr I. p. 165. Zieglers Besuch bei Lutz nach Lutz an Annoni 1. Juli 1731, dazu Zieglers Leben von Annoni (Ms).

3) „Betrachtungen über die himmlische Perle" LutzStr I.

4) „Das schweizerische Kanaan", Schluß der Vorrede.

liche Quelle echter Inspiration diesem Mann Form und Gehalt seiner Predigten eingab: die Form frei von jeder Schablone, dafür freilich auch ohne alle Rundung und Glättung, ungeschlacht, breit, anekdotenhaft, in jeder Hinsicht zerfahren; der Inhalt unter jedem Text dasselbe: schroffen Bekehrungsernst, enthusiastische Jesusliebe und Jesusfreudigkeit, Fernaussicht der Apokalyptik mit den Vorzeichen Philadelphias, zuerst und zuletzt aber das persönliche „Jetzt, Heute", das wie ein Schwert durch die Seele drang und jeden ernsthaften Zuhörer vor Gott und die Ewigkeit stellte.

Das Verhältnis des Pfarrers Lutz zu den Pietisten war von Anfang an kein einfaches und einseitiges, da Lutz durch die Erfahrung in seinen anfänglichen Sympathien stark korrigiert wurde. Durch seine Lebensführung selber Pietist und zum Patron der Pietisten bestimmt, neigte er von sich aus zur Parteinahme für alle Seelen, die mit dem Gewohnheitschristentum brachen und Zeichen einer Erweckung oder gar Bekehrung an sich trugen. Es kam dazu, daß er als Reichsgottesmann in jeder Einzelbekehrung wie in jeder Gruppenerweckung etwas vom Frühling Philadelphias zu wittern wagte, und daß er außerdem von einer geradezu grotesken Leichtgläubigkeit für alles Seltsame und Wunderbare war. In diesem Zug blieb er sich sein Leben lang gleich; wie er noch 1734 in der „Neuen Welt" Anekdoten von Bekehrungen und wunderbaren Führungen in kritikloser Anhäufung und ermüdender Breite dem Leser vorlegte, genau so hat er 20 Jahre vorher seine Lyoner Freunde, die Huber, auf dem Laufenden gehalten über jedes außerordentliche Zeichen am Himmel und auf Erden ohne den Schatten einer Prüfung und Wahl. Es war damals gerade die Zeit, da die erste Kunde von den neuen deutschen Inspirationsgemeinden in die Schweiz gelangte. „Eine lebendige Kopie der ersten Christen" schrieb Lutz nach Lyon; „sie leben in großer Eintracht, Selbstverleugnung und Gelassenheit ohne Grenzen unter jedem Kreuz" [1]. Kein Zweifel, Lutz erblickte ein Vorzeichen des kommenden Gottesreichs in dem neuen Phänomen. Als er 10 Jahre darauf die erste Kunde von Herrnhut erhielt, rief er aus:

„Ach, daß Herrnhut möchte vor Gott sein wie die kleine Wolke Eliae, ein Vorbild seliger Ausgießung des heiligen Geistes über die dürre Christenheit!" [2].

Indeß, so sahen die Dinge von weitem aus; in der Nähe ergaben sich schon die Korrekturen.

Lutz war noch nicht vier Jahre in Yverdon, so machten ihm schon die Torheiten und Fehltritte der Bußfertigen und Heilsbegierigen schwer zu schaffen: ihre Bekehrsucht, ihr Geräusch im blinden Vertrauen zu sich selbst, ihre Anhänglichkeit an Menschen, ihre Schroffheit gegen die Weltmenschen, überhaupt wunderliche Manieren aller Art. Schon damals meinte er, es gebe eben Pietisten und Pietisten, Scheinheilige und solche, die der Buße aus dem Wege gehen, neben wirklich aufrichtigen Seelen [3]. In der Frankfurter Predigt von 1722 gestand er geradezu ein, daß viele von den sog. Pietisten ihren Nächsten mehr ärgerlich als zum Himmelreich förderlich seien,

1) Eug. Ritter a. a. O.
2) Lutz an Friedrich von Wattenwil 2. Jan. 1729.
3) „Christophori Gratiani Zeugnis der Wahrheit", unter Punkt 1 und 7.

und daß dem mehreren Teil von ihnen die Lektion der Verleugnung so gar nicht eingehe [1]. Dieselbe Klage wiederholte er in schrofferer Form 1736 in einer Predigt zu Baden.

> Da erzählt er „von den zu unsern Zeiten erweckten Frommen, die, ehe sie die Hauptarbeit angreifen, lieber des Tages zehn Predigten hören, die sich an begnadete oder auch nur begabte Lehrer hängen, dieselben übers Ziel rühmen, ihnen aller Orten nachlaufen, andere verkleinern, die wohl eine gründlichere Gottesfurcht und herzlichere Liebe zu Christo, aber nicht so glänzende Gaben haben möchten; einige verlassen die Arbeit, legen sich aufs Schwätzen, blähen sich auf einer wider den andern, werden erfüllt mit Neid und andern Sünden und nicht mit Gnaden, essen fremdes Brot, schmeicheln sich bei guttätigen Leuten ein, geraten in Exzesse, Unordnung und Unreinigkeiten. Kaum der zwanzigste geht ans Werk der Herzensreinigung und Verehrung Gottes im Geist, lassen sich mit Worten und Bildern abspeisen, fallen häufig zurück ins vorige Elend" [2].

So schreibt NB. ein Mann, der den Pietistennamen sonst für einen Ehrennamen erklärt. Man versteht von da aus seine Haltung gegenüber allen Verlockungen zum Separatismus; wer so die Schäden der Pietisten erkennt, der kann nicht wähnen, daß sie gegenüber der Babelkirche das reine Jerusalem vertreten. Sowohl gegenüber dem Fräulein de Penthaz, das unter dem Einfluß Tennharts ihn brieflich zum Austritt aus der Kirche aufforderte, wenn er nicht unter dem Fluche Gottes stehen wolle [3], als gegenüber den Inspirierten Gruber und Rock, die ihn 1716 und 1720 in Yverdon besuchten und durch gewaltige Orakel vom Kirchendienst zu lösen versuchten [4], blieb Lutz fest, was ihm um so höher anzurechnen ist, da er sich tatsächlich durch den erzwungenen Assoziationseid in seinem Gewissen der Kirche gegenüber unfrei fühlen mußte. Man hört es aus den Ansprachen Rocks nur zu deutlich heraus, wie hoch die Inspirierten den ihnen so geistesverwandten Berner Pfarrer schätzen mußten, wie viel sie sich versprachen von einem Uebertritt desselben auf ihre Seite. Lutz aber hat sie zwar liebevoll aufgenommen, freundlich ihre Orakel angehört und sie jedesmal mit guten Empfehlungen an fromme Seelen auf ihrer Route versehen; ihr ernstes Dringen auf wahre Bekehrung war ihm ein sicheres Kennzeichen, daß Gottes Geist durch sie sprach. Allein für sein Gewissen waren ihre Orakel nicht verbindlich; ihren Ernst und ihre Hingebung konnte er besser in der Kirche als außerhalb vertreten, während er ihre separatistische Tendenz als eine mit Geduld zu ertragende Schwachheit taxierte. Wie überlegen steht doch der Mann da, der auch den ihn richtenden und verurteilenden Propheten gegenüber keinen Augenblick aus der brüderlichen Liebe und Hochschätzung fiel! Dieselbe Ueberlegenheit muß Lutz gegenüber dem Separatisten Beat Ludwig v. Muralt bewahrt haben; er stand mit ihm in freundschaftlichem Verkehr, ohne sich durch das Kirchenfeindliche seines Wesens betroffen oder abgestoßen zu fühlen [5].

---

1) LutzStr I. p. 675 in den „Betrachtungen über die himmlische Perle".
2) „Der unbekannte Schatz und verborgene Kleinod, des Menschen Herz" 1738 p. 190.
3) Vgl. Hadorn Piet p. 168.
4) Die Aussprache von Rock, ebenda p. 274, die von Gruber in der Buß-, Weck- und Warnungsstimme 7. Dez. 1716.
5) Vgl. den Brief von Lutz an Magny vom 26. Mai 1725 bei Eug. Ritter, ebenda Esther Versel an Monod vom 2. Juli 1729 aus Amsoldingen.

Es war aber doch eine Erlösung für Lutz, als er 1727 den harten Posten in Yverdon mit der so empfänglichen Gemeinde Amsoldingen vertauschen durfte, wohin schon nach einem Jahr viele erweckte Seelen von vielen Orten her 18 Stunden weit in die Predigt strömten. Es war gerade die Zeit, da die Berner Reformation sich zum 200sten Mal jährte; Lutz fiel die Reformationspredigt auf dem Thunerkapitel im Frühjahr 1728 zu. Er stand damals auf der Höhe seiner Kraft, vor allem seiner Hoffnungsfreudigkeit. Ausgehend von Jes. 62, 6, legte er ein gewaltiges Zeugnis ab vom Wächterberuf eines evangelischen Predigers, der von Gott zum Zeichen und Vorboten besserer Zeiten erweckt und zum Werkzeug und Beförderer der bald zu erwartenden zweiten Reformation zubereitet werde [1].

Während die Mehrzahl der Berner Pfarrer sich an der Rückschau auf die vergangene Reformation begeisterte, forderte und erhoffte Lutz gerade jetzt eine zweite Reformation, eine gründliche Vorbereitung der ganzen Kirche auf das kommende Reich Gottes, getreu seinem Grundsatz:

„Lerne, daß es eines jeden Christen und sonderlich der Prediger Pflicht sei, unaufhörlich um die Zukunft des Reiches Christi zu bitten, bis der Auserwählten und Erstgeborenen ihre Zahl voll werde, bis das Schaureich erscheine" [2].

Mit flammenden Worten schildert er die großen Mängel der reformierten Kirche, verglichen mit dem apostolischen Ideal:

„Die protestierende Kirche gleicht einer belagerten Stadt, da alle Kommunikation und gemeinschaftliche Handreichung mit den Aposteln abgeschnitten und alle Zufuhr aus dem Himmel versperrt zu sein scheint, da Christi Reichsgenossen so eng eingetan werden, daß ihnen kein Ausgang gestattet wird, ihre ihnen von Christo geschenkte Freiheit, ihr königliches Priestertum auszuüben" [3].

Er verweist auf die vielen blühenden Gemeinden, die seit der Reformation ins Papsttum zurückgefallen sind, in Piemont, in Frankreich, Böhmen, Ungarn. Und ist die Staatskirche so viel würdiger als die Papstkirche?

„Der Katholik, erklärte ein italienischer Kirchenmann, küßt dem Papst den Pantoffel, weilen er ein gewaltiger Fürst ist, der fette Pfründen zu spendieren hat, und ihr, ihr beugt euch bis zur Erde, und küßt wohl 42 großen Herren die Füße, um einer schlechten Pfrund willen!" [4].

Zu verzagen ist jedoch kein Grund; der Wächter schaue nur gegen Niedergang, ob die antichristliche Sonne sich nicht bald zu ihrem Untergange neige, und gegen Aufgang, ob die Verheißungen seliger Zeiten vorhanden seien, und die schöne Morgenröte des Himmelreiches sich nicht in dieser und jener Gegend zeige.

„Es siehet der Geist der Weissagung auf das Friedensreich der Kirche gleich einem gläsernen Meer, das von keinen feindseligen Kriegs- und Sturmwellen erregt wird. Jesus arbeitet so lang an Jerusalem, bis die Sünde samt allen Pforten der Hölle und der ganzen Welt unter seinen Füßen liegt" [5].

Mit brennender Begierde sehnt sich Lutz nach der kommenden Herrlichkeit Christi, „da die Kirche, die jetzt noch eine Wüste und Einöde ist, grünen und blühen wird wie ein Paradies Gottes."

Und er fährt fort:

„Ich kenne einen, dem dies schöne 35. Kapitel im Jesaia im Gebet geschenkt und mit vielen heißen Tränen versiegelt und in wallender Zerschmelzung des Herzens bestätigt

1) Gedruckt an der Spitze von LutzStr II.
2) Ebenda p. 29.
3) Ebenda p. 43.
4) Ebenda p. 50.
5) Ebenda p. 27.

worden, daß diese edle, sehr köstliche Verheißung zu seiner Zeit an ihm erfüllt werden soll. O daß doch dies bald geschehe in unsern Tagen!" [1].

Aber wie gewaltig steigt angesichts der großen Hoffnung die Aufgabe der Prediger und der für ihre Wahl verantwortlichen Obrigkeit empor! Mit einem grimmigen Ausfall gegen das unwürdige Betteln der Pfrundbewerber bei den Ratsherrn wagt Lutz den Wunsch zu äußern, es möchte der Rat doch, wie einst die heiligen Apostel, das Los bei der Pfrundbesetzung einführen [2]. Vor allem aber gehörte es zu einem seligen Jubelfest, wenn die christlichen Fürsten und Herren einmal anfangen würden, Gott in seinen Werkzeugen zu respektieren und dagegen alle Kirchenmänner hinauszustoßen, welche nicht voll Glaubens und heiligen Geistes zu sein befunden würden [3]. Glaube und heiliger Geist, das müßte der rechte Gewaltsbrief vom Herrn für einen jeden Prediger sein; am inneren Beruf, an der inwendigen Seelengestalt eines Lehrers ist das meiste gelegen,

„als der ein inneres unvergängliches Kraftleben haben und aus dem Himmel bewaffnet sein soll, sintemal Evangelium predigen ein himmlisch Geschäft des Reiches Christi ist, da Geist mit Geist handeln muß, sonst ist es ein totes Maulgeschwätz" [4].

Eine vernichtende Kritik der jetzigen Schulen und des ganzen Theologiestudiums, bei dem alles auf Vernunft und Gedächtnis gestellt ist, statt auf Geist und Glauben, bildet die natürliche Kehrseite dieses Appells, wobei Lutz sich immerhin gegen den Vorwurf verwahrt, als verwerfe er alles Lesen und Studieren [5]. Dabei bleibt er, daß Predigten aus bloßer Vernunft bloße Luftstreiche sind: „der Glaube allein bricht dem Drachen den Kopf und schlägt ihn zu Boden". Beispiel: Babels Fall durch Luthers Glauben, der aber vorerst in sich unter schweren Anfechtungen Sünde und Teufel überwunden hatte [6]. Wer so hoch wie Lutz vom Pfarrerberufe denkt, bei dem nimmt auch die Forderung nicht wunder, daß ein Studierender, der ein Wächter Jerusalems zu werden begehre, aufs allerspäteste im 14. Altersjahr stark an die neue Geburt und Taufe des heiligen Geistes denken sollte, damit er hernach im Amt seine Sache ausgemacht, wenigstens in solchen Stand gebracht hätte, daß er tief in Gott gewurzelt stünde, heranwachsend zur vollkommenen Größe Christi [7].

Es ist das Bild eines Pietistenpfarrers, eher noch sein Selbstporträt, was Lutz hier gezeichnet hat. Das Erstaunliche ist, daß man so etwas auf einer bernischen Kapitelpredigt öffentlich sagen durfte, daß die bernische Staatskirche das Wort von der notwendigen Reformation ertrug. Im folgenden Jahr 1729 durfte Lutz sogar dem Berner Rat persönlich ins Gewissen reden, als er im Namen der Klasse die Vorschläge für die Dekanatswahl in Bern zu übermitteln hatte [8]. In dieser Rede, und noch mehr in ihrer hundertseitigen gedruckten Erklärung, hielt er seinen höchsten Vorgesetzten ihre Pflicht vor, die Seelen mit der lauteren göttlichen Wahrheit zu versorgen, und ermahnte sie zu vorsichtiger Erteilung schriftgemäßer Gewissensfreiheit; so komme ein Regent dem allerhöchsten Himmelskönig am nächsten [9]. Indem er die Räte an den jüngsten Tag und ihre bevorstehende Rechenschaftsablegung erinnerte, zeichnete er das Ideal eines christlichen Fürsten:

---

1) Ebenda p. 36 f.
2) Ebenda p. 50.
3) Ebenda p. 88.
4) Ebenda p. 67 und dazu 57 ff.
5) Ebenda p. 77, 100.
6) Ebenda p. 92.
7) Ebenda p. 106.
8) Rede eines Predigers an seine gnädige hohe Obrigkeit aus Anlaß einer erledigten Dekanatsstelle in LutzStr II.
9) Ebenda p. 184.

„Aus der Ursach kann ein Fürst nicht klüglicher und vorsichtiger handeln, als wenn er all sein Regiment von Herzen nach Christi Belieben und Wohlgefallen allein führt, auf ihn schaut, ihn allenthalben mit sich nimmt, in seine Kammer, auf das Rathaus und wo er immer seine Standes- und Ratsgeschäfte zu verrichten hat, Jesum stets bei sich behalte, keine Staatssache für allzu geringfügig ansehe, daß es nicht der Mühe wert sei, sich von Christo in dergleichen Kleinigkeiten regieren zu lassen ... sintemal was ein Christ tut, sonderlich im Richteramt, das ist alles so köstlich vor Gott, daß er überall seine Hand dabei haben will" [1].

Wieweit unterscheidet sich Lutz mit dieser Schätzung der weltlichen Obrigkeit von allen Separatisten! Gerade sein Verlangen nach einer zweiten Reformation öffnete ihm die Augen für die Aufgaben der weltlichen Gewalt im Dienst der Kirche.

Ein paar Jahre lang stand die Hoffnung für Lutz im Zeichen der kommenden zweiten Reformation; dann scheint er diese Losung wieder ersetzt zu haben durch die Erwartung des herrlichkeitsreichs in nächster Nähe. 1732 ließ er in Bern eine ganz apokalyptisch gehaltene Predigt über die Hoffnung Zions drucken, in deren Vorrede er sich darauf berief, daß die vornehmsten Zeitrechner und Schriftausleger den Anfang der merkwürdigsten Dinge zwischen 1734 und 1770 setzen, ja daß einige erleuchtete Gottesmänner in dem Gedanken stehen, die Kinder, so jetzt auf der Gasse laufen, könnten den Anbruch des herrlichen Reiches natürlich erleben [2].

„Die philadelphische Gemeinde hat von Jesus das Wort, Er werde kommen und nicht länger verziehen; diese Versicherung hat sie nicht nur aus den Zeichen der Zeit, sondern aus dem Zeugnis des heiligen Geistes erhalten, wie einst Simeon" [3].

Man spürt der Predigt an, wie es in seiner Seele kämpft, wie er sich selber aufpeitschen muß, um den nur zu deutlichen Zeichen des Niedergangs der evangelischen Kirchen tröstliche Zukunftsverheißungen entgegenzuhalten. Z. B. litt er damals schwer unter dem Treiben schwärmerischer Separatisten, die mit ihrer unreinen Propaganda gerade unter den Erweckten schweren Schaden anrichteten [4], und tröstete sich damit, das seien Zeichen der letzten Zeit; wäre nicht Philadelphia im Kommen, so würden diese Schwarmgeister ihre Hände schon davon lassen. Der Fortgang der Hoffnungsschrift klingt fast schwermütig:

„Vielleicht erlebe ich diese erwünschte Zeit nicht; dennoch will ich mir dieses zu Nutzen machen, was du mein Gott hier verheißest."

Und nun folgt eine ergreifende Klage über seine Ohnmacht im Leiblichen und Geistlichen:

„Ach mein Jesus, es will gar nirgends hinrucken mit mir, ich bleibe allezeit der elendeste Sündenwurm, in einem garstigen unreinen finstern Kerker, da ich nur ängstlich mich sehnen muß nach der göttlichen Erleuchtung, dazu aber bis dahin nicht habe kommen können. Will ich ein wenig in dir ruhen, o mein Gott, so kommt gleich ein unwirscher Gedanke von dieses und jenes Menschen Widerspruch und stiehlt mir den süßen Genuß deiner holden Liebe wieder hinweg. Ich habe vor 10, 20 Jahren gehofft, es werde in einem Jahr weit besser um mich stehen, sehe aber jetzo keine sonderliche Aenderung. Die Sünde

1) Ebenda p. 208.
2) „Die Hoffnung Zions" gedruckt in LutzStr II. p. 582 ff.
3) Ebenda p. 615.
4) Ebenda p. 671.

ist noch nicht gewichen und erblicke nur unter Weinen einen Strahl der Ewigkeit. Wann ich was gutes lese oder höre, oder sonst einem Spruch oder Lied nachdenke, das aus dem heiligen Geist geflossen ist, so genieße ich einige Stärkung und Erquickung davon; allein es währt nicht lange, so ist es vorbei und ist mein Herz wieder trocken und finster" [1].

Aufs neue schwingt sich seine Sehnsucht empor; Lutz ergeht sich in den Gedanken, wie jetzt, im Unterschied zu den Zeiten der Apostel, alle Kaiser, Könige und Fürsten ihre Kronen und Fürstenhüte Christo zu Füßen werfen sollen, insonderheit werde Gott einen Potentaten erwecken nach Davids Vorbild, der mit unerhörter Weisheit, Mut, Eifer, Heiligkeit und Gottseligkeit um sich blitzen werde; der soll alle seine Staatsklugheit, Macht und Tapferkeit daran kehren, daß Jerusalem schön blühe [2]. Aber er kehrt dann doch wieder vom großen Weltgeschehen zum ganz Persönlichen zurück und will aus den großen, erstaunlichen Verheißungen für die Ferne vor allem den nahen Trost schöpfen, daß Gott ihn in gegenwärtiger Not unmöglich verlassen kann.

„Ich muß die Kraft und Süßigkeit der Worte der Weissagung gleich jetzt empfinden und in mein Innerstes mit heißer Begierde hineinsaugen, denn meine Leibes- und Seelennot, Krankheit, Schmerz und Tod mir näher ist als die laodicäische. Darum muß mir die geistige Hinabfahrt Jerusalems in mein Herz notwendig auch näher sein als Christi herrliches Reich auf Erden" [3].

Das wichtige Jahr 1734 brach an, auf das die Inspirierten die Wiederkunft Christi berechnet hatten [4]; Lutz schrieb an Annoni:

„Dieses 1734 wird von vielen für sehr merkwürdig gehalten, und es läßt sich dazu an; haben wir aber das teuerste Geschenk, so Gott liebstens gibt, den eingeborenen Sohn, so gehet unser frohes ewiges Jubeljahr an" [5].

In einer wahrscheinlich 1734 in Basel [6] gehaltenen Predigt „Des teuren Immanuels holdselige Werbung um die Herzen der Menschenkinder", in der Lutz am ausführlichsten alle Zeichen des Anbruchs der sechsten philadelphischen Kirchenzeit sammelt, gibt er der Enttäuschung einen unverhaltenen Ausdruck:

„Aber sehet doch den Fall der neuangekommenen bruderliebenden Gemeine ... der philadelphische David ist noch nicht auf seinem verheißenen Thron, obschon er zum Königreich gesalbt ist ... es scheint, es wolle alles wieder einsinken in den vorigen sardischen Tod."

„Wer weiß, ob nicht die betrübteste Zeit auf die Mitte des philadelphischen Kirchentags fallen wird, also daß die Hoffnung besserer Zeiten beinahe verschwinden wird ...

„Wir hoffen schon seit 40 Jahren, die selige Zeit sei vorhanden, daß du dein Israel erlösest. Nun scheints, es wolle wiederum Winter werden, da du uns mit dem Anbruch des philadelphischen lieblichen Frühlings zu einem fruchtbaren Sommer Hoffnung gemacht hattest. Ach, Herr, es will alles wieder verwelken von denen starken verderbenden Reifen und rauhen Mitternachtswinden" [7].

1) Ebenda p. 685.
2) Ebenda p. 701.
3) Ebenda p. 715 ff.
4) HadornPiet p. 156.
5) Lutz an Annoni 24. Januar 1734.
6) Auf 1734 deutet der Hinweis auf den Appenzellerstreit über die Wiedergeburt 1724 mit „vor etwa 10 Jahren"; damit stimmen überein LutzExch 16. Nov. 1735 und Lutz an Annoni 31. Dez. 1734, sowie MRKBe vom 16. Dez. 1734, das Wangen und Bipp auf Lutzens Route nach Basel erwähnt. In LutzExch muß statt 1735 1734 gelesen werden.
7) LutzStr II. p. 455 ff. 458, 462.

Eine grundehrliche Kritik der Mängel des Erweckungschristentums gibt die Illustration zu der hier beklagten Schwäche Philadelphias: wie der eine ein strenger handfester Ritter an Babel wurde, ein anderer sich von der Bekehrsucht hinreißen ließ und das wenige Gesammelte vergeudete usw. usw. Fehler überall, unter den Erweckten, bei den Pfarrern, bei den Regenten, in der ganzen Christenheit[1]! Es bleibt nur der Trost, daß der Geist der Weissagung schon durch Jeremias die Schwäche der philadelphischen Kirche beweinte[2]. Vom Aufgeben der Hoffnung kann ja bei einem Mann wie Lutz keine Rede sein; trügen alle Vorzeichen, so steht doch die Verheißung fest und gilt es, ins Dunkle hinein fort und fort zu hoffen. Aber die vollen Farben der Apokalyptik scheint er in den spätern Schriften nicht mehr aufgetragen zu haben. Er zog sich wieder mehr auf den persönlichen Kern seines Christentums zurück: Glaube, Liebe, Buße, Selbstverleugnung[3]. Ein gewisses Hin- und Herschwanken, ein Wechsel von Enthusiasmus und tiefer seelischer Bekümmernis gehört ja notwendig zum Hoffnungschristentum; es hat Lutz eine höhere Seligkeit und ein tieferes Weh als andern Menschen geschenkt.

Für einen Mann wie Lutz war die Hoffnung in die Ferne ein kräftiger Ansporn, seine Arbeit in der Nähe recht zu tun. Es war damals eine bewegte Zeit im Berner Oberland; man hörte allenthalben von Erweckungen, die jedoch in vielen Gemeinden auf Widerstand und Verfolgung seitens der Pfarrer stießen. Im Nu war es bekannt, daß jetzt in Amsoldingen ein Pfarrer nach dem Sinn der Erweckten eingezogen sei, und von allen Dörfern und Tälern der Nachbarschaft strömten die Leute zu ihm, oft bis auf zweihundert aus sieben oder acht Gemeinden, um bis zum lichten Morgen mit Beten und Singen und geistlichen Unterredungen bei ihm zu verweilen[4]. Als rechter Pietist begnügte er sich nicht mit der Predigt und Sonntagskinderlehre; er hielt den Winter über alle Abende bis 8 Uhr Versammlung, redete mit den Leuten vom kommenden Gottesreich und gab auch andern die Freiheit zu reden[5]. Lutz selbst dachte in dieser Zeit besonders hoch vom Beruf erweckter Laien; war er doch überzeugt, daß Gott zum Werk der zweiten Reformation nicht die hohen Bischöfe und Superintendenten, sondern wohl einfältige Hirten, Fischer, gemeine Laien, Acker- und Handwerksleute brauchen werde[6]; ja er sprach die Hoffnung aus, daß ein begnadigter Schuster oder Schneider durch Zuspruch und Exempel bekehrend wirke, und ein ganzes Volk weissagen werde[7]. Ein solcher begnadigter Schuster, Johann Bäumler aus Feuerthalen im Zürichbiet, war von ihm in Yverdon erweckt worden, folgte ihm dann nach Amsoldingen nach und hielt in der ganzen dortigen Gegend „tags und nachts Versammlungen mit reichem göttlichem Segen", bis er in einer Nachbargemeinde auf Befehl der Vorgesetzten gefangen, nach Bern geschickt und dort als Landsfremder banniſiert wurde[8]. Obschon die Separatisten

1) Ebenda p. 455 ff.
2) Ebenda p. 466.
3) Ebenda p. 718 Anleitung zum Studium der prophetischen Weissagungen, Schluß.
4) LutzErch 16. April 1734.
5) LutzErch 16. Nov. 1735, Lutz an Wattenwyl 30. Mai 1729.
6) LutzStr I. 1926 in „Die geistige Vermählung Jesu . . ."
7) LutzStr II. p. 625 in „Die Hoffnung Zions".
8) Lutz an Wattenwyl 30. Mai 1729; vgl. oben p. 201, Anm. 5.

im Bernerland Lutz wegen seines Ausharrens im Kirchendienst als Abtrünnigen verschrieen und einer ihrer Führer, Christen Müller, im Gefängnis ein böses Pasquill gegen ihn schrieb [1], nahm sich Lutz beständig der Verfolgten an, bekämpfte allen Gewissenszwang und suchte wenigstens sein Amsoldingen zu einem Hort der Freiheit zu gestalten. Frei von jeder Konvention, hielt er, wenn die Stube die Leute nicht fassen konnte, seine Predigten im Freien auf einer Wiese, eine Zeitlang mit Vorliebe im Längibühlwald, der für die Erweckten von verschiedenen Dörfern das geeignetste Rendezvous bildete. Dahin nahm er einmal zwei Herrnhutische Sendboten mit und ließ den einen von ihnen am Schluß eine Ansprache halten, worüber er sich in Bern zu verantworten hatte. Auf Befehl der Religionskommission ließ er die Waldversammlungen eingehen, wahrte sich aber das Recht, auf freiem Feld zu den Leuten zu reden [2]. Sein Haus stand jedem Besucher offen und wurde, dank Lutzens weitem Ruf, das Absteigequartier für alle erdenklichen Sonderlinge, Schwarmgeister, Verfolgte, die Lutz, selbst wenn es seine Feinde waren, mit grenzenloser Toleranz willkommen hieß. Man höre, was der junge Graf v. Dönhof, der Lutz in seiner letzten Amsoldingerzeit besuchte, von ihm erzählt:

„Als der fremde Mann Lutz den Empfehlungsbrief der Brüdergemeine zeigte, fiel Lutz ihm um den Hals: O liebes Brüderlein, kommen Sie mit mir! Sie redeten intim mit einander im Schloßgarten; Lutz ließ alle Brüder grüßen und freute sich über die Barmherzigkeit Gottes an ihnen. Im Pfarrhaus kamen 90 Bauernweiber zusammen, die sich knieend im Gebet vereinigten; am folgenden Morgen um 5 Uhr war wieder Vereinigungsstunde. Auch eine Jungfer Hugo, eine reiche Kaufmannstochter aus Basel, weilt bei Lutz im Haus. Sie beteten miteinander für die Kinder Gottes in Augsburg, Herrnhut, Frankfurt, Nürnberg, Gotha, Erfurt, Leipzig, Magdeburg, Berlin, Hanau, Marienborn. Als sie am folgenden Morgen nach Bern reisten, begleiteten Lutz etliche Weiber, zwei Bauerntöchter und ein Bauer, die 18 Stunden weit hergekommen. Der deutsche Freund mußte bei den Gesprächen unterwegs an Jesu Feldpredigt denken. Wunderlich berührte ihn Lutzens Sitte, zu seinen Gästen, nachdem sie gegessen und den ersten Schlaf getan, gegen 12—1 Uhr ins Bett zu steigen, um wegen seines Prinzipals (Christus) mit ihnen zu reden. Er ist eisgrau und hat ein apostolisches Gesicht; er logiert alle Sekten und wenns auch Heiden und Tartern (Zigeuner) wären. Unterwegs auf der Aare im Schiff sangen und lobten sie den lieben Vater; es war uns nicht anders, als ob die ganze Welt unser wäre, ja von dem sonst wilden Flößer war nichts als Freundliches zu sehen. Lutz zahlte die Reise für alle geringen Leute, oft 12—15 Personen; in den Dörfern gibt er jedem Kind, das er auf der Straße antrifft, etliche Kreuzer und sagt ihnen was dabei vom Heiland" [3].

Fein ist bei Lutz, wie nüchtern er bei aller seiner Popularität geblieben ist und wie taktvoll er gegen die Gefahren in den erweckten Kreisen kämpfte:

„Ich halte sie zurück, daß sie nicht in so vieles Beben, Weinen, Heulen, Schreien ausbrechen, und weise sie immer in die innere Herzensstille, tiefes Nachsinnen und andächtiges Aufmerken, was die leise sanfte Stimme des heiligen Geistes der Seele inwendig anzubringen habe, damit die mitgeteilten Bußkräfte nicht in sinnlicher Bewegung verflaudern, wozu

1) Lutz an Zinzendorf 24. Febr. 1731; vgl. unten p. 295.

2) MRKBe 18. Sept. 1730 und 11. Febr. 1732, dazu LutzExch 16. Nov. 1735 Lutz an Zinzendorf 20. Dez. 1732.

3) Diarium eines Ungenannten 1738/39 in UArh, die Person des Ungenannten ergibt sich aus Annonis Aufzeichnungen zum 9. Okt. 1738.

das Landvolk voraus geneigt ist. Ich warne sie ernstlich vor der Sünde Ananias und Saphiras, beide Männer und Weiber, daß sie nicht was mehreres zu scheinen affektieren, als sie wirklich vor Gott seien, daß sie doch alleweilen das Beste, Stärkste, Kräftigste verbergen, wenn sie nicht zuletzt grausamlich wollten zu schanden werden. Aus Gefühlen, Träumen, Offenbarungen, wiewohl sie sonderbar bedenklich sind, lasse ich ihnen wenig gehen; ich weise sie immer auf die größte Armut, auf die Gemeinschaft des Todes und der Auferstehung Christi hin ...[1].

Zu dem apostolischen Mann gehören die apostolischen Reisen; seine Pfarre war ihm trotz des Zulaufs von außen viel zu klein. 1730 lud ihn der Landvogt von Saanen, ein Junker Manuel, zur Gastpredigt ein; eine so volksreiche Versammlung, wie Lutz sie noch in keiner Stadt gesehen, lauschte seinen Worten. Auf der Rückreise predigte er in Gsteig, wo einst sein Jugendfreund Masse sieben Jahre lang gewirkt hatte, in Zweisimmen auf Anhalten des Statthalters Stocker und des Landvenners Murer, wobei das Volk größtenteils stehend zuhörte; dann zu Oberwil auf Anhalten des jungen Pfarrers Samuel Hortin, zu Erlenbach auf Pfarrer Kochers Wunsch und zu Diemtigen[2]. Im nächsten Jahr 1731 suchte er Frutigen und den Adelboden auf, aber trotz dringender Bitten der Damen vom Schloß verweigerte ihm der Frutiger Pfarrer Abr. Plüß die Kanzel, angeblich weil seine Zuhörer bereits ausgemacht hatten, wenn Lutz predigen werde, so werde man den Unterschied sehen zwischen Licht und Finsternis, zwischen Christus und Belial; dafür hörte Lutz die Predigt von Plüß ruhig an. In Adelboden aber predigte Lutz vor großer Versammlung, da die Kirche die Leute nicht fassen konnte[3]. Im Herbst des gleichen Jahres zog er von neuem ins Simmental aus, begleitet von seinen Herrnhuterfreunden. Die Reise ging über Wimmis, dessen Kanzel ihm trotz Fürbitte des Landvogts von Pfarrer Dan. Wolf abgeschlagen wurde, bis nach Zweisimmen und Lenk hinauf. Lutz erzählt in seinem Tagebuch von dem merkwürdigen Kontrast seiner Predigten in der Lenk und zu Zweisimmen:

„In der Lenk hatte Hindernis von außen von Hunden und fürnehmlich von greinenden Kindern, innerlich aber ware ein lichtvolles Kraftleben — in Zweisimmen ware von außen alles schön, aber inwendig waren die Seelen oder Gänge verschlossen, gebunden, verriegelt und konnte nichts erholen, redete zwar immerfort ohne Anstoß, fühlte aber dabei weder Durchbruch noch Kraft."

Auf der Rückreise in Erlenbach ließ er seine Herrnhuterbrüder bis in die späte Nacht zu den Erweckten vom Reich Gottes reden und mit ihnen beten[4]. Die Klagen in Bern über das Herumschwärmen von Lutz in Gesellschaft von Ausländern führten seinen Verzicht auf die weitere Evangelisation dieser Gegend herbei[5], dagegen benützte er die Einladung zu einer Gastpredigt in Basel 1734, um in Wangen und Bipp mit den erweckten Seelen zu verkehren, woraus das Gerücht entstand, Lutz sei aufs neue im ganzen Land, sonderlich im Aargau herumgeschwärmt[6]. Richtig war, daß Lutz in diesem Jahr mit den Erweckten im Emmental Fühlung gewann.

1) Exch 4. Juli 1736.
2) Vgl. die Widmung des Schweiz. Kanaan.
3) HadornPiet p. 289, dazu Lutz an Annoni 19. Aug. 1731.
4) HadornPiet p. 290.
5) MRKBe 11. Febr. 1732, dazu Lutz an Zinzendorf, 20. Dez. 1732.
6) MRKBe 16. Dez. 1734.

„In Lützelflüh haben die Dorfleute ihrem Pfarrer etliche Fuder Holz versprochen, er sollte mich einladen zu predigen. Ein Mann hat sich erklärt, er wolle 500 Gulden drauf wagen, daß ich hier Pfarrer werde. Ach, Herr Jesu, erbarme dich mein nach deiner großen Güte und des ganzen Volks!" [1].

Das Band zwischen Lutz und den Emmentalern bildete eine gesegnete Kuhhirtin, die Madle Zürcher aus Hasle bei Burgdorf, welche in der ganzen Gegend die Schriften von Lutz, die sie persönlich bei ihm geholt hatte, kolportierte [2]. Lutz war sich bewußt, daß sein apostolisches Wirken eine Ueberschreitung von Sitte und Gesetz bedeute und ihn jederzeit um seine Stelle bringen konnte. In solcher Lage kam er sich vor wie ein Vogel auf den Zweigen [3], alle Stunden und Tage eines Sturms gewärtig, der ihn verjage.

„Satan und Welt passen sehr auf mich und hätten mich gern schon längst aus dem Wege geräumt; es gibt hie und da Bewegungen und Erweckungen, auch ungewohnte seltsame Ausgeburten, daran ich überall Schuld haben muß. Mir ist oft, ich sei in ungestümem Meer, fahre daher auf einem Brett, da jede Welle mich wegzuschwemmen droht. Jedoch tauschte ich meinen Stand nicht um den tollsten sichersten Stand auf Erden, dann es dünkt mich, etwas seliges zu sein, also ohne Menschenhilfe und Stütze bloß in Gott zu schweben, sonst keinen Trost noch Trotz zu haben, mithin die Plage eines jeden Tages als seinen bescheidenen Teil mit Loben und Danken hinzunehmen. Die Geisteswaffen verrosten ohne Krieg, und im Streit wird das Herz allermeist bewährt und gereinigt; ohne Anfechtung, Sturm, Leiden, Verfolgung, kann ich nicht sein; man drückt mich auf allen Seiten und wundert sich allemal, daß ich noch nicht vertilgt bin, Halleluja!" [4].

Zu den äußern Verfolgungen und Schikanen kamen bei Lutz gerade in dieser Zeit furchtbarste Seelenkämpfe. Einen von diesen — er fällt ins Jahr 1735 — beschreibt er selbst:

„Vor acht Tagen war ich im Paradies; die letzten Wochen aber ging es so straub her, denn ich mußte mit Esaus Höllischgrimmigen kämpfen und dachte bisweilen, wann schon eine Feldschlacht am Rhein wäre vorgangen, daß es nicht ängstlicher, hitziger, heftiger hätte zugehen können; ich mußte wahrlich das ganze Himmelreich aufmachen und Post auf Post abschicken um frischen Sukkurs. Da flog ein feuriger Seufzer über den andern aus, ja wann ich schon was gutes lase, das mochte die Feinde nicht abhalten, daß die höllischen Mühmacher mit schaarenweis auf mich eingedrungen wären, ja es hagelte mit lauter Teufeln auf mich zu; Herr, hilf, Herr, erbarme! Der Glaubensfunke aber ließ mir nicht zu, daß ich verderbe. Mein Jesus fragte mich: Glaubst du nun das, was du andern gepredigt, daß Sünde, Teufel, Tod und Welt unter meiner Herrschaft seien, mir zu Füßen liegen und lauter nichts wider mich und mein Reich vermögen? Da schrie ich ineinander: O Gott, schenk Glauben, Glauben, Glauben! Wann ein Wirbel überstritten war, so kam eine andere noch strengere Flutschlund und Windsbraut; zuletzt wars mir, ich stecke in der Hölle Rachen und sei am Rand der Verzweiflung und schrie in das Herz Christi des Gesalbten hinein: O starker Gott, ich sinke, ich sink in tiefen Schlamm, der Abgrund schleußt sein Loch ob mir zu, es ist nur noch ein Handbreit offen, nur eins begehr ich von dir, daß es alles zu deiner größten Herrlichkeit ausschlage, daß ich dich auch im Bauch der Höllen lobe. O wie wahr ists, daß Not lehrt beten; ich war wahrlich auf dem Sünden- und Höllenmeer im entsetzlichsten Sturm, wovon auch der Leib in jämmerliche Unordnung und Unpäßlichkeit geriet. Jedoch, Gott sei davor gelobt, daß des Nachts bessere Ruhe hatte, indem

1) LutzExch 16. Nov. 1735.
2) Lutz an Annoni 27. Mai 1735.
3) Lutz an Zinzendorf April 1732, LutzExch 16. März 1732.
4) Lutz an Zinzendorf April 1732.

ich im Gebet ungestört ai halten konnte und sonst nichts zu tun hatte. Der Odem des Gebets hielt meine Seele empor und gab den Seelenfeinden nicht so viel Raum; es muß sein, daß es eine Flamme des heiligen Geistes gewesen, und daß sie zurück gehalten wurden ... Sobold aber des Tages was anderes zu tun hatte wegen meines Berufs, es mochte so gut sein, als es wollte, siehe da ward meine Seele als in lauter Angst und Jammer begraben; diese Feldschlacht und Sturmgewitter währte drei Tage und drei Nächte lang ... nachdem es vorbei war, leuchtete mir der Spruch Jesaia 9, 6 mit unbeschreiblichem süßem Glanz in mein Herz. Nun muß mich Gottes Gnad auf frischen Sturm versehen, hier gibts kein Winterquartier, keinen Waffenstillstand. So viel aus des Königs Lager, so der große Jesus zu Amsoldingen hat[1]."

Zu den Anfeindungen von kirchlicher Seite und zu den innern Anfechtungen kamen damals niederdrückende Erfahrungen von pietistischen Schwärmern, die auf einmal Lutz Luthers hartes Urteil über die Schwarmgeister verständlich machten.

„Unter dem hübschen Schein, als wollten sie Jesum erhöhen und die Seelen ihm allein zuführen, suchen sie nichts anderes als dieselbigen an sich zu hängen, lassen darum immer etwa ein verkleinerlich Wort mit unterlaufen, womit sie ihr vergalltes Herz verraten, bis sie einigen Beifall merken, alsdann brechen sie völlig aus, suchen alle Prediger ohne Unterschied aufs äußerste verdächtig und verhaßt zu machen, nur damit sie den Ruhm allein haben als rechte Führer ins Reich Gottes. Allen Zuspruch und Handleitungen der Prediger nennen sie Elemente der Welt, die nirgends zu dienen als die rohen, bösen, wilden Menschen ein wenig im Zaun zu haben. Es ist merkwürdig, daß dergleichen Leute nur an den Orten verspürt werden, allwo das Evangelium Frucht schaffet wie zur Zeit der Apostel und in der Reformation. Das Ungeziefer kommt nicht, bis die Frühlingssonne scheint, und wo Christus seine Kirche bauet, da baut der Teufel seine Kapelle daneben. Darum ist auch dieses ihr Merkmal, daß sie nicht wie rechtschaffene Knechte Gottes der in Sünden verlorenen Welt Buße predigen und sie aus dem Zornfeuer zu erretten suchen, sondern wo sie hören, daß eine Erweckung und Heilsbegierde aufgehe, daselbst machen sie sich herbei wie die Hummel zum Honig, da finden sie leicht Gehör, allermeist bei noch zur Zeit gar Ungeübten und Unerfahrenen ... Damit sie nun auch für erleuchtet und heilig angesehen werden, so kommen sie mit einer sonderbaren Lebensart, Stimme, scheinbaren Geberden, entweder mit hohen Geheimnissen oder gar mit neuen Lehrsätzen und unerhörten Meinungen[2]."

Was muß dieser Pietistenpfarrer von den Schwärmern erlitten haben, bis dieser Zornesguß aus ihm hervorbrach! „Faulenzer und Umläufer" nennt er sie zuletzt, auch „Obstdiebe", die, wo sie ein junges Bäumlein aufsteigen sehen, den Stecken ausreißen, den der Gärtner dazu gesteckt, und die Früchte stehlen.

Die Amsoldinger Zeit bedeutet den Höhepunkt des geistigen Schaffens von Lutz. Den Vorstehern der Saanenlandschaft und des obern und untern Simmentales, die ihn bei seiner Reise 1730 so freundlich aufnahmen, widmete er 1732 seine originellste Schrift „Das schweizerische von Milch und Honig fließende Kanaan und hoch erhabene Bergland, mit seinen himmlischen Vorteilen, auch irdischen Segen und Bequemlichkeiten beschrieben, und wie diese sichtbaren Sachen und leiblichen Geschäfte Schattenbilder seien geistiger Verrichtungen, paradiesischer Vorrechten und ewiger Güter".

1) LutzStr I. p. 408 im Anhang zu den Gedanken von den Seelenängsten; zur Datierung dient LutzExch 23./26. Nov. 1735.

2) LutzStr II. p. 671 in der Hoffnung Zions.

Bald geistreich, bald geschmacklos sucht er hier das ganze Leben der Simmentaler ins Geistliche zu allegorisieren. Zuerst dringt er in alle Detail der Alpwirtschaft ein, beschreibt mit allen Kunstausdrücken die Entstehung der Milch im tierischen Organismus, um dann ausführlich zu berichten, wie aus der Milch die Butter, der Käse und der Ziger bereitet werden. Dann läßt er die geistliche Deutung folgen mit der ihm eigenen Wortseligkeit; z. T. sind es kirchengeschichtliche Allegorien: die Butter ist ein Bild der apostolischen Kirche, der Käse der vom Antichrist verfolgten und unterdrückten, der Zieger der protestierenden Kirche. Aehnlich deutet er den Wechsel der Jahreszeiten, wie das Vieh auf den Alpen ihn erlebt, auf alle verschiedenen Epochen der Kirchengeschichte von der Gründungszeit bis zum Anbruch des Herrlichkeitsreiches auf Erden. Oder er bleibt stehen bei Allegorien des persönlichen Christenlebens, so wenn er bei der Bereitung des Käses im ersten Feuer den heiligen Geist, im Käslab den Glauben, im Käsdegen das Wort Gottes, im Käsbrecher den vollkommenen Willen Gottes entdecken will. Nicht genug an solcher Allegoristik des Naturlebens, Lutz kombiniert damit noch alle allegorischen Künste der Schriftauslegung, findet z. B. in 5. Mos. 32, 13 und 14 eine Himmelsleiter von 8 Stufen, die den geistlichen Fortschritt und Aufstieg des Begnadigten beschreibt, und meint, das müsse seine Simmentaler gewaltig interessieren, weil die Bibel an dieser Stelle u. a. der Butter von den Kühen und der Milch von den Schafen gedenkt. Zwischen hinein erfreuen gelegentlich einfachere Nutzanwendungen; Lutz zählt alle möglichen Wohltaten und Freuden des Aelplerlebens auf, um mit der hier empfangenen Güte Gottes im Leiblichen eine Grundlage für den Glauben an die geistlichen Wohltaten zu legen. Oder er packt seinen Leser bei der echt bäuerlichen Fürsorge für sein liebes Vieh, um ihm von hier aus die Vernachlässigung seiner Seele drastisch vorzuführen. Da blitzt dann zuweilen etwas von dem feinen Schauen der Gottesreichsordnungen in den Ordnungen der Natur, wie es Jesu Gleichnisse offenbaren, durch. Ueberhaupt kann ein gutwilliger Leser viel Tiefes und Ernstes in diesem Sammelsurium der Wunderlichkeiten da und dort entdecken, jedoch auch des Erheiternden und unfreiwillig Komischen mehr als genug. Zu einer geradezu unerschöpflichen Predigerin Gottes weiß Lutz die Kuh zu erheben.

„Wärst du zufrieden mit einer Kuh, wenn sie etwa 3 oder 4 Stunden in der Woche im Gras ruhete, würde aber nicht wiederkäuen und gäbe folglich keine Milch?"

Oder: „Du siehst deine Kuh täglich gern mit vollem Uter zu Hause kommen; sage mir aber, vermeinst du nicht, daß mancher Mensch schlimmer ist als seine Kuh?"

Die Hoffnung, durch den Tod mit einemmal aus der Sünde in Gottes selige Herrlichkeit hinüberzufahren, nennt Lutz

„wahrlich nicht minder ungereimt, als wenn ihr mit euren Kühen nicht allgemach Schritt für Schritt denen Weidbergen zufahren wolltet, sondern warten, bis ihnen Flügel angewachsen."

„Eine Kuh isset den ganzen Tag; so schaue du Jesum an."

Das Schweizerische Kanaan erntete jedoch im Simmental gänzlichen Mißerfolg; Steffen Würsten aus Gstaad schrieb Lutz, das Buch habe sie miteinander betrübt, und sie hätten sich gefragt, ob wohl Lutz seinen Geist verloren habe. Statt bei sich selbst, suchte Lutz bei Satan den Grund dieser Ablehnung; anders konnte er es nicht erklären, daß Leute im Simmental es für gefährlich hielten, nur in das Buch zu gucken, wo man nicht wolle angesteckt werden[1]; er schrieb jedoch kein zweites Buch mehr in diesem Geschmack. 1734 gab Lutz seine Berner Probepredigt von 1732 über Offenb. Joh. 5, 13 in dicker Buchform unter dem Titel „Die neue Welt" heraus, ein wahres Schwelgen in den Herrlichkeiten des ewigen Gottesreiches, ausmündend in eine Wegleitung zur rechten Vorbereitung auf das ewige Leben. Wenn

1) Hadorn Piet p. 291, dazu Lutz an Annoni 22. April 1732.

uns das schweizerische Kanaan die Gefahren seiner Allegoristik offenbart, so illustriert die „Neue Welt" uns heute vornehmlich den Histörchensammler und kritiklosen Anekdotenerzähler, der, wenn er einmal angefangen hat in frommem Plaudern, kein Ende mehr findet. Die Schrift enthält jedoch seine eigene Bekehrungsgeschichte samt einer Fülle pastoraler Erfahrungen. Man hatte längst seinen Lebenslauf von ihm begehrt; nach Ueberwindung vieler Bedenken gab er hier in Kap. 15 in Form der dritten Person die Autobiographie; außerdem gab er im Kap. 18 unter dem Titel „Zeichen einer neuen Zeit" einen Ueberblick über die Werkzeuge Gottes im Dienst seines Reiches, beginnend mit Livland und schließend mit Ost- und Westindien, also eine Geographie des Pietismus, leider ohne die Schweiz. Seine literarische Hauptaufgabe aber sah er in der Sammlung seiner Schriften, vorläufig in zwei Bänden, in Basel bei Imhof gedruckt unter dem Titel „Ein wohlriechender Strauß von schönen und gesunden Himmelsblumen"; den ersten Band widmete er 1736 König Christian VI. von Dänemark, den zweiten 1737 König Friedrich Wilhelm von Preußen. Die Widmung an die Großen der Welt kostete den demütigen Mann schwere Stunden, bis er im Gebet die Zusicherung gefunden hatte, daß es recht sei vor Gott; er muß aber doch das Bewußtsein gehabt haben, der großen Welt etwas zu sagen und zu sein. Seine Schriften erfreuten sich in Deutschland einer sehr weiten Verbreitung, und wenn damals ein Schweizer auf seiner Deutschlandreise Besuche in frommen Kreisen machte, so wurde er sogleich nach dem Befinden von Lutz gefragt[1].

Noch darf der berühmte Lutzische Katechismus nicht vergessen werden unter den Schriften dieser letzten Amsoldinger Zeit. Er erschien erstmalig 1736 als winziges Büchlein unter dem Titel „Gute und gesunde Lämmerweide, mitgeteilt von einem Liebhaber christlicher Jugend"; später gab ihn Lutz für die Erwachsenen vermehrt heraus.

Das kleine Büchlein zeigt alle Stärken und Schwächen der Lutzischen Schreibart. Von pädagogischem Geschick keine Spur! das Spiel von Fragen und Antworten steht unter aller Kritik und der Eingang:

Was sind wir alle miteinander? Arme elende Sünder!
Was verdienen wir? Die Höll!

wirkt wie eine erste Ohrfeige. Allein seinem Gehalt nach gibt gerade dieser Katechismus die beste Zusammenfassung des zentralen Glaubens dieses Mannes. Bezeichnend ist, was darin fehlt: die Moral, das Gesetz, trotz des ungeheuren sittlichen Ernstes: darin stimmt Lutz zum voraus mit Zinzendorf und mit dem alten Berner Synodus überein, daß auch die Erkenntnis der Sünde von Christus und seiner Gemeinschaft stammt. Und die Lutz so lieben, so heiligen Zukunftsaussichten vom Reiche Gottes auf Erden, vom Anbruch Philadelphias werden mit keinem Wort berührt, vielmehr Hölle und Himmel im alten Sinn als das Entweder-Oder des Ziels uns vorgehalten. Mit der Liebe Gottes in Christus setzt Lutz ein und führt uns vor die Tatsachen der wunderbaren Geburt, des armen, verachteten und doch so unendlich heiligen und liebreichen Lebens Jesu, des jammervollen Leidens und Sterbens und der glorreichen Auferstehung und Himmelfahrt. Der Erhöhte liebt uns jetzt ebenso heftig, als da er am Kreuz für uns zerschmolzen, und denkt 1000mal mehr an uns als wir an ihn; er betet stets für uns und ist unendlich geschäftig für unser Heil; er ist jetzt näher bei uns, als da er auf Erden war. An uns ist es nur zu glauben, d. h.

1) Vgl. den Brief Beat Holzhalbs an einen Freund in der Schweiz nach seiner Rückkehr von Herrnhut im in UArh.

ein gutes Herz zu Jesus zu haben, daß er allein uns von Sünde, Tod und Teufel helfen könne, wolle und werde. Voraussetzung ist das Mühselig- und Beladensein, in dem tiefen Sinn des vergeblichen und verzweiflungsvollen Ringens um Erlösung; wer von da aus zu Jesus kommt, der wird gegen ihn wie ein fromm Kind gegen seine getreue Mutter; er bekommt ein zuversichtlich, liebreich, gehorsam Herz gegen ihn. Allein solch ein Herz kann niemand sich selbst geben. Der Hl. Geist muß den Glauben mit seinen edeln Früchten schaffen; es ist die höchste Gnade Gottes nach der Gnade der Versöhnung. Die Verheißung des Hl. Geistes hat Gott besiegelt innerlich durch sein Zeugnis, äußerlich durch Taufe und Abendmahl, die beide von Lutz tiefinnerlich gedeutet werden. Die Taufe, als die Abwaschung der Sünden durch Christi Blut und Geist, faßt er als einen fortlaufenden inneren Prozeß, der vor allem durch Beängstigung der Seelen, auch mancherlei Widerwärtigkeit und Anfechtung von außen, die Seele reinigt; am Menschen ist es, durch halsstarriges Beten, Kampf gegen Vernunft, Fleisch und Welt, besonders gegen den Unglauben das Seine zu dieser inneren Reinigung zu tun. Auch das Abendmahl deutet Lutz geistig auf den steten inwendigen Genuß der Liebe und Freude Christi, bestimmt für Leute, die aus dem Sündentod zum Leben Gottes erweckt sind und eine neue, himmlische Natur haben oder, wie er vorsichtig hinzufügt, sich doch darnach sehnen. Strenge Selbstprüfung ist darum nötig, Enthaltung von allem was vom Himmelreich ausschließt, Absage an die Sünde und damit an alles Unheil, Tod, Teufel, Finsternis, Fluch und Höll. Wer in dieser Verfassung zum Abendmahl tritt, dessen Seele ißt und trinkt im Glauben etwas Köstlicheres, als alle Kaiser und Könige es haben: Brot aus dem Himmel und Wein aus dem Paradies, davon sie satt, trunken und ewig vergnügt wird. Aus diesem Genusse Jesu — einem Genuß in jedem Augenblick, wie Lutz betont — erwachsen Glaube, Liebe und Hoffnung im Menschen, und wird die Seele gewiß, daß Gott, der so gut ist von Ewigkeit zu Ewigkeit, auch heute mit m i r gut wird; aber dazu ist wieder nötig Verleugnung seiner selbst und der Welt, daß ich wider alles Böse ernstlich und seliglich streite und siege, freilich in Christi Kraft und Licht. Es gilt bei jedem Angriff und Reizung der Sünde sich ungesäumt hinter Christus zu verbergen und so lange im Gebet auszuhalten und zu schreien, bis der Feind vertrieben und zu Boden geworfen ist. Kraftvoll schildert Lutz das neue Leben der Abendmahlsgenossen: ein stetes Treiben des hl. Geistes Jesu, das höchste Gut je länger je inniger zu kennen, in der Liebestreue gegen Christum aufrichtiger zu werden und sich nur in denen Dingen der Ewigkeit zu erlustigen, während die Welt mit allen ihren Lüsten, Ehren und Schätzen einem stinket wie ein Aas; man flieht im Graus davon als von einem finstern ungeheurigen Totengrab und Wolfshöhle. Es gilt am Königstisch sich königlich zu verhalten, Gottes und nicht des Satans, Christi und nicht der Welt, des Hl. Geistes und nicht des Fleisches Willen zu tun, eine schwere Arbeit, die jedoch täglich süßer, herrlicher, erquicklicher, anständiger wird. Um den Willen Gottes zu lernen, soll man die Bibel lesen, die aber ein sündiger Mensch nur dann versteht, wenn er sich ernstlich zu Gott bekehrt. Gott und sein Himmelreich zu finden, soll das Ziel des Bibellesens sein; Gott hat sich ins Wort eingekleidet, und wer den Saum dieses Kleides anrührt, der wird an seiner Seele gesund. Zuletzt stellt Lutz seine Unterweisungskinder noch einmal vor Hölle und Himmel, die er beide höchst realistisch vormalt: Was ist im Himmel? Gott, Jesus, der Hl. Geist, unsägliche Freude, Singen, Klingen, sehr schöne Engel, heilige, liebselige Menschen und alles Schönste, sehr köstliche Speise und Trank, himmlische Kleider und die anmutigsten Lustspiele; die Seele wird im Anschauen Gottes weise, heilig, selig und unendlich vergnügt sein, der Leib ewig jung, stark, rein, schön und glänzend wie die Sonne, alles unverdient und aus Gnade, um die man nichts als beten kann.

Es ist nicht das Ganze, aber es ist der Kern des Christentums von Sam. Lutz, die volle Glut seiner Jesusliebe im Kampf mit Sünde, Teufel und Welt, radikaler Gnadenglaube bis zum Gnadengenuß und ebenso radikaler Ernst, schwere Arbeit, leidenschaftliches Kämpfen und Ringen. Die Lutherſprache tritt in den spätern Ausgaben noch viel kräftiger hervor als im ersten Entwurf.

Im Alter von 66 Jahren mußte Lutz, auf Drängen des Patrons von Dießbach, Amsoldingen mit dieser großen, mehr als 3000 Seelen zählenden Gemeinde vertauschen; er tat es im tiefen Gefühl seiner Nichtigkeit, jedoch mit ungewöhnlichen physischen Kräften. Er konnte damals noch fast 5 Stunden nacheinander reden, ohne müde zu werden; „es ist mir alles lustige Kurzweil", schrieb er ein Jahr nach seinem Amtsantritt[1]. Noch 1746, mit 72 Jahren, überraschte er durch die gleiche Redefreudigkeit:

„Den 13. März ware mir so wohl im Schulhaus auf der Kanzel, daß mich deuchte, ich möchte wohl bis zum Sonnenuntergang von Christo sprechen, und sagte den Zuhörern, ich pflege jetzt meine Lust und Ergötzlichkeit, wann nur nit euch beschwerlich falle und zu lange anhalte[2]!"

An seinem Patron, dem Junker Albrecht v. Wattenwyl, hatte Lutz für seine Art, zu denken und zu arbeiten, einen verständnisvollen Gönner[3]; Schwierigkeiten aber machte ihm zuerst das Grüpplein Separatisten, deren Führer, der Sattler Christen Christener, ein in der ganzen Gegend gefeiertes Sektenhaupt war[4].

Christener hielt streng zu Rock, der in Lutzens letzten Amsoldinger Jahren wiederholt bei ihm in Dießbach einkehrte, sich durch ihn gegen Lutz einnehmen ließ und sowohl 1736 wie1738 scharfe Aussprachen gegen den „weisen Mann" von Amsoldingen richtete, die Lutz jedes Mal freundlich aufnahm[5]. Rock wie Christener sahen in Lutz mit Recht die solideste Stütze echter lebendiger Kirchlichkeit und das Haupthindernis für ihre separatistische Propaganda. Als aber Lutz nun in Dießbach selbst die Kanzel bestieg, da füllte sich die Kirche auch mit den zuvor ihr Ferngebliebenen. Von den Anhängern des Sattlers fiel einer nach dem andern ab und das, ohne daß Lutz in der Kirche ein Wörtchen wider ihn redete. Bald wurden die Versammlungen Christeners fast nur noch von Auswärtigen besucht, so daß er erklärte, in Dießbach keine Versammlungen mehr halten zu wollen, und Lutz das Zeugnis gab, er wolle Niemand lieber predigen hören als ihn[6]. Schließlich kam es zum herzlichen Friedensschluß zwischen dem Pfarrer und dem Sattler; Folge war, daß Christener, der mit Weib und Kindern beständig unter der Drohung der Bannisierung stand, durch die Fürsprache von Lutz seiner Heimat erhalten blieb[7]. Lutz verstand es, mit dem Sattler so von der Liebe Jesu zu reden, daß diesem das Herz verschiedene Mal brauste, wie man an seinem Gesicht und Gebärden anmerkte[8]. Es war die Zeit, da eben der Graf v. Zinzendorf in Dießbach erschien, mit dem Propheten Rock längst zerfallen, und nun der Sattler im Einverständnis mit Lutz sich eine rührende Mühe gab, den Frieden zwischen Herrnhut und den Inspirierten zu vermitteln[9]. Wenige Monate darauf erschien Rock selber in Dießbach; der Sattler wußte ein Rendezvous mit Lutz zu

1) Lutz an Annoni 15. Mai 1731.
2) Lutz an Annoni 18. März 1746.
3) Lutz an Annoni 17. Mai 1739, 1. Febr. 1740.
4) Ueber den Sattler Christen Christener geben die 2., 3., 7., 17., 32. u. 39. SJG sowie der Briefwechsel von Lutz mit Annoni und mit Zinzendorf Auskunft. Er begegnet schon bei der ersten Schweizerreise dem Rock, 1720, in führender Stellung. Er lebte von 1682 bis 1743. (Mitteilung von Pfr. Rob. Friedli in Oberdießbach.)
5) Vgl. HadornPiet p. 204 ff.
6) Lutz an Annoni 15. Mai 1739.
7) Ebenda 1. Febr. 1740.
8) Lutz an Zinzendorf 22. Jan. 1740.
9) Ebenda.

veranstalten, und dieser hatte seine Herzensfreude daran, daß Rock dem Haftbefehl des Schloßherrn entrann [1].

Wie in Amsoldingen, so strömten auch in Dießbach die Erweckten aus der Nachbarschaft zu Lutzens Predigt und in seine Erbauungsstunden; es kam vor, daß sie im Sommer bis morgens 3 Uhr bei Lutz im Gebet ausharrten, um dann gleich hernach so frisch wie andere an ihre Tagesarbeit zu gehen [2]. An Widerspruch fehlte es freilich auch nicht; der Nachbarpfarrer Abr. Plüß in Wichtrach wütete und tobte grausamlich wider die Lutzianer unter seinen Zuhörern, und Lutz wurde am Visitationstag verklagt auf Grund von 12 Gravamina [3]. Solche Stürme gingen aber jedesmal vorüber; wer hätte es in Bern im Ernst verantworten können, dem greisen Gottesmann Handschellen anzulegen! Zu den von Lutz in Dießbach Bekehrten gehört obenan der Hafner David Tschanz aus dem Heimberg bei Thun, der, von Haus aus ein ausgelassener Bursche, in einer Predigt von Lutz „in seiner Seele gerührt, vom Sündenschlafe aufgeweckt und zu eifrigem Vorsatz einer schleunigen Lebensbesserung gebracht wurde" [4]; er sollte der Gründer der Heimberger Bruderschaft werden.

Aber auch das große Dießbach war für das missionarische Wirken des Gottesmannes noch ein zu kleines Feld.

Im Frühjahr 1741 mußte er sich vor der Religionskammer verantworten wegen seines vielen Hin- und Herreisens und auswärtigen Predigens; im Spätherbst wurde er von neuem wegen der gleichen Unart zur Rede gestellt und ihm bei Vermeidung hochobrigkeitlicher Ungnad insinuiert, sich fürohin alles Predigens außer seiner Gemeinde gänzlich zu müßigen und hingegen sich bei selbiger still zu halten und solcher vorzustehen wie es einem rechtschaffenen Seelsorger gebührt [5]. Lutz leistete „ohnbeschwerd und willigst" die von ihm abgeforderte Erklärung im Mai 1742 [6], reiste aber dennoch schon im Herbst des folgenden Jahres zu seinem Freund Annoni in Waldenburg und hielt auf der Rückreise in Langental vor nahezu 80 Seelen eine Ansprache über den 106. Psalm [7]. 1744 trotz der alte Herr „mit unvergleichlichem Vergnügen" in Schaffhausen auf und predigte mit Erlaubnis des Antistes; Frau Dr. von Brunn war seine Gastgeberin [8]. Unterwegs predigte er auch in Zürich, stieß aber bei seinem Wunsch, die Predigt in Zürich drucken zu lassen, auf das Veto der Zürcher Zensoren „wegen schwerverständlicher Ausdrücke und einer von der christlichen Einfalt entfernten Schreibart" [9].

Mit der Ueberschreitung des 70. Altersjahres hörte allmählich doch auch die Beweglichkeit auf; 1746 blieb er zum erstenmal dem Kapitel fern, nachdem er 42 Kapitel nacheinander besucht hatte [10]. Dafür raffte er sich im gleichen Jahr nochmals auf, um für die erweckten Luzerner an der Grenze des Bernbiets einen katholischen Katechismus zu verfassen, natürlich katholisch im Lutzischen Sinn. Es war

1) Lutz an Zinzendorf 10. Juli 1741.
2) Lutz an Annoni 30. April 1744.
3) Ebenda; Lutz an Polykarp Müller 31. März 1743.
4) MRKBe 17. April 1741 und HadornPiet p. 333.
5) MRKBe 13. April und 13. Nov. 1741.
6) Ebenda 10. Mai 1742.
7) Lutz an Annoni 4. Okt. 1743.
8) Ebenda 12. Okt. 1744.
9) 22. März 1745.
10) Ebenda 17. Juni 1746.

jene evangelische Geheimbewegung, die nicht lange hernach zu Schmiedlins Martyrium und zur Austreibung der Luzerner führte. Zuletzt mußte er noch die Anfänge der Kohlerschen Sekte im westlichen Bernbiet erleben, gegen die er einen apostolischen Warnbrief schrieb. So wachte und kämpfte er für die Sache Gottes bis zuletzt. Den Versuchen der streitenden Pietisten dagegen, ihm ein Gutachten gegen die Herrnhuter abzulocken, widerstand er; seine Liebe verbot es ihm, den Hader der feindlichen Brüder noch zu vermehren. Allmählich wurde der Druck seiner Predigten sein einziger Verkehr mit der großen Welt. Gar zu gern hätte er einen dritten „Blumenstrauß" den zwei vorausgegangenen Bänden nachgeschickt[1]; das Vorhaben zerschlug sich jedoch. Im Winter 1746—1747 sah er sich hart vor die Tore der Ewigkeit geführt; man erwartete schon seinen baldigen Tod. Aber selbst jetzt bestand er darauf, von seinen fünf wöchentlichen Funktionen keine zu unterlassen, obschon er sich mit Gelassenheit in jeden Wink Gottes zu fügen bereit war. Es begann ein langsames Abnehmen seiner Kräfte[2]. Am 1. April 1748 schrieb er an Annoni:

„Die Verhängnis unsres guten Gottes ist wunderbar über mir; ich sehe wohl, daß ich immer nur in der Niedrigkeit und im Nichts gehalten werde und nur allzeit aus tiefstem Abgrunde um bloße pure Erbarmung aufs kläglichste rufe. Ich weiß nit, was die Liebe mit mir im Sinn hat, nur wünsche ich die allergnädigste Leitung seines heiligen Geistes, und daß Jesus mein Herzenslehrer sei und bleibe in allen Prüfungen und Anfechtungen, damit in und an mir geschehe, was unserm herzliebsten Vater das allergenehmste ist"[3].

Nicht lange vor seinem Tod, da ihn der St. Gallische Herrnhuter Giller besuchte, bezeugte Lutz, wie wohl es ihm sei, im Element der Liebe zu stehen und von Zeit zu Zeit die brüderliche Liebe zu erneuern; vor allem aber ging sein Gespräch auf ein „beständiges Eindringen in die reale wesentliche Gemeinschaft unsres göttlichen Heilands, des allergetreuesten Herzens; da, da falle uns alles weg, was das Herz beschwert und blöde macht, und in seinem Nahesein werde uns auch alles möglich und leicht, und alle Lasten fallen ab".

Am 28. Mai 1750 starb Samuel Lutz an der Brustwassersucht, nachdem er am Palmsonntag seine letzte Kinderlehre gehalten und am Ostermontag zum letztenmal gepredigt hatte. Seine Jesusfreudigkeit behielt er bis zum letzten Atemzug. Er soll zuletzt unruhig gefragt haben, welche Zeit es sei und wann es ein Uhr sei und grade um ein Uhr entschlafen sein[4]. Nach seinem Tod gaben seine Freunde unter dem Titel „Letzte Posaunenstimm" eine seiner Pfingstpredigten heraus und fügten seinen Lebenslauf hinzu.

Die Pfingstpredigt — man weiß leider nicht, aus welcher Zeit sie stammt — kann als Testament von Lutz betrachtet werden. Sie geht aus von einer begeisterten Vergegenwärtigung des apostolischen Pfingstwunders mit seinen erleuchtenden und erlösenden Kräften, stellt dann an den Einzelnen und an die Kirche die dringliche Frage nach dem Empfang des Geistes und nach seinen Merkzeichen, um zum Schluß zu kommen, daß die

1) Vgl. die Briefe an Annoni von 1740 an.
2) Lutz an Annoni 13. März 1747.
3) Ebenda 1. April 1748.
4) Ueber die letzten Stunden vgl. den Schluß des Lebenslaufs im Anhang zur „Letzten Posaunenstimm" und, davon unabhängig, den Brief Gillers nach Herrnhut vom 3. Juni 1750.

äußere Kirche so gut wie ganz vom Geist verlassen ist, kein merkbarer Unterschied die Christen von Türken oder Heiden unterscheidet, und der Christenname billig von den meisten sollte aufgegeben werden. Die letzten antichristischen Zeiten sind angebrochen:

„Die letzte Trübsal und Stoß des Drachen ist vor der Thür, die Zeichen von Christi Zukunft sind vorhanden: 1) Irrwischer, Sektierer, Parteimacher, falsche Lehrer hie und da, 2) Verfolgung und Haß der Begnadeten, 3) Atheisterei, Sicherheit und Spötterei, 4) große Bangigkeiten derer, die den Herrn fürchten. Der Drache unternimmt sein Aeußerstes."

Da gilt es vor allem, einzeln und gemeinschaftlich in heißem, beharrlichem Gebet um ein neues Pfingsten zu bitten, damit, wenn das Ende anbricht, den Gläubigen die zum Ueberstehen der letzten Drangsal und zur Teilnahme am letzten Sieg nötige Geisteskraft nicht fehle. Eine Anzahl Mustergebete um den Heiligen Geist und alle seine Gaben schließen die Predigt, die gleich den früheren Schriften von Lutz reich mit Liederversen durchzogen ist.

Schroffer, unversöhnlicher Gegensatz gegen Welt und Weltchristentum, einerlei ob kirchlich oder unkirchlich, nicht minder scharfe Kritik des Pietismus und Separatismus mit seinen frommen Extravaganzen, schwärmerische Verehrung der apostolischen Idealzeit und eine durch alle Enttäuschungen standhafte Hoffnung auf ein baldiges Kommen des Herrlichkeitsreichs samt vorausgehendem zweiten Pfingsten, das kennzeichnet von Anfang bis zuletzt das Christentum von Lutz; verschärft hat sich ihm bloß die Taxierung der Frommen; über die Kirchen und Weltmenschen urteilte er von Anfang an gleich schroff. Entwicklungen sind für den echten Pietisten ausgeschlossen, denn er mißt mit absolutem Maßstab, vor dem alle relativen Unterschiede nichts bedeuten.

Wie ein echtes Stück Urchristentum mutet der ganze Mann uns heute an. Es scheint wie ein Zufall, daß er in das Jahrhundert der heraufsteigenden Aufklärung verschlagen wurde; er selbst ist zeitlos, weshalb er sich gleich den Urchristen am Ende der Zeiten fühlen kann. Die Folge ist freilich, daß er seiner Zeit auch nicht helfen konnte; er war ungeheuer rasch vergessen. Es gab keine Möglichkeit, von seinem Standort aus auf die Zeitströmungen irgendwelchen Einfluß auszuüben. Nur in der Heimberger Bruderschaft, d. h. in kleinen, weltabgelegenen Kreisen des Berner Oberlands, erhielt sich sein Geist lebendig noch für geraume Zeiten.

Aber Menschen wie Lutz wollen nicht nach ihrer Wirkung auf die Folgezeit gemessen werden; sie stellen in sich selbst eine Geisteswelt dar mit eigener Kraft, Frische und Lebendigkeit. Aus ihrem Bild leuchtet ein Abglanz des Evangeliums von überzeitlichem Wert. Sie sind etwas Ganzes, Abgeschlossenes, Eindrucksvolles, einerlei wie groß, wie klein ihre Wirkungen waren. Sie veralten, wenn das Evangelium veraltet ist, das Lutz auf dem Wendepunkt von der alten zur modernen Zeit noch einmal mit apostolischer Herbheit und Wucht verkörpert hat.

Wenige Wochen nach Samuel Lutz starb in Bern Samuel König, der Führer der Pietisten am Hauptort Bern; vier Jahre älter als Lutz, war er durch die Verbannung von 1699—1730 von seiner Heimat ferngehalten und kommt daher nur für die zwei letzten Jahrzehnte, von seinem 60.—80. Lebensjahr, für die Geschichte des Bernischen Pietismus in Betracht[1].

---

1) Ueber Samuel König vgl. Trechsel, S. König und der Pietismus in Bern, Berner Taschenbuch 1852 und Hadorn Piet. Der Briefwechsel Annonis und die Berichte der Herrn-

Samuel König hatte einst als feuriger Chiliast Bern verlassen müssen, war durch seine Verbannung in die Bahn einer rabiaten Kirchenfeindschaft gedrängt und durch den Verkehr mit deutschen Separatisten darin bestärkt worden. Da ein nichtsnutziger Berner Kollege, Vinzenz Langhans, aus Deutschland alle Verirrungen und Ketzereien Königs dem bernischen Dekan berichtete [1], galt König in seiner Vaterstadt seitdem als einer der schlimmsten Pietisten, für den jede Möglichkeit der Rückkehr ausgeschlossen war. Das Heimweh hat ihn gleichwohl wiederholt nach Bern getrieben, zuerst nach 10 Jahren, da er zu Bern im Haus des Herrn Zeerleder Aufnahme fand und von da aus Lutz in Yverdon besuchte [2], zum zweitenmal Ende 1719, nach 20 Jahren, da ihm wieder das Haus der Frau Zeerleder ein Asyl bot. Er war damals französischer Hofprediger in Büdingen, hatte sich mit dem Kirchenwesen wieder versöhnt und war, nachdem ihn seine schwärmerischen Irrwege hart an den Abgrund geführt hatten, innerlich ruhiger und nüchterner geworden; nur von der Schroffheit und Härte im Urteil über jeden falschen Standpunkt war er nicht zurückgekommen. Letzteres erfuhr der deutsche Prophet Rock, der damals in Bern mit ihm zusammentraf. Unter dem Eindruck schwerer sittlicher Verirrungen, die König bei einzelnen Inspirierten aus der Nähe wahrgenommen hatte, sah er im ganzen Tun und Treiben Rocks und seiner Freunde eine teuflische Verführung und wurde, da Rock in seiner Aussprache König als Gleißner und Pharisäer bezeichnete, ganz ungebärdig, hieß den Propheten schweigen und ergoß solche Lästerworte über Rock, daß der gute Mann noch am folgenden Tag darüber herzlich weinen mußte [3]. Der ganze Unterschied zwischen König und Lutz enthüllt sich uns hier; was mußte sich Lutz alles von den Inspirierten sagen lassen, und mit welch überlegener Liebe hat er sie behandelt! Es ist fast wunderbar, daß gerade dieser schroffe Zelot in Büdingen ein Büchlein über die allgemeine Gnade schrieb [4], worin er die Liebe Gottes zu allen Menschen und die Kraft des Versöhnungstodes Christi für die Sünden der ganzen Welt und aller Menschen gültig und umständlich bewies. An diesem Zentralpunkt hatte er mit dem reformierten Denken gänzlich gebrochen und vertrat einen selbst das Luthertum überfliegenden, im Pietismus aber damals populären Universalismus, den er dann sogar in den reformierten Bekenntnisschriften nachzuweisen versuchte. Er sprach auch mit Rock von der allgemeinen Liebe Gottes, nur wenige Augenblicke, bevor er seiner harten Lieblosigkeit die Zügel schießen ließ.

Als echter Berner ist er in den 30 Jahren seines Exils das Heimweh nicht losgeworden und bat 1730 um seine Restitution in Bern unter Vorweisung guter Zeugnisse von dem Grafen v. Isenburg-Büdingen und mit dem Versprechen, sich der bernischen Kirchenlehre ganz zu konformieren; seine Hoffnung war, in Bern als Prediger

huter geben einige Ergänzungen. Hauptquelle für den späteren König sind seine in Basel gedruckten Predigten.

1) HadornPiet 107, 162 ff.

2) RMBe 1. Juni 1711, es wurde damals ein Haftbefehl gegen ihn erlassen.

3) Rocks Bericht in den SJG vom 27. Nov. 1719.

4) „Grundsätze von der allgemeinen Gnade mit klaren und deutlichen Sprüchen heil. Schrift bewiesen und gegen einige Einwände behauptet samt einer Zugabe von dem Sinn der ersten Christen wie auch der ersten Reformierten belangend die allgemeine Gnade". Büdingen 1723.

zu wirken im Sinn seiner gemäßigten pietistischen Ideale. Allein die Berner vermochten ihr Mißtrauen nicht zu überwinden; sie gestatteten zwar dem Verbannten die Rückkehr in seine Heimat, nahmen ihn jedoch in den geistlichen Stand nicht auf, sondern suchten ihn durch die Schaffung einer außerordentlichen Professur für orientalische Sprachen unschädlich zu machen, nicht ohne ihm das eidliche Versprechen abzunehmen, daß er sich der Lehrart der Kirche konformieren und seine partikularen Meinungen weder heimlich noch öffentlich lehren werde[1]. König selbst behauptete nachher freilich, man habe ihn damals damit vertröstet, daß er seine Gaben etwa privatim anwenden dürfe; jedenfalls dachte er die Propaganda für seine Ideale nicht aufzugeben. „Seine Gestalt und Konversation — so kennzeichnet ihn Annoni nicht lange nach der Rückkehr — siehet und lautet ziemlich massiv und choleriſch, und seine Gegenwart ist der Berner Klerisei fast unerträglich“[2]. Er hielt Privatversammlungen in Bern in seiner Wohnung, die besonders von den Leuten im obersten Quartier fleißig besucht wurden, besuchte auch viele Kranke, die seiner begehrten, in der Ueberzeugung, daß die Berner Pfarrer in der Erfüllung ihrer Berufspflichten viel zu nachlässig seien, und er das Versäumte nachzuholen habe[3]. Zugleich unternahm er Missionsreisen ins Berner Oberland[4] und ins Emmental, hielt z. B. 1740 zu Sumiswald im Haus der Witwe Elsbeth Kläuer eine Versammlung mit etwa 15 Personen, betete mit ihnen und ermahnte sie zu Gottesfurcht und christlichem Wandel[5]. Dazwischen machte er auch den Sprung nach Basel, wo er schon auf der Rückreise in der französischen Kirche gepredigt und privatim mit den Basler Pietisten Fühlung gewonnen hatte, und jetzt wieder 1732 zu Stadt und Land predigte, bis ihn die Basler Regierung wieder gehen hieß[6]. Obschon er sich in seinen Vorträgen mit keinem Punkt der Kirchenlehre in Widerspruch setzte und sich sorgfältig hütete, dem Separatismus Vorschub zu leisten, war er doch für die kirchlichen und weltlichen Behörden Berns mit seiner unerlaubten apostolischen Tätigkeit ein schweres Aergernis. Wiederholt zitierte ihn die Religionskammer, um ihm scharfe Mahnungen zu erteilen unter Verweis auf seinen eigenen Eid und auf das Konventikelverbot. König trat jedesmal den Anklägern mit seiner ganzen Leidenschaft entgegen und ließ sie fühlen, wie sehr er die Berner Stadtpfarrer verachte; ja beim letzten Zusammenstoß mit ihnen erklärte er, er lasse sich von der Religionskammer nicht mehr hemmen im Gutesreden und -tun, eher wolle er von diesem Sodom und Gomorra ausgehen, als wider sein Gewissen und Gottes Wort handeln. Es ist bezeichnend, daß sich die Religionskammer damit begnügte, Königs Worte an den Rat zu berichten[7]; den gefährlichen, nicht zu bessernden Mann auszuweisen, war wohl einmal vorgeschlagen

1) MRKBe 7. Juli, 28. Aug. 1730, 20. Febr. 1731, dazu 20. Mai 1737.

2) Annonis Schweizerreise.

3) MRKBe 7. und 21. Juli 1732, 14. März, 11. April und 20. Mai, 17. Juni, 8. Juli 1737.

4) MRKBe 3. Dez. 1733.

5) MRKBe 20. Dez. 1740.

6) Kirchenblatt für die ref. Schweiz 1859 Nr. 16, Ed. Thurneysen Sep Bas (J Bas) 1896, p. 54 ff., dazu Martin Jakob Stöcklin an Annoni 6. Juli 1730 und Lutz an Annoni 13. Juli 1730.

7) MRKBe 20. Mai 1737 und 20. Dez. 1740.

worden, jedoch ohne den Mut der Ausführung. Einen „entsetzlichen Feuergeist“ [1] nannte ein deutscher Besucher den beinahe siebzigjährigen Professor, der es mit seinem leidenschaftlichen Trotz fertig brachte, in der Berner Staatskirche nach seinem Sinn zu wirken.

Königs Art des Christentums gibt sich uns in seinen Predigten am deutlichsten kund; wer sie liest, muß zunächst durch ihre orthodoxe Korrektheit und Harmlosigkeit überrascht werden. Auch nicht ein Schimmer seiner ehemaligen chiliastischen Ketzerei dringt mehr durch [2].

König erklärt die Bitte „Dein Reich komme“ ohne die leiseste Andeutung von einem bevorstehenden tausendjährigen Reich; wie irgendein anderer Orthodoxer ereifert er sich für die Göttlichkeit des Bibelwortes, für die Dreieinigkeit und speziell die volle Gottheit des Sohnes und des Geistes, für das höllische Verderben, das Sünde und Teufel in den Menschenherzen anrichten, für das Verdienst Christi und seines Versöhnungstodes und für die Seligkeit aus Gnaden durch den Glauben allein; wie wenn er nie in Opposition zu Staat und Kirche gestanden hätte, predigt er über das fünfte Gebot und betont die Pflicht des Gehorsams gegen die Obrigkeit, sei sie weltlich oder kirchlich [3].

Allein dieser orthodox-konservative Zug war im vierten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts nicht mehr selbstverständlich, zumal außerhalb Berns; wenn König so stramm orthodox predigte, wußte er sich bereits im Gegensatz zum Zeitgeist.

Als Pietist zeigt sich König dagegen in dem Zug zur Mystik und zu einer realistischen Auffassung des Glaubens. „Betrachtung des inwendigen Reiches Gottes, wie es im Herzen der Menschen aufgerichtet wird“ heißt der Titel einer Erbauungsschrift, deren baldiges Erscheinen im Druck König mit besonderer Sehnsucht erwartete [4]. Auch hier freilich kein Verstoß gegen die Orthodoxie; die Göttlichkeit des geschriebenen Wortes, den Christus für uns am Stamm des Kreuzes verkündet gerade dieser Traktat; ja um eine falsche Mystik gleich abzuwehren, legt König am Schluß ein Wort zugunsten der hohen und niedern Schulen und zugunsten der Bücher ein. Aber den Ton hat das Mystische, die innerliche Erleuchtung durch den Geist und der Christus in uns, der in den Herzen der Gläubigen sein Gottesreich aufrichten will. Und mit dieser Losung weiß sich König so recht im Gegensatz zu der Mehrzahl der Christen, die Christus immer nur außen suchen, wobei nur nicht zu vergessen ist, daß einst der junge König selber ihn durchaus draußen auf der Erde gesucht hatte und erst später über den Schätzen der Mystik seinen Chiliasmus gänzlich vergaß. Weniger an die Mystik als an Luther erinnert die letzte Schrift Königs, „Schriftmäßiger Bericht von dem wahren und lebendigen Glauben und von dem evangelischen Lehramt“ [5], entstanden aus der Erfahrung, daß so vielen sonst guten Leuten der lebendig freudige Glaube fehle.

1) Diarium eines Ungenannten von 1738/39 UArh.

2) Drei christliche Predigten gehalten bei und in Basel 1732; Pemptas Concionum sacrarum oder fünf christliche Predigten 1733, beide Sammlungen in Basel bei Mechel gedruckt.

3) Vgl. die 3. Predigt von 1733.

4) 1734 in Basel bei Mechel, dazu König an Annoni 5. Mai 1734.

5) Sie ist ausnahmsweise in Bern gedruckt, 1737 und ihre Fortsetzung 1738.

König ist bei Luther in die Schule gegangen[1] und hat bei ihm den Glauben als die Kraft des ganzen neuen Lebens kennen gelernt.

„Der Glaube begreift alle Stücke des göttlichen Lebens und unseres Heils und Heiligung in sich, und gebirt sie; also gehet das ganze neue Leben aus dem Glauben und bestehet in dem Glauben ..." Zum Glauben gehört ein Geist der Liebe und des Eifers wider alle Sünde, ein Geist des Gerichts und des Ausbrennens, der Glaube dringt auf lauter Verleugnung seiner selbst und aller weltlichen Gelüste ... Der Glaube stoßt aus alle Sünde, er will die Sünde ganz und gar nicht mehr leiden, er kränkt, verfolgt und tötet die Sünde ... des Glaubens Art und Wirkung ist, sich durch kein Kreuz, Not und Trübsal abschrecken und abwendig machen zu lassen von der freudigen Nachfolge und Bekenntnis Jesu Christi."

Wenn so das ganze Leben eines gläubigen Kindes Gottes aus dem Glauben geht und im Glauben geführt wird, ist klar, daß vollends ein evangelischer Lehrer alle Glaubenslehre und Glaubenswege aus Erfahrung kennen und als ein wohlgeübter Streiter und Glaubensmann durch viele Kämpfe sich zur Glaubensfreudigkeit hindurchgerungen haben muß. Er darf nicht selber unbekehrt sein, sondern muß ein von Gott gerührter und bekehrter Mann sein, von Gott inwendig gelehrt, bewandert in der Lektion der Welt- und Selbstverleugnung, ein rechter Glaubensmann und Glaubensheld. Weil König das bei den meisten Berner Pfarrern vermißte, stand er zeitlebens in so scharfem Kampf mit dem offiziellen Berner Kirchentum.

König legt nicht nur mehr Gewicht auf die Orthodoxie als Lutz, er vertritt auch viel mehr den Typus des Streittheologen gegen jede falsche Lehre. Als Zinzendorf nach Bern kam, roch König sofort Heterodoxien und machte ihm unter den Berner Pietisten leidenschaftliche Opposition, wie wenn er der gefährlichste Ketzer wäre[2]. Wenn er in seinen letzten Lebensjahren von dieser Schroffheit zurückkam und dem Wirken der Herrnhuter in der Schweiz gute Seiten abgewann[3], so lag der Grund in den trüben Zukunftsaussichten des bald achtzigjährigen Mannes. Er sah klar genug, um die totale Wandlung des Zeitgeistes zu erkennen, und er zog den Schluß daraus, daß seine Lebensarbeit in der Hauptsache vergeblich war. Das Jahr 1750, in dem Lutz und König starben, kann als Jahr der Grablegung für das alte Christentum bezeichnet werden. Die Größe eines Mannes wie König besteht wesentlich in dem schroffen Widerstand, den er dem neuzeitlichen Geist entgegensetzte.

Ueber den großen Namen eines Sam. Lutz, eines Professors Sam. König pflegen leicht die weniger berühmten pietistischen Pfarrer des Berner Kantons vergessen zu werden; sie beweisen jedoch das eine, daß trotz Pietistenprozeß und Assoziationseid die Berner Kirche keineswegs vom pietistischen Sauerteig freigeblieben ist. Einige dieser pietistischen Pfarrer gerieten freilich in so schwere Gewissenskonflikte, daß sie aus dem Kirchendienst ausschieden. 1715 gab Gabriel v. Wattenwyl, der Jünger der Frau v. Guyon, unter dem Eindruck des grausamen Verfahrens gegen die Täufer den Eid und den geistlichen Charakter in die Hände der Berner Regierung zurück, und kein Bitten und Bereden der Berner Religionskammer vermochte ihn von seinem Entschluß zurückzubringen[4].

1) Vgl. das Lutherlied „Nun freut euch, lieben Christengmein", am Schluß der 3 Baslerpredigten 1733 und wiederholte Zitate aus Luther in allen diesen Schriften.

2) Vgl. die Briefe von Lutz an Zinzendorf nach dessen Besuch in Bern 1741.

3) Brief Gillers nach Herrnhut vom 3. Juni 1750.

4) RMBe 28. Mai 1716, vgl. oben p. 154 und 169.

1723, als Bern im Konflikt mit der waadtländischen Geistlichkeit von neuem die Forderung des Assoziationseides an sämtliche waadtländische Kirchendiener stellte, erhob der deutsche Pfarrer von Vevey, Johann Franz v. Wattenwyl, dagegen Protest im Namen des Universalismus der Liebe Gottes und mit Hinweis auf die greulichen Konsequenzen der Prädestinationslehre; durch die Drohung der Absetzung erschreckt, bat er einen Augenblick um bessere Belehrung, blieb aber dem Berner Konvent gegenüber fest auf seinem Gewissen und erhielt seine Absetzung[1]. Im gleichen Jahr resignierte Albrecht Haller, eben von der Regierung zum deutschen Pfarrer von Nyon gewählt, auf seine Pfründe und schied aus dem Pfarramt aus, um bei Separatisten und Gemeinschaften aller Art den Frieden seiner Seele zu suchen, bis er ihn als alter, gebrochener Mann zuletzt bei den Herrnhutern fand[2]. Es mögen noch mehr junge Geistliche aus pietistischer Gesinnung und Haß gegen das Verfolgungswesen den Berner Kirchendienst quittiert haben, deren Namen und Schicksale vergessen sind.

Andere dagegen blieben der Kirche erhalten, an ihrer Spitze der beim Berner Pietistenprozeß hart mitgenommene Jakob Dachs[3], der 1732 sogar zum Dekan des Berner Konvents aufstieg und von der Regierung gern zur Bekehrung von hartnäckigen Separatisten verwendet wurde[3]. Wichtig ist, daß gerade das Berner Oberland, ein Hauptsitz der Laienerweckung, eine Anzahl pietistisch gerichteter Pfarrer während Jahrzehnten erhalten hat. Dem Pfarrer Kaspar Kocher in Erlenbach im Simmental gaben die deutschen Inspirierten seit ihren ersten Reisen im Bernbiet das Zeugnis, daß er sie mit viel Liebe, mit offenem Herzen empfangen habe und immer freundlich geblieben sei; es ist derselbe Mann, der Lutz bei seiner ersten oberländischen Missionsreise eine Predigt auf seiner Kanzel aufnötigte[4]. Pfarrer Sam. Hopf ist als der gleichgesinnte Nachfolger des Sam. Lutz in Amsoldingen bekannt; ein inneres Gesicht zog ihn zur Bewerbung um diese Gemeinde, in welcher er ganz im Geist des Vorgängers wirkte bis zu seinem Tod nicht lange nach Lutz. Er hatte aber schon Jahrzehnte zuvor zu Leißigen am Thunersee bei den deutschen Inspirierten den Ruf eines erweckten Pfarrers genossen[5]. Ein drittes frommes Asyl bildete während vier Jahrzehnten das Pfarrhaus auf dem Beatenberg mit dem Pfarrer Hans Kaspar Keller. 1720 besuchte ihn der Prophet Rock und hielt mit Keller über die Wiederbringung aller Dinge, über die Notwendigkeit des göttlichen Zucht- und Läuterungsgerichts unter den erweckten Seelen, wie über die heutige Inspirationsschule eine erbauliche Unterhaltung. Das ist der ehrwürdige Mann, bei dem der verfolgte heimatlose Extheologe Püntiner die letzte Ruhestätte fand. Keller lebte unverheiratet in seiner frommen einfältigen

1) RMBe 13. April, 4. Mai und 6. Sept. 1723. Seine Eingabe an den Rat Ms. Hist. Eccl. III 272 StBBe.

2) Laut Mitteilung von Pfarrer A. Haller; er lebte von 1688—1769. Die Herrnhuter Berichte erwähnen ihn mehrfach; eine Autobiographie, angeblich in Montmirail vorhanden, hat sich nicht mehr auffinden lassen.

3) MRKBe 5. Juni 1730 usw.

4) Grubers Buß-, Weck- und Warnungsstimme 13. Dez. 1716, 39. SJG 3. Febr. 1720 und Lutz, Vorrede zum Schweiz. Kanaan.

5) Zu Hopf die genannten SJG von 1716, 19/20, Lutz an Annoni 15. Mai 1739.

und abgeschiedenen Haushaltung, einem christlichen Einsiedler vergleichbar. Hans Konrad Ziegler aus Schaffhausen suchte ihn auf, um bei ihm die rechte Stille zu finden; er fand sie vor lauter Gesprächen und erbaulichen Uebungen mit den Landleuten doch nicht auf dem Beatenberg. Aber auch Annoni aus Basel besuchte den Einsiedlerpfarrer; Sam. Lutz holte bei ihm Herzstärkung; nach dem Tod von Lutz suchten die Herrnhuter den Patriarchen auf, trafen ihn dort oben auf dem Berg zuletzt mit 80 Jahren, vom Amt zurückgetreten, die fromme Einfalt, die er immer gewesen war[1]. Sein Nachfolger auf dem Beatenberg war der Pfarrer Moser, gleichfalls ein evangelischer Mann, der jedoch des rauhen Klimas wegen bald die Bergpfarre mit dem im Tal gelegenen Thierachern vertauschte, um dort bis gegen Ende des Jahrhunderts auszuhalten, ein Freund der Herrnhuter bis an sein Lebensende[2]. Zu Röthenbach, der Nachbargemeinde von Dießbach gegen Osten, lebte Pfarrer Abraham Steck, ein treuer Jünger des „Vaters" Lutz in dessen letzten Jahren und ein Reichsgottesmann von weitem Horizont, dem das Schicksal aller verfolgten Protestanten, zumal der österreichischen, warm zu Herzen ging, der aber auch mit unendlicher Wehmut dem Verfall des Erweckungschristentums zu Stadt und Land und dem Wachstum des Weltgeistes, besonders in der Hauptstadt zuschaute.

„Die Eitelkeit und das asotische Wesen ist bei uns auf das Höchste gestiegen, fastus und luxus ist unser Stadt und Land Untergang....
Es dünkt mich, es sei alles in Bewegung zum Bösen, die bösen Geister haben sich aus der Luft herum auf den Erdboden gelassen, um eine Vertilgung und großen Jammer anzurichten"[3].

Auch Grindelwald hatte seit Mitte der 50er Jahre einen Pietistenpfarrer Dan. Plüß, zu Lebzeiten des alten Lutz dessen Vikar; sobald er nach Grindelwald kam, begann dort die Erweckung, von Plüß nach allen Seiten begünstigt; er selber glaubte, in Grindelwald 30 Seelen erweckt zu haben[4]. Der ältere Abr. Plüß dagegen, Pfarrer in Frutigen und in Wichtrach, ist uns als der große Feind von Lutz und Pietistenhasser bekannt. An antipietistischen Pfarrern hatte das Oberland keinen Mangel; genug, daß der Pietismus außer Lutz noch andre Stützen in der Geistlichkeit hatte.

Das Aargau hatte seine pietistischen Pfarrer in dem Freundespaar Johannes Ernst und Franz Ludwig Sprüngli, die eine Zeit lang zusammen am Hallwilersee zu Birrwil und zu Leutwil arbeiteten. Johannes Ernst, 1683 als Sohn des Pfarrers Ernst geboren, amtete lange Zeit für seinen kranken Vater als Vikar in Birrwil; später folgte er ihm im Pfarramt nach; 1731 wurde er Pfarrer in Aarau. Als die deutschen Inspirierten auf der Reise von 1719

1) Zu Hans Kasp. Keller die 39. und 3. SJG (1720 und 1738); Hadorn Piet p. 289; Joh. Kd. Zieglers Leben von Annoni und Annonis Schweizerreise p. 282; Keller an Annoni 27. April 1732; Bericht von Marschall und Cranz nach Herrnhag von 1741, von Wallis von 1757 UArh. G. Buchmüller, St. Beatenberg, Gesch. e. Berggemeinde, 1914, p. 242 ff.
2) Bericht von Wallis von 1757 und dazu die späteren Berichte bis 1790.
3) Briefe von Abr. Steck an Annoni von 1747—1755, das Zitat vom 9. Juni 1755.
4) Zu Dan. Plüß Berichte von Wallis von 1756 und 1757; er kam 1755 nach Grindelwald und starb 1760 in Unterseen als treuer Freund der Heimberger.

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen

Prospekt.

Der schweizerische Protestantismus im XVIII. Jahrhundert

Von

D. Paul Wernle

Vom ersten Bande dieses für die Erforschung der schweizerischen Geschichte hochbedeutsamen Werkes liegen bis jetzt vor:

1. Lieferung	Bogen 1—9	**Subskriptionspreis**	Fr. 4.50
2. Lieferung	Bogen 10—18	„	Fr. 4.50
3. Lieferung	Bogen 19—23	„	Fr. 2.50

Zwingende Gesundheitsrücksichten haben es Herrn Professor Wernle in den letzten Wochen unmöglich gemacht, beim Korrigieren mit der Arbeit der Druckerei Schritt zu halten. Mit der im **Januar** fälligen Lieferung können daher nur **5 Druckbogen** ausgegeben werden.

Trotzdem der Herr Verfasser den Rest des vollständig abgesetzten I. Bandes wieder rascher zu korrigieren in der Lage sein wird, benützt die Verlagsbuchhandlung diesen Anlaß gerne, um das Erscheinungstempo etwas zu verlangsamen. **Wernle's Schweizerischen Protestantismus** würde schon jetzt so mancher Schweizer gerne anschaffen, der bei der bisher in Aussicht genommenen Erscheinungsweise vor der Größe der laufenden Ausgabe zurückschrecken mußte. Es soll daher künftig **jeden Monat** nur noch **eine Lieferung von 5 bis höchstens 6 Druckbogen** erscheinen.

Der Subskriptionspreis beläuft sich für den Druckbogen auf **50 Cts.** Es handelt sich also fortan für die Subskribenten um eine **monatliche Ausgabe** von **Fr. 2.50,** in einzelnen Fällen einmal um eine solche von **Fr. 3.—.**

Der **I. Band** wird auf diese Weise **im Sommer** vollständig vorliegen. Die erste Lieferung des nächsten Bandes soll alsdann gleich **nach den Sommerferien** folgen.

Aus den ersten Besprechungen schweizerdeutscher Organe:

„Mit großer Befriedigung werden die Freunde der schweizerischen Kirchengeschichte vernehmen, daß das große, auf vier Bände berechnete Geschichtswerk des Basler Kirchenhistorikers Prof. Paul Wernle zu erscheinen beginnt. Eine erste Lieferung von neun Bogen liegt vor, und wer sie liest, wird mit dankbarer Spannung der Fortsetzung entgegensehen . . . .

Es gelingt der Großzügigkeit des Verfassers, die Klippen zu umfahren und den Leser weder im Detail ertrinken noch in Allgemeinheiten schwimmen zu lassen. Wir bekommen ein treffliches und klares Bild der damaligen Zeit, und in mancher Beziehung werden wir von neuem inne, daß das Reden von der „guten alten Zeit" wirklich ein Märlein ist!

Im zweiten Teil wird die Orthodoxie des 18. Jahrhunderts zu charakterisieren versucht. Aber die dogmatischen Systeme sind nicht die ausschlaggebenden Kennzeichen der Frömmigkeit. Wernle zieht die Erbauungsbücher, die Katechismen, Lieder und Gebete bei und macht ernst mit dem Grundsatz, daß die Kirchengeschichte nicht eine Geschichte der Theologie und der kirchlichen Institutionen sein darf. Sie soll versuchen, die lebendige Frömmigkeit zu erfassen, wie sie in den Laienkreisen und im stillen Kämmerlein pulsiert . . . Für all das wahrt sich Wernle den offenen Blick, und wenn man auch in einem wissenschaftlichen Werk etwa einmal eine sorgfältigere Auswahl gewisser Ausdrücke wünschen möchte . . ., so freut man sich an der ungebrochenen Kraft des Forschers und Darstellens, die aus jeder Zeile zu uns spricht. Gern läßt man sich von einem Autor führen, der sich von der Wahrhaftigkeit strengster Wissenschaftlichkeit leiten läßt und dem doch zugleich der Gegenstand seiner Untersuchung, der schweizerische Protestantismus, eine Herzensangelegenheit ist."

Neue Zürcher Zeitung vom 3. Dezember 1922.

„Eben ist die erste Lieferung von D. P. Wernles großangelegtem Werke über den schweizerischen Protestantismus im 18. Jahrhundert erschienen. Das Ganze wird vier Bände umfassen . . . .

Ueber zehn Jahre intensivster Arbeit hat der von allen ehemaligen Basler Studenten hochgeschätzte Lehrer auf die Sammlung des überaus reichen Materials und die Ausarbeitung dieses Monumentalwerkes verwandt. Die zur Ausgabe gelangte Lieferung, die nun wohl in den Händen aller Schweizer Interessenten sein wird, gibt einen klaren Einblick in die Arbeitsmethode des Verfassers. Uebersichtliche Disposition, prachtvolle Darstellung und ein staunenswertes Erfassen der geistigen Zusammenhänge zeichnen das Werk aus. Wir haben uns mit großem Genuß in die Kapitel über Nachwirkungen des Mittelalters, konfessionellen Besitzstand, Vielheit der Kirchen und ihre Gliederung, kantonale Kirchenverfassungen, evangelische Geistlichkeit und ihre theologische Ausbildung vertieft. Es ist nicht bloß das Tatsachenmaterial, sondern etwas noch Wertvolleres und Tieferes, das den Leser fesselt und wie ein Frühlingsblütenduft über dem Werke liegt. Daß Wernle den eigenartigen Verhältnissen Bündens großes Verständnis entgegenbringt, erhellt schon aus dieser ersten Lieferung. Nicht bloß Theologen, sondern auch Juristen und Profanhistoriker werden Wernles Ausführungen mit reichem Gewinn folgen. Ganz speziell aber sei das Werk der aktiven Geistlichkeit empfohlen . . ."

„Der freie Rätier" vom 13. 10. 1922.

Aus den ersten Besprechungen schweizerdeutscher Organe:

„Vor kurzem ist im Verlag von J. C. B. Mohr in Tübingen das erste Heft dieses Werkes erschienen, das auch in Lehrerkreisen aller Beachtung wert wäre. Freilich ist schweizerische Kirchengeschichte selbst für den historisch interessierten Lehrer ein fernabliegendes Gebiet, zumal die des 18. Jahrhunderts, dieser Zeit der Dürre und des Absterbens; wenn aber die politischen Geschichten dieser Zeit ihre Aufgabe meist darin sehen und sehen müssen, den langsamen Todeskampf der alten Eidgenossenschaft zu schildern, so will Prof. Wernle zeigen, welch tiefes und ungeahntes Leben dennoch jener Zeit innewohnte. Es ist ja immer interessant, dem reichen Strome des religiösen Gedankens in der Geschichte zu folgen, mögen seine Wogen auch noch so trüb und zerstörend dahinbrausen, hier wird es zum reinsten Genuß. Auch in Anbetracht der Forderung nach Abbau in der politischen und Kriegsgeschichte und vermehrter Rücksichtnahme auf die Kulturgeschichte (die denn doch nicht in Dreifelderwirtschaft und Nationalökonomie aufgehen sollte) wäre dieses Werk ein wertvolles Hilfsmittel für jeden, der die treibenden Kräfte jener Zeit kennenlernen will. Es handelt sich dabei, wie ausdrücklich bemerkt werden soll, keineswegs um persönliche Stellungnahme zu Kirche und Religion, denn Prof. Wernle ist von jeder Proselytenmacherei weit entfernt, keiner von uns würde über das autoritäre Staatskirchentum der „gnädigen Herren" ein schärferes Urteil wagen. Als rein kulturgeschichtliches Werk ersten Ranges wird es uns die wertvollsten Dienste leisten.

Ueber den Inhalt gibt der Prospekt erschöpfende Auskunft. Das erste Heft behandelt in 17 Abschnitten das reformierte Staatskirchentum und das alt-reformierte Christentum. Mehrere dieser Abschnitte sind Meisterstücke historischer Prosa, klar und flüssig, mit einer feinen Dosis Humor gewürzt, der zumal in einem solchen Buche recht wohltuend wirkt. Der Abschnitt „Schule und Kirche" auf knapp drei Seiten ist ein Muster gehaltvoller Kürze. Schweizerische Lehrerzeitung vom 18. November 1922.

Bestellzettel

Von der Buchhandlung

erbitte aus dem Verlag von

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen von

Wernle, Schweizerische Protestantismus im XVIII. Jahrhundert

unberechnet

Ausführlicher Prospekt mit Inhaltsübersicht des ganzen Werkes

zur Ansicht

Lieferung 1 (Bogen 1—9 des I. Bandes)

Lieferung 3 (Bogen 19—23 des I. Bandes)

Ort und Datum: Unterschrift:

1923. Nr. 6. I. 1500. Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

die beiden Freunde aufsuchten, fiel ihnen bei Ernst im Gegensatz zu Sprüngli die Verschlossenheit auf: er konnte das Inspirationszeugnis nicht recht fassen, während Sprüngli ein offenes Herz und heiteres Gemüt zeigte. Sprüngli war der weitere und offenere Geist, Ernst einseitig, konzentriert auf seine bestimmte Art der Jesusfrömmigkeit. Er nennt später sein beständiges Symbolum, das ihm vom Tag der Erwählung ins Amt an feststand:

Christus einig und allein
Christus lauterlich und rein
Christus an dem Kreuze fein
Christus in das Herz hinein
Soll mein Lehr und Predigt sein.

Er sollte später der Bahnbrecher der herrnhutischen Sozietät in Aarau werden, im Grund ohne eine Schwenkung in seiner Frömmigkeit, von innen heraus in die Richtung ihrer Jesusliebe gedrängt; er ging jedoch im Herrnhuterwesen nicht auf, sondern war nach wie vor der fromme Stadtpfarrer von Aarau, der für alle, Pietisten und Unpietisten, sich berufen wußte. Ernst blieb deshalb auch mit den alten Freunden, mit Lutz, mit Annoni, mit den Zürchern und Schaffhausern in Freundschaft[1]. Franz Ludwig Sprüngli[2], der Leutwiler Pfarrer, kam später nach Zofingen, von dort nach Madiswil und starb 1760 als Dekan seiner Klasse; nächst Sam. Lutz erscheint er als der angesehenste und weitbekannteste unter den Berner Pietistenpfarrern. Es ist kein Zufall, daß ihn die deutschen Inspirierten auf Rocks erster Schweizerreise aufsuchten; Sprüngli hatte in Zürich und Winterthur, in Stein und Schaffhausen seine Freunde; auch den Baslern war er früh bekannt. Sein Haus war offen für alle Pietisten und Separatisten, sein Herz für jedes Reichgotteswerk und jede Nachricht von frommen Seelen. Eifrig beteiligte er sich an der Halleschen Judenmission, und wieviele durchreisende ganz- oder halbchristliche Juden hat er aufgenommen! Verfolgte Separatisten hatten in ihm den verständnisvollsten Beurteiler; er mißbilligte nicht nur jeden Gewissenszwang, sondern auch jede theologische Mißhandlung der Verfolgten, obschon er offene Augen für ihre Schwächen hatte und sich persönlich durch ihre Kirchenfeindschaft nicht imponieren ließ. Liest man heute seine Briefe an Annoni, so wandert die ganze kirchliche und pietistische Zeitgeschichte an den Augen des Lesers vorüber; der Mann steht fest im Zentrum, offen, weitherzig, mild und doch so entschieden und warm. In seiner Nähe gegen das Luzernbiet zu fanden sich mehrere geistesverwandte Pfarrer zusammen: Kammerer Joh. Rud. Sinner in Rohrbach[3], in Eriswil Pfarrer Berset,

1) Zu Joh. Ernst: Hauptquelle sein Brief nach Herrnhut vom 5. Jan. 1759. Ernsts und Sprünglis Besuch bei den Zürcher Pietisten 1718 bei J. Studer Piet 3 p. 170; 37. SJG von 1719; drei Briefe Ernsts an Annoni von 1741—57; dazu die Briefe nach Herrnhag UArh. Hadorn Piet p. 356 ff. und zahlreiches Material in der ganzen Annonikorrespondenz.

2) Fr. L. Sprüngli: Hauptquelle der reiche Briefwechsel mit Annoni von 1728—1758, dazu die Briefe von Lutz, Holzhalb, Joh. Mart. Stöcklin (Sissach), Dennler (Langental) an Annoni.

3) Zu Kammerer Sinner: Sprüngli an Annoni 13. Dez. 1750, 30. Dez. 1754, Lutz an Annoni 7. Nov. 1745.

in den Niederlanden erzogen und erweckt[1]. Von da aus ging die evangelische Propaganda mit Erbauungsschriften aller Art ins Luzernische hinüber, vor und nach des unglücklichen Schmiedlin Hinrichtung[2].

Ernst und Sprüngli waren Männer der älteren Pfarrergeneration; die jüngere wird im Aargau durch Johannes Meyer, seit 1755 Pfarrer zu Mandach im äußersten Nordostzipfel des alten Bernbiets, vertreten. Man kennt ihn aus einer gedruckten Kapitelspredigt und hauptsächlich aus seiner Erbauungsschrift „Die großen und seligen Thaten der Gnade in der Historie einiger Wiedergebohrnen aus der Schweiz" von 1759. Meyer wurde viel später ein warmer Herrnhuter, auf den die Arbeit der Brüder zu Mandach wie zu Kölliken zurückgeht; damals aber gehörte er noch dem allgemeinen Pietismus an und war von den herrnhutischen Einseitigkeiten noch frei. Die genannte Schrift ist bezeichnend für ihr Genre, die fromme Biographik.

Vier Lebensläufe frommer Seelen werden darin erzählt, wohl alles Frauenbiographien, ohne Nennung von Personen- oder Ortsnamen, rein seelische, gegen den Weltlauf gleichgültige Prozesse. Es sind alles gut kirchliche Pietisten, die fleißig den Gottesdienst besuchen, viel auf dem Abendmahl halten und zu ihrem Pfarrer in einem seelsorgerlich intimen Verhältnis stehen; bloß halten sie sich daneben gern zu den andern gläubigen Seelen in einem gewissen Gegensatz zu den Kindern der Welt, von denen sie allerlei Verfolgungen auszustehen haben. Meyers Hauptaufmerksamkeit gilt nun den vorbereitenden Gnadenwirkungen, die nach seiner Erfahrung viel zu wenig beachtet werden, und deren Mißachtung schuld am Verlorengehen so manches äußerlichen Christenmenschen trägt. Jedoch ist bei ihm die Gnade Gottes stärker als alle menschlichen Widerstände und Unachtsamkeiten; sie erfüllt ihr Werk, wenn es Zeit ist, sei's auch nur kurz vor dem Tod. Die zur Bekehrung führende Entscheidungsgnade setzt immer mit der Enthüllung der Riesengröße des eigenen Verderbens ein und führt von hier aus zum rettenden Glauben an die blutige Gerechtigkeit und Versöhnung des Heilandes, wobei im einzelnen die Mannigfaltigkeit der Wege Gottes, bald über das Gesetz, bald direkt über das Evangelium betont wird, die Hauptstationen aber die gleichen bleiben. Viel nüchterne, ehrliche Wirklichkeitserkenntnis des Verfassers macht sich in dem Büchlein geltend, allein sie geht beinahe unter in seiner großen pastoralen Geschwätzigkeit, in der man zu Zeiten die frommen Lebensläufe ganz aus dem Gesicht verliert und nur noch die Nutzanwendungen des Predigers vernimmt.

Auf der ersten Schweizerreise der deutschen Inspirierten Gruber und Gleim wurde dem Pfarrer Johann Konrad Wildermett ein Besuch gemacht; er erwies sich als ein Mann, der die Wahrheit liebte, sich sehr freundlich und liebreich erzeigte und sich gründlich aussprach, so daß man gegenseitig befriedigt auseinanderging. Wildermett, einer Bieler Familie entstammend, war von 1702 bis 1739 Pfarrer in Pieterlen und später Dekan der Klasse des Erguels und diente von 1739—1758 seiner Vaterstadt als Pfarrer. Der hochbedeutende Mann, dem die Kirche von Biel eine neue Liturgie, einen neuen Katechismus, ein neues Psalmbuch und ein neues Liederbüchlein verdankte, paßt in keine pietistische Schablone, verkörpert vielmehr in seiner Person die beiden sonst sich fliehenden Richtungen des Zeitalters, Pietismus und vernünftige Orthodoxie, wie er denn als Freund Ostervalds sich bemühte,

1) Zu Pf. Berset: Lutz an Annoni 14. April 1744, Sprüngli an Annoni 13. Dez. 1750, 11. Jan. 1751.

2) Die Beziehungen zum Luzernischen, Lutz an Annoni 7. Nov. 1745, Abr. Steck an Annoni 31. Jan. und 9. Juni 1755.

seine deutschschweizerische Kirche an allen Fortschritten der welschen Nachbarn teilnehmen zu lassen. Allein er stand gleichwohl mit Pietisten wie Annoni in herzlicher Freundschaft, erbaute sich an des Zürcher Pietisten Goßweiler Traktätlein von den Versammlungen und interessierte sich lebhaft für Zinzendorfs Schriften und für den Gang der herrnhutischen Sache in der Schweiz. Und in seiner Jesusdichtung ist das pietistische Element unschwer zu erkennen:

„Laß mich, Herr Jesu, neben dir
An deinem Kreuze hangen . . ." [1].

Auch die Hauptstadt Bern bekam nach dem Tod des Dekans Johannes Dachs wieder einen Pietistenpfarrer, Sam. Hortin, vorher Pfarrer in Thun, seit 1748 Helfer, von 1752—1758 Pfarrer am Münster. Er war der Bruder des Berner Buchdruckers Eman. Hortin, stand als solcher mit Lutz in naher Freundschaft und wagte es sogar in Bern, wie zuvor Professor König, Erbauungsversammlungen in seinem Haus zu veranstalten, wobei er — man denke — einen fremden Schreinermeister zu seinem „Vorarbeiter" machte. Als die Sache Lärm erweckte, stellte Hortin alle Irregularitäten ein und verhielt sich stiller, worauf die Herren im Rat sich zufrieden gaben, wenn nur die Ruhe ungestört blieb. Hortin mußte bald erfahren, daß in Bern in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts kein Interesse mehr für pietistische Ideale bestand. Fünf Jahre nach dem Tod von Lutz klagte er über den Weltgeist und den Kult des Staatsgötzen in Bern, wie da unter dem heftigen Dürsten nach Ehre und Gut alle Sehnsucht nach den Heilsgütern erstickt werde. Drei Jahre später konstatiert Hortin, daß das Andenken von Lutz bei der Berner Welt nicht genügend in Ehren stehe.

„Es gibt gegenwärtig in Bern wenig oder keine neue Erweckung, und was erweckt gewesen, steht in Gefahr, wiederum einzuschlafen. Ein artiger, bezaubernder, höflicher Weltgeist bemächtigt sich hoher, mittelmäßiger und niedriger Menschen, daß das Evangelium bei ihnen wenig oder keinen Eingang findet."

Der Pietismus unter den Berner Pfarrern scheint mit Hortin für einige Zeit ausgestorben zu sein [2].

Leider muß noch eines *enfant terrible* des Pietismus gedacht werden, das der frommen Richtung nur zum Schaden gereichte, das ist Abraham Kyburz, der pietistische Vielschreiber und Journalist.

Sein Vater war der Schneidermeister Adam Kyburz in Bern, ein rechter Pietist, der an allen Gebetsgemeinschaften teilnahm und auch mit den Inspirierten, wenn sie Bern besuchten, Freundschaft pflegte. Dadurch wuchs der Sohn während seines Theologiestudiums von selbst in die pietistische Atmosphäre hinein, ohne daß es bei ihm eines Durchbruchs im Sinn der Bekehrung bedurfte; er hörte fromm reden und redete selbst fromm und kam sich als wichtige Person vor, besonders wenn so berühmte Gäste wie Rock und seine Begleiter oder ein Sendbote aus Herrnhut in Bern auftauchten. Es ist

1) Zu Joh. Kd. Wildermett vgl. BlöschSchwRefK II p. 142; Grubers Buß-, Weck- und Warnungsstimme 1716; Wildermetts Briefe an Annoni von 1737—1741. Chr. Joh. Riggenbach, Der Kirchengesang in Basel seit der Reformation p. 120 f.

2) Zu Sam. Hortin: seine Briefe an Annoni vom 12. März 1755 und 1. Juli 1758, dazu Sprüngli an Annoni 3. Febr. und 1. April 1749, ferner die Berichte der Herrnhuter von 1741 und 1745.

ein Pietismus aus zweiter Hand, der sich in seiner Seele bildete, ohne die solide Grundlage persönlicher Erfahrung. Auf die Studienzeit folgte eine längliche Vikarszeit von fast 10 Jahren, während welcher Kyburz sich auf eine vielgeschäftige Agitation für den Pietismus verlegte. Er gab 1731 einen pietistischen Kalender, den Friedensboten, heraus, vollgespickt mit saftigen Ausfällen gegen das offizielle Kirchenwesen; speziell die Schilderung eines Chorgerichts zu Frutigen unter der geistlichen Leitung des brutal orthodoxen Pfarrers Plüß erregte solches Aufsehen, daß die staatlichen Behörden einschritten, wobei Kyburz mit scharfer Zensur und Zahlung einer ansehnlichen Geldbuße davon kam. In den nächsten Jahren bereiste er die Ostschweiz mit der Neugierde des Sammlers aller Histörchen und Skandälchen; dann wieder teilte er als Vikar zu Kirchberg im Aargau die Berleburger Bibel an seine Bauern aus. Als er schließlich Pfarrer wurde, erst zu Bümpliz, dann zu Schwarzenegg, erntete er bei seinen Gemeindegenossen Hohn und Spott und machte sich total unmöglich. In eben dieser Zeit hat „der alles auflesende" Mann drauf los geschrieben und drucken lassen, was das Papier halten konnte, eigene Bücher wie die Kinderbibel, in verschiedenen Ausgaben, mit und ohne Illustrationen, Zeitungsartikel über zeitgenössische Begebenheiten wie die Separatistenwirren in Basel und Genf, über die Kohlersche Rotte, über die Herrnhuter usw., zuletzt eine dicke theologia experimentalis et naturalis, wobei er sich als miserabler Charakter bewährte, der mit unverfrorener Frechheit andern Autoren ihre besten Sachen stahl und durch Reklame für seine berühmten Geistesprodukte frommen und weltmodischen leichtgläubigen Seelen Geld abzuzwacken wußte. Und dieser Mann stand zu Zeiten in Freundschaft mit Lutz und Annoni, ja mit Herrnhut! Ein von Autoreneitelkeit so völlig freier Mann wie Sam. Lutz hat immerhin seine betrügerische Weise durchschaut und nur aus Mitleid ihm hingehen lassen. „Er bleibt nie bei der Wahrheit und verteidigt sich dann mit dem Beispiel Abrahams, von dem er den Namen trage", urteilt Pfarrer Sprüngli von ihm. Leider fehlt uns die Möglichkeit, zu kontrollieren, wie viel von den Schwächen und Sünden des erbaulichen Schwätzers auf das Konto seiner pietistischen Erziehung zu setzen ist. Fest steht nur, daß er den Pietismus gründlich zu blamieren verstand [1].

Wenn Sam. Lutz einmal den Berner Kanton den gesegnetsten von allen nannte, dachte er dabei weniger an die paar pietistischen Pfarrer als an den mächtigen Anhang von Laien, an die zahlreichen Laienerweckungen, die unabhängig von den Pfarrern, ja im Gegensatz zu ihnen stattfanden. Leider entzieht sich diese Laiengeschichte den Augen des Historikers zum größten Teil; an die Oeffentlichkeit traten nur besonders Aufsehen erregende und die kirchlichen und weltlichen Behörden zum Einschreiten veranlassende Erscheinungen, während die tieferen Wurzeln der Bewegung meistens im Unsichtbaren verliefen.

Agitation von außen hat wie immer mitgewirkt. Das Gerücht von den Cevennenpropheten drang auch bis in die deutschen Lande; seit 1711 wurde Tennhardts Buß- und Weckruf im Bernbiet verbreitet und von vielen Laien gierig verschlungen. 1715 agitierte der Exttheologe Püntiner, aus Deutschland zurückgekehrt, in der Hauptstadt und um Belp herum in aller Heimlichkeit [2]. Bald folgten die deutschen Inspirierten Gruber, Gmelin und Rock; sie

1) Zu Abr. Kyburz vgl. Jak. Bächtold, Gesch. d. deutsch. Literatur in der Schweiz, p. 516 und Anm. p. 163 f.; dazu Hadorn Piet p. 234 f.; 17. SJG von 1727; MRKBe 26. Febr. 1732, 3. Dez. 1733, 8. März 1736; Briefe von Kyburz an Annoni vom 12. Nov. 1728, nach Herrnhut vom 4. Jan. 1731; Lutz an Annoni 18. März und 17. Juni 1746, Sprüngli an Annoni 1. März und 16. Juli 1756; Annonis Schweizerreise p. 306; Müslin an Annoni 2. Jan. 1731 und 8. März 1732.

2) RMBe 24. Okt. 1715.

suchten Bern und das Oberland heim, Gmelin besonders das Emmental. Mit ihnen zugleich wurde die mystische und pietistische Literatur in der Stille verbreitet, Traktate Hiels, Jakob Böhmes usw. Aber die fremde Agitation hätte nicht gewirkt, wenn nicht die Herzen darauf vorbereitet gewesen wären. Es steckt in dem echten Berner eine gewaltige religiöse Triebhaftigkeit, die nur des Funkens bedarf, um sich zu entladen. Zudem waren in der Hauptstadt die pietistischen Konventikel vom Ende des 17. Jahrhunderts her nie ganz ausgestorben, trotz aller Polizeimaßregeln der Regierung.

Aber die einzelnen Erscheinungen sind für uns völlig zusammenhangslos. 1708, ungefähr zu der Zeit, da die ersten Cevennenpropheten auf Schweizerboden auftauchten, regte sich in der Kirche zu Wahlern im Gottesdienst das eigentümliche Zittern, das aus den englischen und französischen Erweckungsbewegungen bekannt ist; ob es mit dem Pfarrer J. Rud. Friedrich, der zehn Jahre später als Freund der Inspirationssache bekannt ist, zusammenhängt, ist ungewiß. Die Regierung gab dem Landvogt Befehl, die Zitterer mit 24 Stunden Gefangenschaft zu bestrafen, im Wiederholungsfall mit 2 mal 24 Stunden, und es wurde wieder still[1].

Erst die Berichte der deutschen Inspirierten von 1716 und 1719/20 werfen ein Schlaglicht auf das Gemeinschaftswesen in Bern, Thun und im Simmental[2].

Durch die inspirierte Schweizerin Ursula Meyer von Thun und ihre in Bern lebende Schwester Helene Meyer ergaben sich die Beziehungen zu allen frommen Kreisen in Bern, Thun und im Oberland. In Bern selbst begegnet uns die Gebetsversammlung bei der Jungfer Maserin, an der auch Freunde aus dem Oberland teilnahmen; unter den Männern treten der Schneidermeister Adam Kyburz auf der Pforte, der Modellschneider Röthlisperger, der Goldarbeiter Jordan, der verheiratete Herr Küpfer hervor; Uhrenmacher Haas vermittelt die Beziehungen zu Biel, bei Frau Zeerleder-Lutz ist Absteigquartier für hohe und niedere fromme Gäste; ein anderes Zentrum bildet das Haus des Abbé Gabriel v. Wattenwyl; ein Mann für sich, kritischer Beobachter aller Schwächen der Frommen, ist Joh. Heinrich Müslin, der Glaser. Die Inspiration hat Freunde und erbitterte Feinde in Bern, auch neutrale Seelen wie die Frau Zeerleder, die zuletzt die ihr so fremde Sache „dem Herrn überläßt". Derselbe Zwiespalt geht durch die Kreise der Frommen im Oberland; man hat aus Deutschland her bereits Kunde von den Inspirierten empfangen; Hans Spori aus Boltigen, der in Württemberg gewesen, gebärdet sich im Simmental als Prophet, bis er dem religiösen Wahnsinn verfällt und in Bande gelegt werden muß; es bilden sich selbständige lokale schweizerische Gebetsgemeinschaften, z. B. in Dießbach unter dem Sattler Christen Christener, wo die Erweckten jeden Morgen zusammen beten im Hause des Anton Jaberg; aber im gleichen Dießbach schürt ein früherer Freund aus Schwarzenau Rubel das Mißtrauen gegen die Inspiration. Von Steffisburg aus verbreitet ein Hug (genannt Bredelli) eine Fülle von Einwürfen gegen das Inspirationswesen; auch die Jungfer Bürgin in Thun hat Bedenken, während die vornehme Jungfer Salome Lanzreinin, die Schulmeistersfrau Kochin den deutschen Brüdern freundlich Gehör schenken. Zu Weißenbach im Simmental ist das Haus des Andreas Bühler, später das des Peter Betschen gastfreundlich gegen die deutschen Inspirierten; auch Peter Messerli aus Wiler bei Diemtigen wird als guter Freund genannt; der

1) RMBe 18. und 25. Juni 1708.

2) Vgl. Joh. Adam Gruber, Buß-, Weck- und Warnungsstimme für 1716; für 1719/20; die 10., 36—39 SJG.

Wahnsinn des Hans Spori aber bringt Pfarrer und Bauern in Wut gegen die Inspirierten, so daß Rock mit knapper Not sein Leben retten kann.

Aus all dem geht hervor, daß der Berner Laienpietismus nicht das Werk der deutschen Inspirierten, sondern eher die nötige Voraussetzung für ihre Missionsreisen war, mag auch die Kunde von dem neuen Phänomen in Deutschland zur Entstehung mancher bernischer Gebetsgemeinschaften zu Stadt und Land den ersten Grund gelegt haben. Eigenes religiöses Leben war in Bern, in Thun, in Dießbach, im Simmental schon durchgebrochen, als die deutschen Inspirierten diese Orte besuchten. Aus dieser bernischen Eigenart erklärt sich sowohl die freudige Zustimmung wie die schroffe Ablehnung der einen und der andern Kreise. So entstand aus eigenem Besitz und fremder Zufuhr eine Wiederausbreitung des Pietismus um Bern herum und im Langentalischen, die schon im Sommer 1717 bei manchen Pfarrern die Klage hervorrief, daß sie über ihre Leute nicht Meister würden[1].

Eine neue Bewegung begann anfangs der 20er Jahre mit Aeschi als Mittelpunkt, diesmal allerdings in deutlichem Zusammenhang mit den Inspirierten. Christina Kratzer von Aeschi[2] war in der Kindheit durch die Blatternkrankheit erblindet, besaß aber sehr scharfen Verstand und ungemeines Gedächtnis. Man weiß nicht, wie sie nach Deutschland zu den Inspirierten verschlagen wurde, die sie später als zwölftes „Werkzeug" gezählt haben. Fest steht nur, daß sie die Vortragsweise und die Redensarten der Inspirierten genau auffaßte und sich nach ihrer Rückkehr in die Heimat durch ihre Aussprachen einen ziemlichen Anhang in der Gemeinde schuf; sie trennte sich schroff vom Pfarrer und den Weltchristen und verleitete auch die an ihre Orakel Gläubigen zum Separatismus sowie zur Verweigerung des Huldigungseides und aller militärischer Uebungen. Zugleich bildeten sich Versammlungen im Haus des Altweibels Wittwer, wo man Schriften Jakob Böhmes und das theosophische Sendschreiben las; Leute von Erlenbach, Boltigen, Leißigen strömten dorthin zusammen.

1721 hatten die Aussprachen des Stineli Kratzer begonnen, aber erst, als im Sommer 1723 Rocks Zürcherfreund Schultheß 3 Monate lang die Gegend agitatorisch bereiste, wurden die Behörden auf das glimmende Feuer aufmerksam, spedierten 8 Männer und 3 Weiber von Aeschi nach Bern ins Gefängnis und setzten die blinde Prophetin zu Frutigen in Gewahrsam. Nun begann ein regelrechter Kampf zwischen der Regierung und den „Schwarmgeistern". Das Stineli Kratzer wurde zur Unschädlichmachung ins alte Kloster Thorberg versetzt, während man die 11 Gefangenen aus Aeschi heimschickte und der Unterweisung des Kandidaten Keller unterstellte; allein diese beharrten auf ihrer Separation und wußten auch den Verkehr mit der Prophetin in Thorberg geschickt aufrecht zu erhalten. Darauf versetzte die Regierung die Rädelsführer, zwölf Männer und zwölf Weiber, darunter den Weibel Wittwer und den Hans Graf, in sichern Gewahrsam in weitentfernten Gegenden des Bernbiets, um sie durch die Einsamkeit mürbe zu machen; zugleich erlaubte sie den Erweckten den Besuch der Pfarrer von Beatenberg und Leißigen wenigstens in der Woche, wenn sie nur am Sonntag der Predigt des ihnen verhaßten Gemeindepfarrers beiwohnten. Im Lauf von ein paar Jahren gelang es auf diesem Wege, den Separatismus in Aeschi zu brechen; die deportierten Gefangenen, zumal die älteren unter ihnen, wurden weich und der Kirche gefügig gemacht.

1) RMBe 24. Juni 1717.

2) Hauptquelle für das Stineli Kratzer ist der Brief von Lutz an Zinzendorf vom 24. Feb. 1731.

Freilich wurden immer neue Separatisten aus dem Oberland der Regierung verzeigt: ein Konrad Wyß von Ringgenberg, besonders hartnäckige Frauen wie die Jungfer Lanzreinin von Thun oder die zwei Schwestern Schweingruber von Diemtigen. Um Täufer — das ergab die Untersuchung mit Sicherheit — handelte es sich in allen diesen Fällen nicht, sondern um Geistgläubige, die, gestützt auf den Geist, der Kirche und dem Staat den Gehorsam aufkündeten[1].

Nachdem die Aussprachen des Stineli Kratzer zu Thorberg während mehrerer Jahre still gestanden hatten, erfolgte 1727 — vielleicht veranlaßt durch Rocks Besuch, der das Inspirationsfeuer neu in ihr entfachte — ein neuer Ausbruch des Inspirationsgeistes, dessen Wirkung sofort ins Simmental übersprang. Großartige Orakel entströmten damals ihrem Mund an die Adresse der Berühmten und Vornehmen, an den Grafen v. Zinzendorf, aber auch an den König von Frankreich, daneben furchtbare Drohungen gegen das „Tier" und die große babylonische Hure. Alsbald liefen ungeübte Anfänger ihr nach und ließen sich von ihr selber zu großen Propheten erklären[2]. Das Zentrum war diesmal Boltigen mit Hans Reutiger, Christen Müller und Peter Stocker.

Hans Reutiger war schon 1726 wegen Separatismus gefangen nach Bern geführt, aber auf seine Besserung hin wieder frei gelassen worden. Nach ihm trat Christen Müller als Führer auf; die Untersuchung ergab, daß er keiner Sekte angehörte, sondern ein Enthusiast war, der weltliche Obrigkeit, Predigtamt, äußeren Gottesdienst verwarf und von der hl. Schrift gering dachte, dabei aber als „Ausspreche" bei seinen Leuten großes Ansehen genoß. Samuel Lutz besuchte damals den Gefangenen und gab sich vergebliche Mühe, „ihm die tausenderlei Stricke Satans aufzudecken, welche er anfänglich sonderlich begabten hitzigen jungen Gemütern zu legen pflege". Folge war nur, daß Christen Müller, vom Bernbiet verbannt, ein böses Pasquill gegen Lutz schrieb und durch seine Anhänger im Land herumtragen ließ. Ihrem Führer folgend, ließen sich auch seine Mitlehrer Hans Reutiger und Peter Stocker lieber bannisieren als nachzugeben; nach ihnen wurden zwei hartnäckige separatistische Weiber, die Christina Moser von Boltigen, die als Lehrerin aufgetreten war, und die Anna Schläppe von St. Stephan, die fanatische Schriften kolportiert hatte, zuerst nach Bern gefangen geführt und nachher verbannt. Als die drei bannisierten Männer, Christen Müller, Hans Reutiger und Peter Stocker, allen Drohungen zum Trotz im nächsten Jahr ins Bernbiet heimkehrten, traf sie zuerst neue Kerkerstrafe in Bern und dann die Deportation in Schlösser abgelegener bernischer Gegenden für solange, bis einer nach dem andern weich wurde und Belehrung anzunehmen versprach[3].

Das Berner Gefängnis umschloß zu Beginn der 30er Jahre neben diesen einheimischen Separatisten auch mehrere Kantons- und Landsfremde wie den bekannten Baselbieter Hans Martin aus Pratteln, den Schneider Joh. Georg Wieland aus Stuttgart, den hessischen Schneidergesellen Konrad Schäffer, lauter Trotzköpfe, die kurz nach ihrer Bannisierung und Wegschaffung über die Grenze von neuem Stadt und Landschaft Bern heimgesucht hatten; ja einer von ihnen, Hans Martin aus Pratteln, hatte sich allen Mahnungen seiner Freunde zum

1) MRKBe 25. August 1723 usw., 29. Juni 1724, 27. Jan. 1725, 30. Jan. 1726.

2) Zur neuen Inspiration des Stineli Kratzer vgl. 17. SJG 1727, Lutz an Zinzendorf 24. Feb. 1731, Müslin an Annoni 2. Jan. 1731.

3) MRKBe 6. Juli 1726, 17. März, 20. Sept. 1729, 15. Mai, 4. und 20. Juni 1730 17. Juni 1731.

Trotz geradeswegs zum Gefängnis aufgemacht, seine Genossen zu besuchen, wo er denn alsbald in Haft genommen wurde, um jahrelang eingesperrt zu bleiben[1].

Wir kennen aus einem Bericht Müslins die religiöse Stimmung, welche diese in Bern im Kerker sitzenden Separatisten, bernische wie fremde, beseelte: gespannte Erwartung der nahen Weltrevolution, die das herrliche Gottesreich bringen wird, fanatische Verwerfung des Tieres und des falschen Propheten, das heißt: des Staats und der Priesterschaft, übertragen auch auf alle Frommen, die nicht ganz so schroff dachten und sich irgend welcher Kompromisse mit dem Bestehenden schuldig machten, glühende Begeisterung für das Martyrium und Stolz auf die Bande, die sie mit den Aposteln gemein hätten. In Regierungskreisen Berns zog man ernsthaft die Galeerenstrafe für die allen milderen Gewaltmaßregeln Hohn sprechenden Schwarmgeister in Erwägung, ließ aber schließlich die Zeit an ihren Herzen arbeiten, die denn auch im Lauf der Jahre ein Einlenken, wenigstens in dem Versprechen, das Bernbiet für immer zu verlassen, bewirkte[2].

1734 starb endlich das Stineli Kratzer zu Thorberg, das den ganzen Separatismus der Oberländer veranlaßt hatte; es hatte bei seinen Anhängern nicht nur im Ruf der Prophetin gestanden, es galt auch als wunderkräftige Fasterin, die ganze 4 Jahre nichts gegessen, 2 Jahre nichts getrunken haben sollte — kein Wunder, daß Männer für den Glauben an solche Heiligkeit ihr Leben aufs Spiel setzten[3].

Waren die bisherigen Bewegungen mehr oder weniger lokal, so begann mit 1730 eine Ausbreitung des Pietismus gleichzeitig an den verschiedensten Zentren, zu Aeschi im Oberland und talabwärts beiderseits der Aare in der Gegend um Kirchdorf und zu Dießbach und Ursellen, derart daß die Religionskammer den Rat ersuchte, ein neues scharfes Pietistenmandat zu erlassen, ein Gesuch, auf das der Rat freilich nicht einzugehen beliebte. Am meisten zu reden gab der Wiederausbruch des Pietismus in Aeschi, wo eine große Zahl Männer und Frauen, an ihrer Spitze Jakob Lörtscher und Jakob Schmid, der Kirche den Gehorsam aufkündeten; 45 Angeklagte wurden vor das Chorgericht von Frutigen zitiert und mußten sich hier von Pfarrer Abr. Plüß und dem Landvogt eine Zurechtweisung in Form der härtesten Schimpfworte gefallen lassen.

Jakob Lörtscher, der als seinen Beruf angab, dem Herrn Jesus Soldaten zu werben und des Teufels Reich zu zerstören, kraft der ihn dringenden Liebe Christi, nahm dabei eine maßvolle Stellung zu Staat und Kirche ein, beharrte jedoch darauf, daß das Predigen von den Kanzeln wenig Rechtschaffenes ausrichte, und soll sogar Luß einen Verführer genannt haben; dafür mußte er sich als Galgenbube, den man gleich aufhängen sollte, anreden lassen; ein solcher Abschaum von Bösewicht, erklärte der Pfarrer, sei ihm niemals unter die Augen gekommen, obschon er doch einstens bei den Soldaten gewesen sei. Es ist die berühmte Chorgerichtssitzung, deren Bericht Abraham Kyburz in die Welt hinaus posaunte, zur Schande der orthodoxen Behörden, freilich zu seinem eigenen Schaden, da weder er noch sein Gewährsmann Lörtscher die genaue Richtigkeit des Berichtes beweisen konnten und deshalb als Verleumder zur Strafe gezogen wurden. Lörtscher mußte überdies geloben, keine Versammlungen mehr zu besuchen, soll aber unmittelbar nach seiner Heimkehr in Jakob Schmids Haus von neuem Versammlungen gehalten haben[4].

1) 28. Jan. 1730, 24. Sept. ,14. Okt. 1732; zu Hans Martin aus Pratteln vgl. Müslin an Annoni 2. Jan. 1731 und 28. März 1732.

2) Vgl. die beiden zitierten Briefe Müslins.

3) Zu Stineli Kratzers Tod vgl. Annonis Aufzeichnungen von 1734.

4) MRKBe 15. Mai 1730, 17. Nov., 6. Dez. 1731, 19. Jan., 2. und 26. Feb., 3. April

Wenn kurz darauf aus der Gegend von Dießbach Klage einlief über den Sattler Christen Christener und den Tischmacher Niklaus Vögeli von Urseilen, so handelt es sich hier um viel ältere Erscheinungen, die nur jetzt zum erstenmal ins Licht der Oeffentlichkeit traten; mindestens Christen Christener ist uns ja als Leiter der Gebetsgemeinschaft dieser Gegend schon seit 1720 bekannt. Er und Vögeli waren weithin berühmte Lehrer, die in den heimlichen Versammlungen ihre Aussprachen hielten und sich vor der Religionskammer weigerten, von dieser Tradition abzulassen; man ließ sie fürs erstemal frei, jedoch von jetzt an schwebte die Drohung von Kerker und Verbannung über ihrem Haupt[1]. In der Gegend von Kirchdorf endlich, zu Thurnen und zu Gelterfingen in Christen Brüggers Haus, trieb sich ungefähr um dieselbe Zeit Abraham Grünig, genannt der Schaubhauser, als Lehrer und Prediger herum; er wurde im Sommer 1732 wegen seiner Halsstarrigkeit und Frechheit verbannt und suchte mit Lutzens Empfehlung in Herrnhut Zuflucht, kehrte aber schon 1734 wieder ins Bernbiet zurück, ohne daß ihn die Behörden hier wieder verhafteten[2]. Es ist doch bezeichnend, daß der Berner Rat, statt wie die Pfarrer es wünschten, die Separatisten mit einem neuen Mandat einzuschüchtern, vielmehr die Pfarrer dazu ermahnte, ihnen das Wort Gottes auf eine liebreiche und erbauliche Weise beizubringen und sie überhaupt durch Liebe mit der Kirchenordnung auszusöhnen. Man hatte in Bern das Gefühl, daß von manchem rohen Zeloten im Pfarramt der Separatismus geradezu provoziert werde; wird doch der rohe Pfarrer in Frutigen von dem Kollegen in Boltigen sekundiert, der den Peter Stocker bei einem Besuch bei Kopf und Haaren ergriffen und einen Buben und Lumpen gescholten haben soll, ihm auch etlichemal mit dem Stecken Streiche versetzen wollte. Wie mußte solche Pastoraltheologie skrupulösen Gemütern die Kirche verekeln[3]!

1732 führten mannigfache Klagen von Pfarrern auf den Kapiteln zur Aufspürung und Verfolgung bisher unbekannter Separatisten. Diesmal waren es Männer aus der Nähe von Bern, von Bolligen, Oechingen und Thurnen, die sich vor der Religionskommission verantworten mußten, auch eine Frau Barbara Bürkin, Uli Gfellers Eheweib, die sich das Lehren und Unterweisen anmaßte und bei Tag und Nacht Versammlungen hielt. Man verurteilte Barbara Bürkin zum Hausarrest, um ihr das Lehren und den Besuch von Versammlungen zu verwehren. Nach drei Monaten wurde sie in Bern aufgefangen, wo sie mit der bannisierten Christina Moser und zwei Männern den schwäbischen Schneidergesellen Wieland bei dessen Verhaftung begleitet und umarmt hatte; Gefängnisstrafe auf unbestimmte Zeit war beider Frauen Los. Solche Uebertretung

1732; der Bericht über die Sitzung des Chorgerichtes unter dem Titel „Extrakt eines Briefes aus dem Oberlande im Bernbiet 1731" im UArh R 19, C 5, dazu Müslin an Annoni 2. Jan. 1731 und 28. März 1732.

1) MRK 13. und 26. Sept. 1730.

2) MRK 20. und und 27. Feb. 1731 1. und 21. Juli 1732; Lutz an Zinzendorf 22. Aug. 1732, 20. Dez. 1733, 25. März 1734. Aufzeichnungen Annonis von 1734 aus Amsoldingen: der junge Abraham Grüning ist dabei.

3) MRK 20. Feb. 1731 und Ratserkenntnis vom 13. Juni 1731; über Peter Stocker vgl. 17. Juli 1731.

des Strafbefehls war bei diesen harten Köpfen fast das Gewöhnliche; auch Christen Schweingruber, der Schulmeister auf Thurnen, mußte in seinem Beruf stillgestellt werden, weil er trotz gegebenen Versprechens von den Versammlungen nicht ließ; den Gabriel Stettler aus Bolligen dagegen, den die Gefangenschaft zuerst weich und nachgiebig gemacht hatte, so daß er Besserung versprach, und der, nach Hause entlassen, gleichwohl dem Gottesdienst fernblieb, ja auch sein Kind nicht taufen ließ, traf die Strafe der Landesverweisung wegen Unverbesserlichkeit[1].

Eine kleine Episode aus diesen Kämpfen der Staatskirche mit den Separatisten im Jahr 1733 warf ihre Wellen bis in die große Literatur.

In der Gemeinde Wohlen hatte Abraham Walthard, der Tischmacher von Uetligen, durch seinen pietistischen Hang Aufsehen erregt; der Vikar Bär, der den kranken Dekan J. J. Wyttenbach vertrat, erlaubte sich in seiner Abschiedspredigt persönliche Ausfälle gegen die Erweckten. Darauf liefen vier Pietisten während der Predigt zur Kirche hinaus. Sie mußten deshalb Abbitte tun; ein Freund Bärs, Sam. Lupichius, Pfarrer von Ins, komponierte darauf ein Lied zum Bärentanz, worin er eine wüste Zeichnung der Pietisten entwarf, gespickt mit bösen Ausfällen wider ihre literarischen Autoritäten, Böhme, Weigel, Gichtel, Dippel usw. Darauf kam das Echo aus Deutschland in Form einer sackgroben, gleichfalls poetischen Antwort Dippels, der sein Mütchen wieder einmal an den Orthodoxen kühlen wollte, dabei aber Albrecht Haller, den Dichter und Naturforscher, für den Verfasser des Bärentanzes hielt und dementsprechend maßlos beschimpfte. Dippels Tod kurz darauf machte dem Zank ein Ende; Bern aber war durch Dippels Angriff blamiert zur Strafe für seine Chikanen gegen die kleinen frommen Leutlein[2].

Unter den Anhängern Dippels im Bernbiet wird uns speziell die Frau Venner Lanzreinin in Thun genannt, die bei großer Vernunft und Belesenheit gleiche Meinung wie Dippel hegte und dementsprechend Opfer und Genugtuung Christi, wie Lutz sich ausdrückte, als ein schäbiges commentum angab.

Diese Frau wurde aber auf ihrem Totenbett so geängstet und gedemütigt, daß sie verlangte, man solle sie nicht auf dem Kirchhofe begraben, sondern irgendwo in den Mist verscharren; auch habe sie sich endlich von nichts als von Jesu Leiden und Sterben vorlesen lassen. Da hätten wir also ein Beispiel der berühmten Aenderung der Theologie auf dem Sterbebette; aber das Wunderbare liegt nicht in diesem Ende, sondern darin, daß diese Thuner Frau die schwere Last der Dippelschen Lehre überhaupt zu tragen vermochte[3].

1) MRKBe 1. und 21. Juli, 4. und 8. Okt., 14. Okt. 1732, Frühjahr 1733.

2) MRK 3. Dez. 1733, dazu Dippels Schriften III Poetischer Wiederhall auf den zierlichen Bärentanz ... L. Hirzel, Hallers Gedichte CXXIII bis CXXVII. Lutz an Annoni 24. Jan. 1734.

3) Annonis Aufzeichnungen von 1734 (Erzählung von seinem Besuch bei Lutz); die Frau Venner Anna Lanzrein geb. Rubin starb schon 1722. Der radikale Pietismus war in dieser Familie zu Hause; eine Jungfer Lanzreinin, die das Abendmahl und den öffentlichen Gottesdienst beharrlich mied, erscheint 1724 und 25 im MRKBe; sie ist vermutlich identisch mit der Salome Lanzrein, die 1720 zu Rocks Verehrerinnen gehörte. Es wird die 1773 unverheiratet verstorbene Tochter des Joh. Lanzrein und Nichte der Frau Venner gewesen sein, geb. 1694. In den Briefen des Wunderdoktors Dalloton begegnet eine Mademoiselle Susanne Lanzrein (Jan. 1734), aller Wahrscheinlichkeit nach die Schwester des Venners Heinr. Lanzrein, die von 1677—1751 lebte. Ich verdanke die genauen Angaben der Freundlichkeit von Fräulein Julie Lanzrein und von Dr. C. Huber, Stadtbibliothekar in Thun.

Von 1735 an beginnt sodann das Emmental in den Vordergrund der Erweckung zu treten. Christen Luginbühl von Oberhofen (zwischen Zäziwil und Signau gelegen) hörte in der Schwermut eine Stimme in seinem Herzen, die ihn zur Buße und zu schleuniger Verlassung des vorigen Sündenlebens mahnte; er folgte dem göttlichen Ruf und ermahnte auch seine Nächsten zur Aenderung ihres Lebens. Von selbst begannen Leute aus der Nachbarschaft ihn in seinem Wohnhaus aufzusuchen, oft etliche hundert Personen, darunter einige Zeugnisredner; er selbst trat in den Versammlungen als Ausspreher oder Lehrer auf. Separatistische Grundsätze vertrat er nicht; er besuchte selber von Zeit zu Zeit die Predigt und ging etwa einmal im Jahr zum Abendmahl. Aber auf seinem Recht, Versammlungen zu halten, bestand er hartnäckig, und den Treueid leistete er nicht. Als Rock 1738 das Bernbiet bereiste, erzeigte ihm Luginbühl eine besondere Anhänglichkeit; von da an verschwindet sein Name[1]. Die Erweckung aber muß von dort aus weiter ins Emmental gesprungen sein: schon 1734 klagte der Vogt zu Trachselwald über neue Regungen des fanatischen oder gar des alten Täufergeistes, hauptsächlich aus der Gegend von Trub, ähnlich ein paar Monate später der Landvogt von Wangen über das fanatische Langentaler Wesen. Wir wissen, daß um diese Zeit auch Sam. Lutz mit den Erweckten des Emmentals Fühlung gewann und durch die Küher-Lene eine Menge Erbauungsschriften im ganzen Land herum kolportieren ließ; auch ein junger Vikar zu Lützelflüh, Fueter aus Bern, leistete durch seine überernste Predigt dem Emmentaler Pietismus Vorschub. Von den Pfarrern unverstanden, suchten sich die frommen Leute ihre Laienführer aus, darunter Christen Beiner aus Schüpfen, wohnhaft zu Diemerswil bei Münchenbuchsee auf den Gütern seines Vaters. Dieser Christen Beiner rühmte sich himmlischer Offenbarungen, die ihn seines göttlichen Berufs versicherten, und hielt, gestützt darauf, bei Tag und Nacht Versammlungen, in denen er als Lehrer auftrat. Als die Regierung einen Haftbefehl gegen ihn erließ, verstand er es, unsichtbar und ungreifbar im Land herumzustreichen, bis zuletzt 50 Taler auf seine Einbringung gesetzt wurden. Daraufhin zog er sich in die Stille zurück und suchte sich durch korrektes Verhalten sowohl kirchlich wie politisch wieder in guten Ruf zu bringen, wurde aber gleichwohl erwischt und nach Bern gefangen geführt. Nicht sein Pietismus, sondern sein zweideutiges Verhältnis mit der Barbara Rüfenacht, Eheweib eines Steffisburger Bauern, war es, was ihn zu Fall brachte und ihm die Bannisierung zutrug. Es war einer der typischen Fälle, da das triebhafte Wesen dieser Frömmigkeitsweise ins Fleischliche ausartete. Christen Beiner hat viel später nochmals der Klasse Nidau und der „Ehrbarkeit" zu Murten Anlaß zu Klagen in Bern gegeben; er konnte das Lehren nicht lassen, wurde aber diesmal in der Untersuchung ziemlich harmlos befunden. Der Erweckung im Emmental tat seine Entgleisung keinen Abbruch[2].

Ganz unerwartet brach um dieselbe Zeit die Erweckung in Guttannen im

1) Zu Christen Luginbühl MRKBe 10. Mai 1734 und 3. SJG von 1738.

2) MRKBe 10. Mai und 16. Dez. 1734; zu Christen Beiner MRKBe 1. Dez. 1735, 6. März, 20. Mai 16. und 23. Sept. 1737, 11. Nov. 1737, RMBe 7. und 26. Juli 1753; vgl. Lutz Exch 31. August 1734 (?) und 16. Nov. 1735.

fernen Oberhaslital aus. Christen Huber, ein früherer Gemsjäger, durch eine plötzliche Bekehrung zum religiösen Sonderling und Mystiker geworden, begann in diesen Jahren solches Aufsehen im Oberland zu erregen, daß sich die Religionskammer in Bern mit ihm zu beschäftigen hatte.

Im späteren Volksglauben hat sich seine Bekehrung, die bereits ins Jahr 1723 fällt, zu einer hochdramatischen Errettung aus schwerer Lebensgefahr ausgestaltet. Der tollkühne Gemsjäger soll sich im Verfolgen der Blutspuren einer Gemse so furchtbar in die Gelmerfluh verstiegen haben, daß ihm der Weg vorwärts und rückwärts gesperrt und er dem sichern Tod ausgeliefert war, wäre es ihm nicht nach einer aufregenden Nacht gelungen, mit Hilfe seines eigenen als Kitt gebrauchten Blutes den Abstieg durch die entsetzlichen Felsschrunden zu vollführen; seit jener Nacht soll er ein anderer Mensch geworden sein, zurückgezogen in seine Hütte, Gott und der Ewigkeit allein nachsinnend. Für ihn selber jedoch war die Bekehrung ein rein inneres Erlebnis, das er in einem seiner Buß- und Glaubenslieder ausführlich beschreibt. Man muß annehmen, daß er mit allerlei Erbauungsbüchern, auch solchen der mystischen und pietistischen Literatur, bekannt wurde, wie denn seine eigene Dichtung lange und reiche Lektüre von Prosa und Poesie voraussetzt. Daraus mag ihm auch der erste Anstoß zur Bekehrung erwachsen sein; er fing an, sich um ein ehrbares und gesetzlich anständiges Leben zu bemühen und sich äußerlich zu disziplinieren. Innerlich aber machte ihm seine Sinnlichkeit schwer zu schaffen; er erlebte seine Gebundenheit, da ihn die Sünde erfaßt hatte, „gleich wie ein Riese ein schwaches Kind hinführet", trotz dem mahnenden und richtenden Gewissen. Aus diesem inneren Zwiespalt entsprang ihm ein leidenschaftliches Verlangen nach persönlicher Gewißheit der Vergebung, da ihm mit dem bloßen korrekten Wissen des Versöhnungsdogmas nicht geholfen war. Wirklich ward ihm das Erlebnis der Gnadenversicherung zu teil; allein es brachte zugleich die Versuchung zu einem quietistischen Weiterleben in den gewohnten Geleisen mit sich. Erst durch einen zweiten Gnadenzug durfte er sich von der heiligenden Kraft der Gottesliebe durchdringen lassen; es war der eigentliche Durchbruch, der freilich, statt dem Kampf ein Ende zu machen, erst recht die tiefe Größe des sündigen Verderbens aufdeckte und dem Leben auf dem festen Grund des Gnadenglaubens den ernsten und kriegerischen Charakter gab. Läßt sich auch die Dorflegende mit diesem tief innerlichen Bekehrungsprozeß zur Not zusammenreimen, sicher ist, daß jene Errettung aus der Todesgefahr höchstens den äußeren Anstoß zur inneren Bewegung geben konnte, und daß durch die Legende auf eine Nacht zusammengedrängt wird, was in Wirklichkeit ein Prozeß von Jahren zustande brachte.

Die Bekehrung weckte aber in Christen Huber den Trieb zum Dichten; er verfaßte nach berühmten Mustern vor allem Erweckungs-, Kampf- und Siegeslieder, ohne großes poetisches Geschick, mit holprigen Versen und schlechten Reimen, in Form und Inhalt nichts weniger als originell, jedoch für uns heute noch ein Abdruck seines bestimmten christlichen Glaubens.

Ein grauenhafter sinnlich-sündiger Bodensatz bildet gewissermaßen die dunkle Voraussetzung, von der sich das Licht des neuen Lebens grell abhebt. Teufel, Drache, Tier, Hure, das Schwein der Sinnlichkeit wohnen im Menschenherzen und reißen es zum viehischen Leben hin, selbst dann, wenn es gelingt, sich und anderen durch äußere Ehrbarkeit das garstige Eigenwesen zu verbergen. Wohl sucht der Namenchrist seinen Trost dagegen in einem Verstandesglauben, daß Jesus für uns gestorben und die Sünde vergeben sei; allein solches kraftloses Wissen schadet mehr, als daß es hilft, weil es uns die Notwendigkeit der Bekehrung und der neuen Kreatur verbirgt und dem Weltleben seinen Lauf läßt. Ueber die Art der Erlösung aber folgt Huber bald dem lutherischen, bald dem rein mystischen Schema, ohne sich eines Unterschieds bewußt zu werden. Bald leitet er die Erlösungskraft in massiver Weise von Christi Blut und Geist ab und deutet den Glauben christusmystisch als Einigung mit der göttlichen Lebenskraft des Gekreuzigten, bald wieder legt er das

Hauptgewicht auf das Sterben der Eigenheit, die Geburt Christi in der Seele, die Erfüllung des von der Welt entleerten Herzens mit Gottes Wesen unmittelbar. Mit immer gleichem Nachdruck betont er das Ungenügende eines bloßen Glaubens an die objektive Versöhnung und die zentrale Notwendigkeit der Bekehrung und Heiligung. Obschon nun selber im Besitz des neuen Lebens und dadurch zu Lob und Preis für das erfahrene Gnadenwerk getrieben, kommt Huber gleichwohl niemals von der Pflicht des beständigen Kämpfens los; er vermag die Angriffe des Tiers und Teufels in ihm nie recht loszuwerden; die Sünde lauert als Versuchung stets auf ihn, und nur ein immer neuer Anschluß an Christus und seine Gotteskräfte helfen ihm stehen und überwinden. Seinen Trost für das, was ihm an irdischer Freude entgeht, findet er dafür an der himmlischen Liebe zu seinem Jesulein, wobei ihm in dem bräutlichen Verhältnis abwechselnd bald die Rolle der Braut, bald auch die des Bräutigams zufällt — trübe Schatten des Diesseits, die sowohl in jenen immer neuen Versuchungen als in diesen erotischen Trostmotiven sich seiner Seele bemächtigen. Aber die Hauptsache bleibt ihm doch sein fester, tapferer Christusglaube mit seiner beseligenden und erlösenden Kraft. Man mag ihn den Heiligen von Guttannen heißen. Sind auch seine Gedanken nicht original, sie wurden sein Eigentum, bewegten ihn zum Dichten und Singen und gaben ihm für seine Umgebung die Macht einer überragenden Persönlichkeit, wie vorher und nachher keine mehr in diesem weltabgelegenen Bergdorf erschien.

Christen Huber zog sich zuerst ganz in die Stille zurück und führte als rechter Mystikus ein Einsiedlerleben in asketischer Bedürfnislosigkeit. Die Beziehungen zu Kirche und Staat brach er eine Zeitlang ganz ab, um in seinem Gang nach Gottes Wink nicht gehindert zu werden; er mied den Gottesdienst und blieb den Musterungen und dem Schwur des Huldigungseides fern. Dann aber muß der Drang ihn gepackt haben, seinen Mitmenschen auf den rechten Weg zu helfen; er fühlte sich verantwortlich für ihre Bekehrung, und gerade seine Liederdichtung verrät den rührenden Eifer des Mannes, seine Brüder aus ihrem Sündenschlaf aufzuwecken und aus Babel nach Zion zu führen. Er begann Versammlungen zu halten, auch außerhalb seiner Wohngemeinde, besonders zu Meiringen im Haus der Anna Neiger, wohin die Erweckten mündlich und schriftlich eingeladen wurden. Auf Separation hatte es der stille Mann durchaus nicht abgesehen, überhaupt auf nichts, was Lärm und Streit hervorruft. Sang er doch:

„Hinweg mit Meinungsstreit,
Weils nichts als Lieblosheit
stift unter Frommen.
Such du nur Fried und Lieb
und laß das Sektengift
nicht in dich kommen!

Darum ging er auch selber in seiner letzten Zeit wieder zur Kirche und sogar zum Abendmahl, obschon er seinen wahren Gottesdienst im Herzen feierte. Das Merkwürdigste aber war das Auftreten einer Kindererweckung in Guttannen im Winter 1735/36, da 16 oder mehr Schulkinder im Alter von 8 bis 14 Jahren sich miteinander verbanden, fromm zu leben, Jesum zu suchen und zu lieben, und zu diesem Zweck alle Abende miteinander eine singende Gebetsversammlung hielten unter musterhafter Ordnung und Disziplin. Lutz, dem wir die eingehende Schilderung dieser Kindererweckung in Guttannen verdanken, betont ihre Selbständigkeit; niemand habe sie dazu angeleitet als ihr eigener freier Trieb.

Christen Huber muß aber doch den Anlaß dazu gegeben haben, denn die Kinder erbaten sich bei ihm Rat und Fürbitte in jedem Anliegen, das ihnen zu schwer fiel; sie sangen auch seine Lieder, die er für sie gedichtet hatte. Durch diese Erweckung unter den Kindern wie den Erwachsenen wurde Guttannen und sein neuer Heiliger weit in der Umgegend bekannt. Sogar der Herrnhuter Georg Schmid, der spätere Missionar unter den Hottentotten, dehnte seinen Besuch in der Schweiz bis ins Oberhaslital aus und hinterließ seinen Namen im ersten Druck der Huberschen Lieder, die mit einem Anhang von drei Herrnhuterliedern um diese Zeit veröffentlicht wurden. Natürlich vernahm man auch in Bern von diesen Vorgängen; die Religionskammer zitierte noch Ende 1736 den Christen Huber als Sektierer vor sich. Er erschien gehorsamst und bekannte sich zu seinen unmittelbar von Gott empfangenen Offenbarungen, nach welchen er all seinen Handel und Wandel einzurichten, ja gleichsam Schritt und Tritt abzumessen pflege. Aus diesen göttlichen Befehlen leitete er sein Verhalten gegenüber Staat und Kirche ab, betonte aber, daß er weder sich selbst von der Kirche abzusondern, noch andere davon abzuhalten gedenke, habe er doch selbst im letzten Herbst das Abendmahl in der Kirche genossen. Bloß könne er diejenigen, welche bei ihm Erbauung suchten, nicht von sich jagen. Obschon ihm die Religionskammer das Versammlunghalten verbot, fuhr Christen Huber damit fort wie bisher, und die Regierung ließ den harmlosen Mann fortan in Ruhe. 1738 erhielt er den Besuch des deutschen Propheten Rock, der in Begleitung des Christen Luginbühl die beschwerliche Reise ins Haslital unternahm, um persönlich ein Orakel auf Christen Huber an Ort und Stelle abzugeben. Inhalt der Inspiration war die Warnung vor Versuchung und schwerem Fall, die dem Huber darum drohten, weil er sich zu früh mit Liedermachen herausgelassen habe; dahinter mochte auch etwas Aerger der Inspirierten stecken, weil Huber sich mit den Herrnhutern eingelassen hatte. Vom Eindruck dieses Orakels auf Christen Huber ist uns nichts überliefert. Am 29. März 1739 zu Ostern starb der seltsame Mann; er hatte die Stunde seiner Auflösung kaum erwarten mögen, so groß war sein Verlangen, die heilige Gottheit in der Vollkommenheit anzubeten. Jene Kindererweckung war längst zuvor wieder verlaufen wie alle Bewegungen dieser Art. Die Erinnerung an Christen Huber aber, den Gottesmann des Haslitals, hat sich in der Gegend von Guttannen bis zur Gegenwart erhalten; er verkörperte hier die fromme Ergriffenheit, die das ganze Leben verändert, ein Heiliger, aus dessen Kraft unzählige kleinere Seelen zur Verbindung mit dem Göttlichen gelangten[1].

1) Zu Christen Huber vgl. LutzErch vom 15. Mai 1736, Rock in 3. SJG von 1738, die Unterschrift von Georg Schmid aus Herrnhut vom 28. Nov. 1735 im Anhang des ersten Drucks der Huberschen Lieder und MRKBe 4. und 17. Dez. 1736. Meine Kenntnis der Dorflegende und der Lieder Hubers verdanke ich Herrn Pfarrer H. Th. Lindenmeyer in Guttannen, die Vergleichung des ersten und zweiten Drucks ermöglichte mir Herr Altpfarrer Otto Hopf in Bern. Der erste Druck (Titelblatt mit Jahreszahl fehlt) wird von 1735 oder 1736 stammen, nicht lange nach dem Besuch Schmids, vielleicht von diesem Herrnhuter selbst besorgt; daraus würde sich am einfachsten erklären, daß im Anhang drei Herrnhuterlieder hinzugefügt sind. Die zweite Ausgabe ist von Sam. Lutz nach dem Tod Hubers mit einer Lebensbeschreibung eingeleitet; der Text der Huberschen Lieder erscheint darin stark verändert, die vor jedes Lied gesetzten Bibelsprüche zeigen z. T. eine andere Version. Die drei Herrnhuterlieder des Anhangs sind weggelassen, resp. durch drei Festlieder eines unge-

Man möchte so gern einen Einblick gewinnen in die nähern Beziehungen der verschiedenen Erweckungen und ihrer Führer zu einander und zu den deutschen Inspirierten, die mit kurzen Unterbrechungen 1736, 1738 und 1741 das Bernbiet bereisten; aber die genauen Nachrichten fehlen uns. Immerhin dürfte, was sich bei Christen Huber beobachten läßt, auch auf andere Fälle zutreffen: die Erweckung selbst tritt an den einzelnen Orten spontan auf; der Geist Gottes erwählt sich in voller Freiheit seine Werkzeuge. Dann aber melden sich für die Leitung und Fortbildung die deutschen Inspirierten, und man bringt ihnen schweizerischerseits viel Verehrung und Vertrauen entgegen. Rock selbst ging darauf aus, einzelne Berner Freunde zu Führern zu ernennen, gleichsam durch eine Ordination, und ihnen die Aufgabe des Besuchs der Brüder in der ganzen Umgegend anzuvertrauen. Er wählte sich zuerst den Sattler Christen Christener von Dießbach zu dieser Mission, ordnete ihm nachher den Niklaus Vögeli von Ursellen als Genossen bei und leitete die beiden an, sich miteinander über alle schwereren Fragen zu beraten. Vorausgesetzt war dabei, daß Rock, solange er in der Schweiz weilte, die lebendige Stimme Gottes vertrat, und daß in seiner Abwesenheit, sobald es die Not forderte, Anfragen an die deutsche Heimat ergehen sollten. Das bedeutete gewissermaßen eine Einordnung der bernischen Erweckten in den Rahmen der deutschen Inspirationsgemeinden. Christener und Vögeli haben sich diese Auffassung angeeignet und darnach gehandelt; auch die andern Führer, ein Jakob Lörtscher in Wimmis und ein Hans Graf in Aeschi, ein Christen Luginbühl in Oberhofen, ein Christen Reber in Oberburg, anerkannten die Autorität Rocks, wenigstens solange er ihr Gast war[1]. Zu einem förmlichen Zusammenwachsen ließ es jedoch die örtliche Entfernung und das bloß sporadische Erscheinen der deutschen Brüder nicht kommen; die Dinge verliefen in der Schweiz selbständig und an jedem Ort verschieden. Nur eine gemeinsame Art des Gottesdienstes scheint sich eingebürgert zu haben: Gebetsgemeinschaften, da man zusammen einen Psalm sang, aus der Bibel vorlas und gemeinsam das Gelesene besprach, um mit Gebet und Gesang wieder zu schließen. Um die Kirche kümmerte man sich dabei nicht; man scheute sich kaum, die eigene Versammlung auf die Zeit des Gottesdienstes zu legen. In allem dem glaubte man dem Geist zu folgen, demselben Gottesgeist, dessen sich auch die Inspirierten rühmten.

Die Ausbreitung des Pietismus im Emmental bewog die Berner Regierung zu einer scharfen Maßregel; vom 10. Mai 1736 datiert eine Ordnung welche, alle religiösen Versammlungen verbot und den Platzgebern Bußen

nannten Laien ersetzt. Als Hintergrund dieser Veränderungen muß eine eingetretene Verstimmung gegen die Herrnhuter vorausgesetzt werden. Der Titel des in Bern bei Gaudard 1745 erschienenen Büchleins lautet: „Wohlriechendes Rosengärtlein, in sich haltend etliche schöne und kräftige Lieder, so als wohlriechende Röslein von dem himmlischen Gärtner in einem wohlzubereiteten Garten gepflanzet, darnach als sie ausgebrochen und zeitig worden, von etlichen Liebhabern gesammelt und denen sie wohlriechen und schmecken zu liebe gemein und bekannt gemacht."

1) Vgl. für 1736 die 2. und 32. SJG, für 1738 die 3. SJG, für 1741 die 7. SJG, das übrige Material vgl. oben p. 206 ff.

von 50—100 Talern androhte. Die Ordnung blieb freilich vorerst auf dem Papier; es bedurfte eines Mahnschreibens der Religionskammer an den Rat im folgenden Jahr, um sie wirklich in Anwendung zu bringen. Man hörte damals allgemein über die Zunahme des Separatismus an allen Orten und Enden klagen; die Zahl der Lehrer vermehre sich täglich. Mit Geldstrafen aber hoffte man, dem Uebel am besten beizukommen, da solche keinen Märtyrerruhm einbrachten und überdies die Pietisten an ihrem empfindlichsten Punkt zu treffen suchten. Nun wurden Listen von Lehrern, Listen von Platzgebern eingereicht, und die Verfolgung begann. Da schoß aber alsbald ein wüstes Denunziantenwesen ins Kraut; Unschuldige wurden als Platzgeber angegeben, welche nie Versammlungen in ihrem Haus zugelassen haben wollten[1]. Das Ratsamste schien immer wieder ein strenges Verfahren gegen die Lehrer. Der Schreiner Hirsig von Amsoldingen, der zu Belp in Arbeit stand und dort nächtliche Versammlungen hielt, versprach Besserung und kam mit Zuspruch davon, desgleichen Peter Bichsel, der Schulmeister ab dem Wasen bei Sumiswald, der sich damit ausreden konnte, seine Versammlungen hätten den Zweck gehabt, die Zuhörer von den sektiererischen Lehrsätzen abzuhalten[2]. Schwieriger war Jakob Fryburghaus, der Pfyffer-Joggi, zurechtzubringen, der um Neuenegg herum wie zu Liebiwil (bei Köniz) als Lehrer in Versammlungen auftrat. Er leugnete es zwar ab, daß er Lehrer sein wolle; er gehe nur etwa zu seinen Nachbarn, um mit ihnen zu lesen, singen, beten und sich aus allerlei Büchern zu unterhalten. Vom öffentlichen Gottesdienst halte er niemand ab, er sage den Leuten, sie sollten nur zu Pfarrer Meley in die Kirche gehen, denn auf Mosis Stuhl sitzen die Schriftgelehrten und Pharisäer; alles, was sie euch sagen, das ihr halten sollt, das tut, aber ... (nach Matth. 23); nun folgt ein großes Geschimpf über die Prediger, die den Nächsten zu unterdrücken suchen und so geizig seien, daß sie die Lämmer Christi um eine Bürde Stroh verlassen würden. Das Abendmahl, erklärte der Pfyffer-Joggi, sei eine einfältige Erinnerung an das Leiden und Sterben des Heilandes, die man bei jedem Bissen Brot vornehmen könne. Von Erbauungsbüchern schätzte er über alles Böhme und Tersteegens Blumengärtlein, das er sich von seinem Pfarrer mit keiner Gewalt wollte nehmen lassen; es kam überhaupt zu wilden Szenen zwischen dem Ortspfarrer und dem gottseligen Pfyffer, bei denen der Pfarrer manche unliebsame Wahrheit zu hören bekam. Die geistlichen Richter in Bern verfuhren mit dem alten Mannli, das schwerhörig und von großer Einfalt war, mit Nachsicht und begehrten von ihm bloß das Gelöbnis, künftig am kirchlichen Gottesdienst teilzunehmen und keine heimlichen Versammlungen mehr zu halten, worauf das Pfeifferlein erklärte, er wolle das tun, wenn er Gnad dazu habe, aber geloben tue ers nicht. Die Einfalt in ihm war stärker als die Klugheit seiner Gegner[3]. Ein ähnlicher schroffer Zusammenstoß von Laie und Pfarrer wird uns von Hans Gygax,

1) Ratserkenntnis vom 10. Mai 1736, MRKBe 20. Mai 1737, 8. Juli 1737.

2) MRKBe 27. Mai 1737; Hirsig wird noch 1741 im Bericht der Herrnhuter Marschall und Cranz erwähnt. Zu Peter Bichsel 5. und 19. Dez. 1737.

3) MRKBe 30. Mai, 20. Juli und 6. August 1739; der Pfeiffer Joggi gab den Behörden noch nach Jahren zu schaffen, vgl. RMBe, 30. März 1748; Eman. Meley, Pfarrer zu Köniz 1716—1745.

dem Weibel von Thörigen bei Herzogenbuchsee, erzählt. Sein Pfarrer klagte gegen ihn beim Landvogt, daß er unerlaubte Versammlungen halte. Gygax, vor die Religionskommission zitiert, bestand auf seinem Recht, da der Pfarrer von Herzogenbuchsee nicht von Gott berufen und kein wiedergeborener Prediger sei. Mit Gygax zusammen war der Schuhmacher Hans Schneeberger ab dem Ochlenberg in derselben Gegend mehrmals verklagt: es hieß, Schneeberger halte Versammlungen als Lehrer weit im Land herum von Bipp bis nach Trachselwald. Von 1737 bis 1741 gab er den Behörden zu schaffen, trat jedesmal mit Entschuldigungen und Abbitten auf und fuhr nachher fort im alten Geleise. Erst als die Regierung daran ging, Geldstrafen von den Lehrern einzufordern, verschwindet sein Name; diese Probe seiner geistlichen Sendung war ihm zu hart[1].

Mit 1740 beginnt eine Steigerung in den Erweckungen, die im folgenden Jahr einer gesteigerten Verfolgung rufen sollte. Es ist das Jahr, in dem der Graf v. Zinzendorf in Bern und Dießbach zum Besuch erschien und ein Wettlauf der Herrnhuter mit den Inspirierten um die Seelen der Berner Pietisten einsetzte. In Dießbach wie in Bern offenbarten sich bei diesem Anlaß scharfe innere Gegensätze der Pietisten; der Regierung aber wurde bloß die größere Unruhe offenbar. Alte und neue Lehrer machten ihr damals zu schaffen, unter den alten Jakob Lörtscher, der die Erweckung von Wimmis nach Grindelwald hinauftrug und dort am Schulmeister Stucki einen Genossen fand[2], ferner der Sattler Christen Christener von Dießbach und der Tischmacher Niklaus Vögeli von Ursellen, Rocks getreue Freunde. Im Amtsbezirk des Pfarrers von Belp boten Franz Gasser und seine Frau zu Seelhofen den beiden Lehrern ihr Haus zu öftern und großen Versammlungen und zwar zur Zeit der kirchlichen Predigt; Gasser wurde dafür gemäß der Ordnung gebüßt; die beiden Lehrer dagegen kamen mit Zuspruch davon, weil damals noch keine Strafen gegen Lehrer festgesetzt waren[3]. Hier war Remedur am nötigsten; am 13. April 1741 entschloß sich der Berner Rat, dem Antrag der Religionskammer folgend, von jetzt an auch die Lehrer, wie bis dahin die Platzgeber, mit Geldstrafen zu belegen für jedes unkirchliche Auftreten, um ihnen das Reden aus dem heiligen Geist ein für allemal zu verleiden. Man muß sich fast wundern, daß diese Maßregel erst jetzt ergriffen wurde.

Eben zur Zeit dieses harten Erlasses brach in der Nähe von Bern die harmloseste Erweckung aus, die Kindererweckung in Bolligen und Habstetten.

Innerhalb drei Tagen wurde der größte Teil der Schulkinder im Alter von 9—12 Jahren erweckt; etliche knieten vor den Bänken, die andern saßen hinter den Tischen stundenlang mit ausgestreckten Armen und Tränenaugen; sie hielten um Vergebung ihrer Sünden an, bis eins nach dem andern, die einen sogleich, die andern nach geraumer Zeit, die Versicherung der Vergebung erhielten. Sie gingen auch mit ihren Anliegen zu ihrem Pfarrer Jenner und verbanden sich untereinander, vom Bösen abzustehen und durch Gottes Gnade fromm zu werden. Von den Stadtgeistlichen kam Pfarrer Wil-

1) MRKBe 8. und 15. Dez. 1738, 16. Juni, 20. Juli, 13. Aug. 1739, 12. Dez. 1740, 19. Jan. 1741; vgl. dazu Joh. Segisser an Annoni 29. Dez. 1738.

2) MRKBe 12. Dez. 1740.

3) MRKBe 12. und 20. Dez. 1740, 13. April 1741.

helmi zum Besuch, examinierte, besprach sich mit jedem besonders und gewann den Eindruck, daß eine göttliche Wirkung hier vorliege.

Von den Kindern sprang dann die Erweckung auf die Erwachsenen, z. T. auf die Eltern über, und noch nach mehr als einem Jahrzehnt bauten die Herrnhuter auf dem damals gelegten Grund der Habstetter Erweckung. Jedoch blieb auch das separatistische Ferment der Bewegung nicht erspart. Benedikt Kiener, genannt der Stockmatter, Chorrichter von Oechingen, hielt mit andern zusammen Versammlungen und trat darin als Lehrer auf, bestand trotz wiederholter Verwarnung hartnäckig auf seinem angemaßten Beruf und mußte noch 1743 schwer gebüßt werden. Die Erweckung in Bolligen und Habstetten büßte dadurch ihre Unschuld ein [1].

Zu gleicher Zeit mit der Kindererweckung in Habstetten geriet der spätere Führer der ganzen oberländischen Erweckung zum erstenmal in Konflikt mit den kirchlichen Behörden. David Tschanz, ein Hafner aus dem Heimberg, kirchgenössig in Steffisburg, war ein ausgelassenes Weltkind gewesen, bis er 1739 in einer Predigt des Sam. Lutz zu Dießbach in seiner Seele gerührt, vom Sündenschlaf aufgeweckt und zu eifrigem Vorsatz einer schleunigen Lebensbesserung gebracht wurde. Er erbaute sich an der Berleburger Bibel, später an Joh. Arndts Wahrem Christentum, besuchte aber den kirchlichen Gottesdienst und vernachlässigte auch seine politischen Pflichten nicht, weshalb er denn auch von der Religionskammer, die ihn 1741 vor sich zitiert hatte, in Anerkennung seiner bescheidenen Aufführung ohne Strafe entlassen wurde. Der Heimberg galt damals als ein Hauptsitz von unruhigen Geistern, von denen das Züseli Kaufmann, eine Prophetin, wiederholt von sich reden machte. Wenn auch Tschanz sich durch seine kirchliche und bürgerliche Korrektheit scharf von ihnen abhob, den Trieb zum Ausspreder oder Lehrer trug er in sich und begann seit dieser Zeit in Versammlungen der Umgegend lehrend aufzutreten, 1742 unter anderem in der Dorfhalden bei Christen Stübi, seinem spätern Mitführer der Heimberger Bruderschaft. Er wurde deshalb häufig vor die Religionskammer zitiert, 1743 zum erstenmal mit 20 Gulden gebüßt. Lutz hielt große Stücke auf diesem Mann und hätte ihn am liebsten als Schulmeister zu Dießbach gesehen, weil er sich den besten Einfluß von ihm auf die Kinder versprach. Erst nach dem Tode von Lutz sollte die Saat des David Tschanz und seiner Freunde aufgehen [2].

Es ist möglich, daß die eben beginnende Erweckung auf dem Heimberg durch den Propheten Rock bei dessen letztem Besuch im Berner Oberland 1741 noch geschürt wurde; lag es doch im Programm der deutschen Inspirierten, alle neu signalisierten Erweckungen zu stärken und gleichsam einzusegnen. Im übrigen suchte er damals vor allem die alten Orte: Dießbach, Aeschi, Steffisburg, Thun, auf und fand Herberge und Gehör bei den alten Freunden,

1) Kindererweckung in Boltigen-Habstetten: Pfarrer Johann Ernst an die Brüdergemeine s. d. (Nr. 9 seiner Briefe) und Sprüngli an Annoni 21. April 1741, ferner MRKBe 13. und 28. April, 2. Mai, 10. Juli 1741; J. J. Jenner, Pfarrer zu Bolligen 1731—48.

2) Zu David Tschanzs Bekehrung vgl. MRKBe 17. April 1741 und Wyß, Leben des Sam. Lutz p. 44, zitiert bei Hadorn Piet p. 333; außerdem zu Tschanz MRKBe 10. und 28. Mai, 18. Juni 1742, 5. Arpil 1743 und Lutz an Annoni 27. März 1744.

einem Christen Christener, einem Anton Jaberg, einem Franz Gasser, die dafür mit Geldbußen bestraft wurden, einzelne mit 100 Gulden wegen Rückfalls. In betreff des Sattlers Christener von Dießbach stellte damals die Religionskammer fest, er stehe noch schlimmer da, als vor 10 Jahren, sei Lehrer und Platzgeber in einer Person und halte allstets in seinem Hause Versammlungen. Dies Urteil war nur zum Teil richtig; nicht seit 10, sondern seit 20 Jahren stand der Sattler an der Spitze der Dießbacher Separatisten; gerade in letzter Zeit aber hatte ihn sein Pfarrer Lutz einigermaßen mit der Kirche versöhnt und seine Anhänger für den Besuch des Gottesdienstes zurückgewonnen. Im Frühjahr 1743 starb Christen Christener; sein Kamerad Niklaus Vögeli lebte seitdem als stiller Mann und starb erst 1775 mit 80 Jahren[1]. Ein andrer von der alten Garde, der Separatist Hans Graf von Aeschi, ein Greis von über 70 Jahren, fand, aus dem Bernbiet ausgewiesen, im St. Immertal ein Asyl, lebte aber unter kümmerlichen Verhältnissen. Noch einer von Rocks Freunden, Christen Reber, wurde 1749 vom Chorgericht Oberburg wegen Teilnahme an separatistischen Versammlungen verklagt. In einzelnen Familien scheint der Oppositionsgeist sich auf die junge Generation fortgepflanzt zu haben; der Hans Kratzer von Aeschi, der Peter Hälen von Zweisimmen erinnern durch ihre Namen an die ersten Zeiten der Erweckung und der Inspiration[2].

Doch treten auch von Zeit zu Zeit noch neue Namen von Lehrern auf. Man wird an das Auftreten der ersten Quäker erinnert, wenn man die Geschichte von Uli Danner, dem „Tötli Uli" von Eriswil liest.

„Einen blutarmen, dabei aber hartnäckigen und dem Müßiggang ergebenen Kerl" nennen ihn die Akten. Im August 1741 trat er an drei Sonntagen nach geendetem Gottesdienst, da der Pfarrer noch auf der Kanzel stand, in die Kirche hervor und ermahnte die Leute zur Buße; als er in Eriswil kein Gehör mehr fand, wandte er sich an die andern Gemeinden, predigte etlichemal zu Huttwil ab einer Scheiterbeige öffentlich unter großem Zulauf der Leute und griff dabei die Pfarrer scharf an. Im gleichen Jahr 1742, da ihm die erste Geldbuße von 20 Gulden auferlegt worden war, lehrte und predigte er zu Madiswil am Sonntag nach geendeter Kinderlehre öffentlich auf dem Kirchhof und wäre trotz der Warnung durch Amtmann und Weibel damit fortgefahren, wenn ihn der Amtmann nicht verhaftet hätte. Diesmal nahm man ihm 40 Gulden ab; woher, wenn er doch blutarm war, wird uns verschwiegen. Uli Danner aber fuhr fort, in der Nachbarschaft zu lehren, zu Huttwil im Haus des Hans Flückiger, zu Affoltern in Hans Heinigers Haus. Er soll viele Anhänger gewonnen haben, auch einen Mitlehrer, den Hans Liechti. Danner wurde 1744 aufs neue gebüßt, und jetzt erfährt man auch, daß er die früheren Bußen noch nicht bezahlt hatte. Man drohte ihm damals mit Bannisierung; Folge war, daß er stiller wurde. Aber er galt etwas in der Gegend, und noch 1777 hörten die Herrnhuter von dem Erweckten Uli Danner, dem der Heiland in seiner Martergestalt erschienen sei[3].

1) Mitteilungen von Pfr. H. Wäber in Münsingen.

2) Die 7. SJG bringt in ihren Ortsnamen zweimal den Anfangsbuchstaben H; vgl. ferner MRKBe 6. und 10. Juni, 8. und 15. Sept. 1741, 21. Mai, 7. und 18. Juni 1742. Zu Hans Graf vgl. MRKBe 19. Febr. 1742 und RPrBe 11. März 1754 und 10. Nov. 1755; zu Christen Reber RMBe 27. Mai 1749; zu Hans Kratzer MRKBe 19. Febr. 1742 und RMBe 7. Juni 1757; zu Peter Hälen RMBe 28. Dez. 1758. —

3) Zu Uli Danner MRKBe 21. Mai und 10. Sept. 1742, RMBe 18. Apr. 1744. Bericht des Herrnhuters Klave vom Sommer 1777.

1745 wurde vom Landvogt in Interlaken ein schwerer Huldigungseidverweigerer, Christen Ringgenberg von Leißigen verzeigt und gleichzeitig Lärm geschlagen wegen einer fanatischen Lehrerin, des „Pietistengritli".

Margret Ammacher, die Tochter des Altschulmeisters zu Ringgenberg, war an der Kirche irre geworden und ließ sich durch heimlichen Verkehr mit dem seit vielen Jahren im Interlakener Kloster gefangen gehaltenen welschen Separatisten Dubochet in ihrer Kirchenfeindlichkeit bestärken; sie hatte den Lehrtrieb vom Vater her und machte Propaganda gegen die Kirche. Nachdem sie das erstemal nach Bern vor die Religionskammer geschafft und dort schwer bedroht worden war, fuhr sie, in ihre Heimat zurückgekehrt, fort mit ihrem heimlichen Wühlen; sie brachte sogar zwei alte Männer in Oberried in Verwirrung. Erst eine Kur auf der Spinnstube im Berner Schellenwerk hat das Pietistengritli zuletzt stille gemacht, wenigstens schweigen seitdem die Akten[1].

Zuvor schon hatte aber die antikirchliche Bewegung ins Politische übergegriffen; aus Wimmis sowie aus dem Emmental kam seit 1741 Klage über Verweigerung des Huldigungseides und über schroffen Antimilitarismus. Es schien, als erwachte der alte Täufergeist von neuem; die Regierung beschloß, sich mit den schärfsten Rechtsmitteln dieses Geistes zu erwehren: Entzug der bürgerlichen Rechte, Bevogtung und Verkündigung dieser Maßregeln von der Kanzel. Zu Oberried im Amt Interlaken hatten zwei Gebrüder Großmann die Gewehre zerschlagen, Rock und Munition zerrissen unter Berufung auf das Verbot des Herrn und ihr Gewissen; zu Wimmis verweigerten die beiden Brüder Örtscher samt Jakob Kohler, dem Preuß, den Huldigungseid; zu Aeschi wollten sich fünf Separatisten gleichfalls nicht unter das Gewehr stellen; zu Worb war es der Kirchmeier, Christoffel Hofmann, der weder die Kirche besuchen noch den Eid schwören wollte, desgleichen ein Jakob Aebersold von Trimstein, (Herrschaft Worb) der auch den Besuch der Musterungen verweigerte. Als 1747 zu Signau ein neuer Landvogt einzog, verweigerten ihm 16 Personen von Signau, Biglen und Röthenbach den Huldigungseid mit der Begründung, es heiße in der hl. Schrift: ihr sollt allerdings nicht schwören. Zwei Jahre später erlebte der Kommandant von Aarburg dasselbe; einzelne der Eidverweigerer ließen sich zwar durch Zuspruch erweichen; aber ihrer vier, Heinrich Zimmerli und Melchior Lüthi von Oftringen, Ulrich Wiedmer und Hans Jakob Leibundgut von Brittnau, blieben fest. Ein paar Jahre später endlich kam es in den Aemtern Interlaken, Frutigen und Zweisimmen zu neuem, erbittertem Widerstand, zunächst gegen die militärischen Musterungen, bald aber auch gegen die Leistung des Huldigungseides; 18 Separatisten dieser politischen Art wurden damals im Oberland gezählt[2]. Woher dieser plötzliche politische Oppositionsgeist letztlich stammte, wie sein gleichzeitiges Auftreten an so weit auseinandergelegenen Orten zu erklären ist, entzieht sich unsrer Kenntnis. Es waren keineswegs immer die gleichen Leute, die der Kirche und die dem Staat den Gehorsam verweigerten; in der Gegend von Aarburg z. B. ging dem politischen Separatismus ein rein religiöser, geleitet von einem Joseph

1) RMBe 9. Jan. 1745 und 12. Mai 1746.

2) Zum polit. Separatismus MRKBe 15. Mai, 13. Aug., 13. Nov. 1741, 18. Jan., 5. und 19. Febr., 28. Mai 1742; RMBe 15. März und 5. Mai 1747, 24. Nov. 1749, 16. Febr., 6. März 1750, 2. Apr. 1753 usw.

Lüscher von Oberwil, voraus[1]. In andern Fällen dagegen verschmolzen sich die beiden Bewegungen und wurde der Pietismus durch seine Verflechtung mit dem Politischen schwer kompromittiert. Der bernische Staat wehrte sich gegen die hartnäckigsten unter seinen neuen Feinden mit Entzug aller bürgerlichen Rechte, Bannisierung, im Fall der Rückkehr mit harter Gefangenschaft. Vorgänger des modernen Antimilitarismus wird man diese Eidverweigerer nennen dürfen. Sie standen aber wie alle bloßen Negierer auf einem unfruchtbaren Prinzip, und der in diesen politischen Gegensatz auslaufende Pietismus hat damit — ähnlich wie ein paar Jahrzehnte später im Zürcher Oberland — nach dieser Richtung seinen Endpunkt erreicht.

Ueberblickt man den ganzen Verlauf der Erweckungen auf der Berner Landschaft, so stellen sich als Hauptzentren heraus: das Oberland bis nach Amsoldingen und Dießbach hinab, das Emmental, vorübergehend auch die Gegend von Kirchdorf und Belp und eine Zeitlang Bolligen-Habstetten. Zuletzt gesellt sich noch im nördlichen Bernbiet die Gegend um Wiedlisbach dazu mit dem Chirurgen Jakob Kopp als Führer.

Sein Name begegnet zuerst 1743 als der eines selbstbewußten jungen Menschen, der in verschiedenen Häusern von Wiedlisbach und Oberbipp bei Tag und Nacht Versammlungen hielt und deshalb fürs erste Mal mit 20 Gulden gebüßt wurde. Eine Zeitlang weilte er bei den bernischen Truppen im *Pays de Vaud* als Feldscherer, aber schon 1744 nahm er in Wiedlisbach das Stundenhalten unter großem Zulauf wieder auf; dem ledigen jungen Mann folgten besonders viele ledige Weibspersonen; von Männern nur etwa 15. Auf die Klagen des Pfarrers Joh. Schor von Bipp ließ ihn der Landvogt Abraham Freudenreich in den Kerker des Schlosses werfen. Die Legende weiß zu erzählen, wie Annoni, der Pfarrer in Waldenburg, durch eine poetische Fürbitte bei diesem Landvogt Kopps Freilassung erlangte; allein das ist Dichtung; vielmehr erreichte die Klage des Landvogts in Bern, daß der Sektierer Jakob Kopp nach Bern in den Spital geführt wurde, wo ihn die Geistlichen so lange bearbeiteten, bis der mürbe gemachte Mann schriftlich versprach, von seinen Lehren abzustehen und keine Versammlungen mehr zu halten. Man traute damals in Bern seinem Versprechen nicht recht; allein in den nächsten Jahren blieb er still. Im Jahr 1748 besuchte Kopp mit seinem Weiblein den nach Muttenz übergesiedelten Annoni; „einen erleuchteten jungen Mann" nannte Annoni seinen Gast; es scheint aber, daß die Versammlungen in der Gegend von Wiedlisbach in aller Stille doch fortdauerten. — 1765 kam eine Prüfungszeit über die Erweckten dieser Gegend, da der neue Landvogt Steiger sie bei der Huldigung schwören ließ, alle Versammlungen zu schließen und bei Strafe keinen fremden Lehrer zu beherbergen. Jakob Kopp vertauschte — wann? — sein Wiedlisbach mit dem Kalberwaidli bei Herzogenbuchsee, wo er in den 70er Jahren fortfuhr, Versammlungen zu halten; man sang Lieder nach katholischen Melodien, die er von solothurnischen Besuchern seiner Versammlungen gelernt hatte. Die Verfolgung blieb ihm aber auch hier nicht erspart; 1772 wurde er verhaftet und nach Bern geführt; man sprach von unrichtigem Wandel, von Untreue Kopps, die er dann bereut haben soll; der Ausgang der Untersuchung fiel jedoch zu seinen Gunsten aus. Da er durch seine Berufsgeschäfte sehr stark in Anspruch genommen war, blieb ihm oft wenig Zeit zur Seelenpflege und mußte er Stellvertreter in seinen Versammlungen reden lassen; 1777 taucht sein Name zum letztenmal in unsern Berichten auf; noch immer galt er als eine Hauptperson unter den Erweckten, das Versammlungshalten war ihm aber neuerdings verboten worden. „Man darf ihm und andern nicht viel wider-

1) RMBe 14. Sept., 9. und 16. Okt. 1747, 19. März 1748; mit Lüscher zusammen werden ein Hans Erua und ein Matthys Waßmer genannt. Der Letztere wird noch 1777 vom Herrnhuter Klave als alter erweckter Mann erwähnt.

sprechen", schrieb der herrnhutische Bruder, eine Charakteristik, welche auf die meisten Separatistenführer zutrifft. Wie gern möchte man lebendigere Anschauung von dem Scherer Jakob Kopp von Wiedlisbach gewinnen! Er starb Ende November 1794 [1].

Noch ist des Pietismus in einzelnen bernischen Munizipalstädten zu gedenken. In Aarau gab es Ende der 20er Jahre ein ganz kleines Häuflein innerlich gerichteter Christen, von denen uns allein die Ende April 1727 verstorbene Frau Leupold näher bekannt ist.

Es war eine schwer leidende Christin, an deren Leib man 30 offene Wunden zählte, dabei aber „ein heroischer, aufgeweckter und gelassener, von der Welt ausgegangener und durchgebrochener Geist". Dem Kammerer Joh. Jak. Seiler, einem Prediger trockener Orthodoxie, gab sie, als er sie einst besuchte, ihre Enttäuschung zu verstehen, daß man in den Aarauer Predigten so wenig vom inneren Leben höre; er, der Pfarrer, möchte doch anfangen mit Aufzeigung des rechten Weges dazu; es seien in Aarau einige, die denselben bereits gingen, andere aber würden ihn auch finden, wenn nur der rechte Anfang gemacht sei. Nicht lange vor ihrem Hinschied erlebte sie einen todesähnlichen Zustand, da alle guten Seelen in Aarau schon auf ihr Ende warteten, erholte sich aber wieder und ermahnte alle Umstehenden mit freimütigem und heroischem Geist zur Standhaftigkeit, Geduld im Leiden und Bereitschaft zum Sterben, wobei sie ihnen den Vorgeschmack des ewigen Lebens, den sie fühlte, zu verstehen gab. Einige der frommen Seelen verharrten bei ihrem Sterbebett bis an ihr Ende [2].

Mehr als 10 Jahre später wurde ein Glaser Leupold aus Aarau in Bern denunziert wegen Verweigerung des Huldigungseides; man möchte gern wissen, ob es ein Verwandter dieser christlichen Heldin war [3]. 1731 war Johann Ernst, der warmherzige Pietist, in Aarau zweiter Pfarrer geworden; an ihm bekam der Pietismus in dieser Stadt einen festen Halt. 1740 trug dann der Herrnhuter Daniel Schmutziger das Feuer der Erweckung nach Aarau; es entstanden pietistische Unruhen, bei welchen Pfarrer Ernst in schwere Mitleidenschaft gezogen wurde. Seitdem zählt Aarau zur herrnhutischen Diaspora.

Anfangs der 40er Jahre aber hatte Lenzburg seine Erweckung, über die wir nur ganz zusammenhangslose Berichte besitzen. Der ledige Müllerknecht Uli, der bei der erweckten Müllersfrau Elise Müller wohnte, wurde erweckt und hielt Versammlungen vor etwa 50 Personen; Schulmeister Strauß wurde ganz von ihm eingenommen, gab sein Haus für die Versammlungen her, und er und der Müllerknecht wechselten Sonntag für Sonntag miteinander ab. Die Herrnhuter suchten die Sache in ordentliche Bahn zu bringen, gerieten aber mit dem Müllerknecht in Streit [4]. Nach Bern wurde 1747 der Küfer Rudolf Rohr als gefährlicher Separatist in Gewahrsam gebracht; später in den 50er Jahren fanden Basler

1) Zu Jakob Kopp vgl. MRKBe 23. April, 22. und 30. Mai 1743; RMBe 2. und 16. März, 18. Apr. 1744. Chr. Joh. Riggenbach, Hieronymus Annoni p. 65 f.; Aufzeichnungen Annonis 1748, Januar. Franz Ludwig Sprüngli an Annoni, 5. Feb. 1753 und 30. Dez. 1754; Bericht des Herrnhuters Dörrbaum von 1744 dazu die späteren Herrnhuterberichte von Ende 1765 (Ant. Stähli) 1772, (Franke) 1777 (Klave). Zum Datum des Todes vgl. Brief Hr. Siegfrieds aus Zofingen an Dav. Petillet in Lausanne vom 24. Jan. 1795 (ST 1028 *BELV*).

2) Martin Jakob Stöcklin an Annoni, 10. April 1727; Beat Holzhalb an Annoni 1. Mai 1727.

3) MRKBe 30. Aug. 1741.

4) Zur Erweckung in Lenzburg vgl. d. Herrnhuter Berichte von Dörrbaum, Peistel und Wallis 1753.

Separatisten bei Balthasar Kiefer und bei der Müllersfrau Seiler Unterschlupf[1]. Seine hartnäckigen Separatisten, mit denen es nicht fertig wurde, hatte auch Zofingen: Heinrich Siegfried, Scheuermann und Juppelin, die 1749 beim Berner Rat verklagt wurden[2]; nur einer von ihnen, Siegfried, ist uns genauer bekannt. Er war damals 28 Jahre alt, ein eifriger Leser Jak. Böhmes und der mystisch-theosophischen Literatur und als solcher befreundet mit schweizerischen Jüngern Böhmes im nahen Emmental wie in der Ostschweiz. In der Vaterstadt selbst ein stiller einsamer Mann, sollte er ein halbes Jahrhundert lang ein Stützpunkt für alle Mystiker uud Theosophen im Schweizerlande bleiben. Wenn so jedes aargauische Städtlein seinen frommen Sonderling hatte, durfte auch Brugg nicht fehlen. Hier lebte bis 1741 der Ratsherr Joh. Zimmermann, der Vater des weltberühmten Arztes Joh. Georg Zimmermann, äußerlich kein Feind der öffentlichen Ordnung, aber im Herzen ein reiner Mystiker nach dem Ideal eines Fénélon oder Muralt. Sein Sohn, ein leidenschaftlicher Gegner aller Mystiker und Mönche, hat von ihm immerhin gelernt, daß es auch eine edle Mystik gibt[3].

In Langental wohnten im zweiten Drittel des Jahrhunderts zwei erweckte Vettern, der Apotheker Friedrich Dennler und der Tuchhändler Joh. Segisser, die mit Annoni, mit Lutz, mit Sprüngli in regem geistigem Verkehr standen, und in deren Häusern die Männer Gottes Herberge fanden auf der Reise von Basel oder von Zürich nach Bern. Speziell Segisser hatte ein weites Herz, stand in Briefwechsel mit allen erdenklichen Schwärmern und Separatisten, pflegte auch regelmäßig den Propheten Rock auf der Durchreise bei sich zu sehen. Er nahm Anteil an der Hallesschen Judenmission und hielt sich die Callenbergischen „Kontinuationen". Noch als die Herrnhuter ins Land kamen, wies man sie an Dennler und Segisser. Versammlungen gab es Ende der 40 er Jahre in Langental nicht mehr, man sprach aber von einer frühern Erweckung. Viel später fanden die Herrnhuter wieder mehr Leben in der Gegend von Langental. Bei einer Frau Zulauf kamen die Erweckten nach der Predigt zusammen; im nahen Roggwil gab es sogar ein besonderes Versammlungshaus, dessen Besucher wegen ihres treuen Kirchenbesuchs geduldet waren. Rudolf Geiser, in Straßburg erweckt und mit Kopp befreundet, galt hier als die Hauptperson. Man kam in Roggwil nach der Predigt zu zweistündiger Gemeinschaft zusammen, hatte auch besondere Vorbereitung auf den Bußtag. Als Liederbücher werden uns die Köthnischen Lieder, Annonis Christenschatz und das Psalterspiel genannt. Diese Züge datieren aus den 70 er Jahren; es müssen aber doch Reste der ältern Erweckung gewesen sein[4].

1) RMBe 15. und 28. März, 5. Apr. und 1. Mai 1747, 8. Apr. 1754.

2) RMBe 14. Jan. und 28. Febr. 1749; zu Siegfried vgl. oben p. 229 und 233, und alles weitere im III. Band.

3) Vgl. J. G. Zimmermann „Ueber die Einsamkeit" IV, 390, Ausgabe von 1785.

4) Friedrich Dennlers Briefe an Annoni von 1740—1751; Joh. Segissers Briefe an Annoni von 1738—48, sein Tod bei Sprüngli an Annoni 3. Sept. 1748; zu beiden zahlreiche Notizen im Briefwechsel von Lutz und Sprüngli mit Annoni, ferner Peistel und Herrmann vom 31. Mai 1741, Marschall und Cranz vom Mai 1741 usw., dazu die späteren Herrnhuter Berichte von 1772, 77, 78.

In Burgdorf gehörte der Landschreiber und spätere Burgermeister Andreas Kupferschmid zu den Erweckten; er galt als Liebhaber der Metternichschen Schriften[1] und vermittelte Erbauungsschriften zwischen Annoni und den Berner Freunden. Durch ihn erfahren wir näheres über Valloton, den seltsamen Abenteurer, der sein Hauptquartier in der Schweiz neben Basel in Burgdorf hatte.

Georg Philipp Valloton, ein Refugiant, der seine Jugendzeit in Kriegsdiensten zugebracht hatte, muß durch eine Bekehrung den Weg zur Mystik und Theosophie gefunden haben, anfänglich zu Büdingen im Dienst des dortigen Grafen. Er gewann aber Beziehungen zur deutschen Schweiz, indem er sich bei leichtgläubigen Seelen als ein wahrer Wunderapostel einführte, der seine Weisheit aus dem Verkehr mit Engeln und Geistern bezog und von ihnen mit höheren Sinnen und besonders mit höheren medizinischen Kenntnissen instruiert wurde. Er verstand die Kunst des Gedankenlesens, las damit die Beziehungen der Kranken zu umherirrenden Seelen oder auch Dämonen und gab, darauf gestützt, Weisungen für die Kranken, die in einzelnen Fällen heilsam wirkten, in anderen Fällen den Wahnsinn zum Ausbruch brachten. 1723 taucht er zum erstenmal für uns in Basel auf, damals noch im Dienst des Grafen v. Büdingen: später, in den 30er Jahren, irrt er mit seiner Frau in der Schweiz und Süddeutschland umher, hat in Basel sein Hauptquartier bei der Frau Sarasin, ist mit den Brenner, den Thurneysen befreundet, und besucht von hier aus den weiten Kreis seiner Jünger und Jüngerinnen in Zofingen, Burgdorf, Bern und Thun.

In Burgdorf fand er vor allem bei der Frau Schläflin geb. Sankhauser Eingang; ihr Vater, der Venner Sankhauser, war ein kränklicher und hypochondrischer alter Herr, dessen Vertrauen Valloton durch seine medizinischen Rezepte zu gewinnen wußte, den Apostel diesfalls hinter dem Arzt klug verbergend. Wir besitzen noch ganze Sammlungen solcher Rezepte von ihm, Rezepte für alle möglichen Krankheiten, auch für Schwindsucht und Wassersucht; ein indianischer Tee erfreute sich seiner besonderen Vorliebe, auch Gesundheitspflaster aller Art. Ihm selbst lag der Verkehr mit den Seelen hauptsächlich am Herzen; er verteilte mystische Schriften, Jakob Böhme, die Berleburger Bibel, und drang, soviel er konnte, auf das innerliche Christentum. Auf dem Separatismus hielt er nichts; Babel wohne in der eigenen Seele; jedoch eine starke Anhänglichkeit an sich als Apostel und Wundertäter verstand er zu wecken, wobei sein geheimnisvolles Herumwandern, plötzliches Auftauchen und Verschwinden seine Heiligkeit erhöhte. In Bern hatte er sein Absteigequartier bei der Frau Bruggerin an der güldnen Matte, in Thun bei der Jungfer Susanne Lanzreinin, in Dießbach bei den Wattenwyl auf dem Schloß. Von 1733—1736 sind die uns erhaltenen Briefe aus Vallotons Schweizerzeit datiert, nachher verschwindet er wieder. Ein gar sonderbarer, an der Grenze von Aberglaube und Betrug stehender Heiliger muß es gewesen sein, daß so manche brave Baslerinnen und Bernerinnen so lange Zeit sich von ihm im Leiblichen und Geistigen führen ließen[2].

---

1) Die Metternichschen Schriften begegnen verhältnismäßig häufig in den Briefen an Annoni und scheinen in allen Teilen der Schweiz ihre Liebhaber gefunden zu haben. Zu Graf Wolff v. Metternich vgl. die einander widersprechenden Angaben von Ritschl, Geschichte des Pietismus II, 345 f. und DAB XXI p. 527. Die meisten Schriften tragen den Verfassernamen Alethophilus, die „Steete Freude des Geistes" den des Hilarius Theomilus. Andr. Kupferschmid lebte von 1681—1761 (Mitteilung von Staatsarchivar G. Kurz).

2) Zu Valloton vgl. die Briefe von Jak. Brandmüller vom 12. Nov. 1723, Beat Holzhalb vom 28. Jan. 1724, M. Jak. Stöcklin, Sissach, vom 10. Okt. 1730, Andr. Kupferschmid vom 9. März 1735 (alle an Annoni); eine Sammlung von Briefen und Rezepten Vallotons in Abschrift enthält ein Band des StArBe, dessen Kenntnis ich der Freundlichkeit von Staatsarchivar G. Kurz verdanke. Zu Susanne Lanzrein vgl. oben p. 298.

In der Stadt Bern war während der ganzen ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts das Haus der Frau Margret Zeerleder geb. Lutz ein Hauptquartier für alle durchreisenden frommen Seelen. Seit ihrer Bekehrung stand diese Frau fest in der pietistischen Richtung; sie erzog auch ihre Töchter in ihrem Geist, die spätere Frau Dr. Knecht, Frau Postmeister Fischer und Frau Wyttenbach. Separatisten, Wiedertäufer, Inspirierte, Herrnhuter pflegten in Bern bei ihr einzukehren, da sie nach dem Prinzip verfuhr, lieber 99 Unwürdigen zu dienen als einem einzigen wahren Kind Gottes die nötige Hilfe zu versagen. Dabei stand sie ihren wunderlichen Gästen keineswegs kritiklos gegenüber; zum Glauben an die Göttlichkeit der Inspiration erhob sie sich nicht; sie stimmte eher dem Sam. König zu, der die Inspiration verwarf, wenn sie auch am liebsten die ganze ihr fremde Sache dem Herrn übergab und auf das eigene Urteil verzichtete. Vollends auf ihre Töchter wirkte das ängstliche, finstere und melancholische Wesen der religiösen Sonderlinge so abstoßend, daß es ihnen gerade die Lust sich zu bekehren benahm. „Ungluſtiges" Christentum würden wir Schweizer es nennen[1]. Dagegen hing Frau Zeerleder mit warmer Liebe on ihrem Vetter, dem Pfarrer Sam. Lutz, in dessen Pfarrhaus sie oft als Gast weilte, wie sie umgekehrt in Bern häufig seine Besuche empfing. Es bestond zwischen den beiden eine Seelenfreundschaft, die weniger auf dem verwandtschaftlichen Band als auf der tiefen Einigkeit im Glaubensleben beruhte. Und selbstverständlich war Sam. Lutz der stärkere, der gebende Teil; seine Base holte sich bei ihm die nötige Glaubensstärkung, wenn ihr eigenes Leben trockene Zeiten durchmachte[2]. Sie war aber auch mit Prof. König eng befreundet und wird an seinen Erbauungsstunden teilgenommen haben. Aber sie unterhielt ouch lebhafte Beziehungen zum deutschen Pietismus; mit Marsay wor sie befreundet, für Tuchtfeld interessierte sie sich, mit Zinzendorf wechselte sie Briefe und lud ihn zu sich ein. Einer ihrer vornehmen deutschen Freunde, „ein nach Natur und Gnade Hochgeborener", wußte sie zu bewegen, den Ertrag ihres religiösen Denkens und Lebens, eine Anzahl Andachten und Betrachtungen, darunter eine Skizze ihres Lebenslaufs, dem Druck zu übergeben unter dem Titel: „Glückselige Freiheit, entgegengesetzt der beschwerlichen Dienstbarkeit, oder einfältige Herzens- und Erfahrungslehre einer durch die Wahrheit freigemachten schweizerischen Dame für sie, für ihre Kinder und andere heilsbegierige hungrige Gnadenkinder".

Das harmlose Büchlein macht auf keine Originalität Anspruch, vertritt jedoch einen bestimmten, in sich geschlossenen Frömmigkeitstypus. Den Ausgang nimmt ihre Frömmigkeit von der zuvorkommenden Gnade, die sich allen Menschen anbietet, sie lockend durch inwendige Regungen und Rührungen des Herzens; es ist der heilige Geist, der also bei uns anklopft, jedoch anfänglich mit schwacher Stimme. Nun kommt alles darauf an, wie der Mensch auf diesen ersten leisen Gnadenzug reagiert, ob die Seele der göttlichen Einladung Gehör gibt oder sie mißachtet. Gibt sie ihr Gehör, wendet sie sich treu und redlich zu Gott, geht sie ein auf jeden Wink zur Bekehrung, so wird ihr eine Gnade um die andere geschenkt, so folgt auf jeden Kampf gegen die Sünde Sieg und Triumph, so daß Glauben und Liebe zu Gott je länger je mehr gestärkt werden und die

1) Vgl. den Lebenslauf der Anna Marg. Knecht-Zeerleder, gest. 1768 im ArBGH.
2) Vgl. den Schluß des Briefes der Frau Zeerleder an Zinzendorf vom 3. April 1738, (UArh, R 19 C Nr. 3), ferner Frau Zerleeder an Annoni 23. Okt. 1734.

Seele mit der Zeit ganz heimisch und selig in Gott und im Guten wird. Frau Zeerleder weiß es aus Erfahrung, daß das Ziel der Religion reine Seligkeit aus Gnaden ist; Gott lieben von reinem Herzen ist die höchste Vergnügung und Seligkeit. Aber sie weiß auch, daß der Weg zu dieser Höhe des Glaubenslebens durch schweren, harten Kampf hindurchgeht, daß dieser Kampf einen großen Ernst unserseits erfordert, eine beharrliche Wachsamkeit, ein ernstliches Suchen, Ringen, Streiten und Ueberwinden, wobei man sich vielen inwendigen Leiden, Schmelzungen und Läuterungen nicht entziehen darf. Unermüdlich spricht sie von diesem großen Ernst, den so viele Christen nicht aufbringen; wir sollen doch ja nicht meinen, daß auf unsrer Seite nichts zu tun ist; was wäre sonst das Ringen, das Wachen, das Beten, das Suchen, Bitten und Anklopfen, dem Himmelreich Gewaltantun, das Verleugnen, das Schadenleiden an allen Dingen? Ist doch das hohe Ziel, zu dem uns die Gnade führen möchte, die neue Kreatur, das vollkommene Heil, das die Zerstörung der Werke Satans in uns bedeutet. Jedoch versteht Frau Zeerleder dies Kämpfen und Ringen nach der Heiligung nie im Gegensatz zum Glauben, sondern gerade als den lebendigen Glauben, der uns nach der Heiligung jagen heißt und den Funken des neuen Lebens in uns bringt[1].

Es ist im Grund ein Christentum nahe verwandt dem von König und Lutz, jedoch selbständig eben in der Betonung dieses großen Ernstes, ohne den alle Gnade verloren geht. Eine heroische Frau, nüchtern, klar, bestimmt, steht hier vor uns; theologisch kann man ihren Synergismus anfechten, aber praktisch hat sie recht.

Wieder einen ganz andern Frömmigkeitstypus stellt Joh. Heinrich Müslin dar, neben Sam. Lutz vielleicht die eigenartigste und selbständigste Persönlichkeit im pietistischen Bern. Aus seinem Leben sind zwar nur dürftige Fragmente überliefert; aber das wenige genügt, um seine Bedeutung erkennen zu lassen.

Er war 1682 in Bern geboren, muß in den Jahren der pietistischen Wirren erweckt worden sein und kehrte 1705 der Vaterstadt den Rücken, um in Schwarzenau, dem Asyl aller frommen Einsiedler, Unterkunft zu finden. Was er für sein Herz gesucht hatte, Gewissensfreiheit und mannigfache religiöse Anregung, das fand er dort; jedoch fehlte ihm die rechte Arbeit, um sich äußerlich durchzuschlagen, weshalb er, wir wissen nicht wann, nach Bern zurückkehrte, um dort als Glaser sein Brot zu verdienen, von der Obrigkeit trotz seines gespannten Verhältnisses zur Kirche geduldet[2].

Es war äußerlich ein stilles, von der Welt zurückgezogenes Leben, das er in Bern führte bis an sein Lebensende 1757; Müslin erregte niemals irgendwelchen Lärm. Und doch war es ein reiches, tiefes Leben, ähnlich dem seines niederrheinischen Gesinnungsgenossen Gerhard Tersteegen. Müslin stand mit allen pietistischen Personen und Bewegungen der Nähe und Ferne in persönlicher

1) Das Büchlein der Frau Zeerleder, das in erster Auflage in Neuwied 1740 erschien, (UBBas), wurde 1743 in Bern bei Gaudard neu herausgegeben (ein Exemplar im Besitz des Herrn Dr. Ad. Fluri). Im Titel ist Dame durch „Frauen" ersetzt; der Lebenslauf ist vom Schluß an den Anfang versetzt; die Andachten sind systematischer geordnet. Frau Zeerleder lebte von 1674—1750; ihren Mann, Joh. Jak. Zeerleder, den Apotheker, verlor sie im Jahre 1737.

2) Müslins Geburts- und Todesjahr verdanke ich der Freundlichkeit des bernischen Staatsarchivars G. Kurz. Zum deutschen Aufenthalt vgl. seinen Brief an Annoni vom 25. März 1733: vor 28 Jahren habe ihn Gott auch nach Schwarzenau gezogen. Außer 7 Briefen an Annoni (UBBas) sind erhalten ein Brief an Fleischbein (JS 1020) vom 12. Dez. 1738 und ein Brief an Esther Versel vom 10. Jan. 1731 (TP 1130 *BELV*).

Fühlung und überrascht uns durch die Selbständigkeit, ja die Kritik seines Urteils über sie. Als das Aufsehen erregende Phänomen der Inspiration auch in der Schweiz auftauchte, da nahm unser Müslin alsbald aus ernster Frömmigkeit dagegen Stellung in einem Briefwechsel mit dem Schaffhauser Joh. Konrad Ziegler, der so begeistert für sie eintrat[1]. Er war es denn auch hauptsächlich, der damals im Bund mit dem zufällig anwesenden Sam. König die Stellung der deutschen Inspirierten in Bern so erschütterte, daß sie auf die Dauer hier keine Gemeinde fanden. Müslin setzte damals eine ausführliche Schrift gegen die Inspirierten auf, die ihrer Sache schweren Abbruch tat, da sie bei allen Pietisten zu Stadt und Land zirkulierte[2]. Es war nicht Streitsucht, die ihn dabei leitete, sondern die Sorge, es möchte die innerliche Herzensfrömmigkeit Schaden leiden durch die Grimassen und das Gestöhn der Propheten und die angebliche Göttlichkeit dieser äußern Manieren. Von da an verschwindet Müslin wieder ein Jahrzehnt für uns und taucht erst bei Annonis Besuch in Bern 1731 wieder auf. Mit dem Uhrmacher Haas aus Biel, einem stillen Separatisten und Freund aller Erweckten, suchte Annoni Müslin auf; er fand in ihm:

„Einen äußerlich simpeln und schlecht aussehenden Laien, der aber innerlich desto mehr Realität besitzt und in seinen Gesprächen und Briefen Zeugnisse einer besondern Penetration in Sachen, so die Wahrheit und Gottseligkeit betreffen, an Tag legt, also daß es auch den Studierenden erfreulich und profitabel ist, mit diesem Laien zu konversieren oder zu korrespondieren[3]."

Den paar Briefen, die jener kurze Besuch Annonis zur Folge hatte, verdanken wir den besten Einblick in sein Leben.

Es war damals die Zeit grimmiger Ausbrüche eines staats- und kirchenfeindlichen Separatismus, da sich die Gefängnisse Berns füllten mit rabiaten Fanatikern, die auf den Sturz der Herrschaft des Tieres und für sich auf die Märtyrerkrone warteten. Die Schaffhauser Separatisten baten Müslin, sich speziell des gefangenen Hans Martin aus Pratteln anzunehmen, ihn zu besuchen und sich für ihn womöglich zu verwenden. Müslin aber stieß bei diesen Separatisten auf ebenso erbitterten Widerstand wie bei den Kirchenleuten und mußte seine religiöse Sonderstellung und Einsamkeit eingestehen. Gerade wie bei Tersteegen war es die Mystik, die ihn über die ganze Babelstürmerei hinaushob. Die Separatisten, urteilte er damals, führen scharfe Kriege gegen die äußeren Feinde, während ihr eigen innwohnend Tier der Eigenheit noch gar nicht ertötet ist; sie haben den tiefen Grund des Abfalls von Gott in ihrem Leben noch gar nie empfunden. Außerdem sind sie von den Orakeln des Stineli Kratzer so verblendet, daß sie allen Gründen aus der Vernunft, der Bibel und der Praxis anderer wahrer Christen das Gehör verweigern. Müslin war ehrlich genug, sich selbst zu prüfen, ob nicht Menschenfurcht ihn abhalte, sich durch den Besuch bei den Gefangenen und das Eintreten für sie der eigenen Gefahr auszusetzen, da er bereits von politicis wegen des Separatismi verdächtig und bei Predigern verhaßt sei. Dagegen tröstete er sich, ein selbstgesuchtes Martyrium sei auch nicht Gottes Wille, „es gebe noch eine andere Art, die gefangenen Glieder Christi zu besuchen: wenn man nach Gelegenheit dem unter der Eitelkeit gefangenen Fünklein des unvergänglichen Geistes und Lebens Christi in den Seelen zu Hilfe kommt und mit solchen in seiner Presse und Versuchung zur Freiheit und Erlösung zu arbeiten sucht".

1) Müslin an Annoni 28. März 1732: vor 16 Jahren.
2) Vgl. die 27. und 29. SJG.
3) Vgl. Annonis Schweizerreise.

Richtig war wohl, daß Müslins Besuch bei den Gefangenen bei dem vollständig andern Standpunkt, den jeder Teil vertrat, völlig ohne Frucht gewesen wäre; seine Auslegung des Jesusworts jedoch entbehrt nicht ganz des Sophismus und zeigt, wie klug der Mystiker der Verfolgung auszuweichen verstand.

Unter den Berner Frommen wußte Müslin sich ziemlich isoliert.

„Es finden sich hier fast keine Gemüter, die Geschmack haben und Grund suchen in dem wahren Wesen der unparteiischen unvermischten, lautern Wahrheit, die von keinem Menschen dependiert, sondern allein das wahre Wesen der neuen Kreatur zum Fundament suchet und setzet."

„An Neben- und Mitteldingen wird gearbeitet und das Hauptwerk stehen gelassen; einige flicken Babel, andere bestürmen Babel"; Müslin selbst hält es für schädlich, das eine oder andere ohne göttliche Kraft, Leitung und Gewißheit zu tun; so bleibt er neutral gegenüber beiden Parteien und sucht gegen beide in der Liebe zu verharren [1].

Als Annoni von Deutschland aus seinen Berner Freund aufforderte, Beiträge für die Geistliche Fama zu liefern mit allerlei lehrreichen Geschichten von frommen Erweckungen usw., winkte Müslin entschieden ab.

Er hat zu oft schon die Erfahrung gemacht bei neu aufgehenden glänzenden Erscheinungen, daß solche Lichtlein bald vergingen oder sich in einen stinkenden Rauch und Dampf verwandelten, während an ganz unscheinbaren Orten die Weisheit ihr Licht unmittelbar durchdringen ließ. Darum wartet er bei allen neuen Bewegungen auf die Probe, ob sich Realität darin bewähre oder nicht.

„Hier sind viel geistliche Neuigkeiten, viele aufgehende Lichtträger, allein die Zeit mag geben, was noch bleiben oder zu seiner Maturität arbeiten und kommen wird. Vieles will in seiner feurigen Eigenschaft zu hoch steigen und verflattert in der Luft, anderes sinket zurück in die finstere Irdigkeit, noch andere scheinen große Streiche zu tun, wenn man es aber näher beim Licht beschauet, ist doch wenig Solides da, weil man mehr in eigener oder fremder Kraft wirket als in dem Trieb des reinen gewissen Geistes. Ich bin also blöde worden, von Dingen Nachrichten zu senden, die anfangs schön aussehen und doch unreif sind und im Verfolg sich dann ganz anders darstellen, als man erst gehofft hat [2]."

Von hier aus begreift sich Müslins kritische Stellungnahme zur herrnhutischen Brüdergemeine von Anfang an.

Als die Kunde von Zinzendorfs Predigten in Stralsund und Tübingen nach der Schweiz kam, wo man ihn bis dahin als Freund aller Separatisten geschätzt hatte, setzte Müslin eine Kritik des gräflichen Verhaltens auf und ließ sie durch den Zürcher Schultheß Zinzendorf übermitteln; er, der stille Mystiker, konnte die Sprünge des Grafen bald nach rechts, bald nach links nicht fassen, noch mit seiner Art innerlicher Frömmigkeit zusammenreimen. Bald darauf lernte Müslin den ersten mährischen Herrnhuter Bruder in Bern kennen, an dem ihm die herrnhutische Methode, auf eine äußere Gemeinschaft und nähere Verbindung der Freunde zu dringen, anschaulich entgegentrat; Müslin jedoch hegte Zweifel, ob diese gutscheinende Meinung auch Gottes Dessin sei und zur wahren Gründung im Werk des Herrn so gar nötig und dieses von jenem dependiere. Seiner Gemütsrichtung kam das herrnhutische Gemeinschaftstiften von Anfang an als Veräußerlichung des Wesentlichen vor. Wie dann Zinzendorf später ins Bernbiet kam zum Besuch bei Sam. Lutz in Dießbach, da soll Müslin den Joh. Bäumler, einen mystisch gesinnten Separatisten, extra aufgefordert haben, den Grafen durch geschickte Einwände auf die Probe zu stellen, um herauszubringen, wie viel Unchristliches nach Müslins Sinn in Zinzendorfs Lehrweise lag [3].

1) Müslin an Annoni 28. März 1732 und 26. März 1733.

2) Ebenda 26. März 1733.

3) Schultheß an Zinzendorf vom 8. April 1735, Müslin an Annoni 23. Dez. 1735 und Lutz an Zinzendorf 18. Jan. 1740.

Müslin besaß nun einmal das scharfe Auge für alle Schwachheiten gerade der frommen Leute; jedoch ein Sittenrichter war er nicht; als er von Holzhalbs Fall hörte, zeigte er ein tiefes Verständnis für die menschliche Versuchlichkeit und Ohnmacht. Auch teilte er selber etwas von der pietistischen Aengstlichkeit sowohl der Ehe als dem Staat und seinen Forderungen, z. B. dem Eid, gegenüber; sein Gewissen kam hierin zu keiner Festigkeit. Entschieden war er bloß in der Verwerfung des Predigtamtes, das ihm als Dienst des Buchstabens, nicht des Geistes erschien[1]. Müslin steht darin fest zum Separatismus. Fragt man aber, zu welchen christlichen Führern er sich besonders hingezogen fühlte, bei aller Selbständigkeit, die er nicht preiszugeben gewillt war, so sind unter den Deutschen Hektor v. Marsay und Gerhard Tersteegen, die beiden Jünger der Frau v. Guyon, zu nennen. Müslin reiste 1737/38 in Begleitung des Expfarrers Albrecht Haller nochmals nach den Stammsitzen der deutschen Pietisten im Wittgensteinischen und am Niederrhein. Hektor von Marsay war schon lange sein Freund, wahrscheinlich von der Zeit her, da dieser die Schweiz bereist hatte; Müslin stand in brieflicher Verbindung mit ihm und war ein verständnisvoller Leser und Verbreiter seiner „Freimütigen Diskurse“ [2]. Hat er diese alte Freundschaft wieder aufgewärmt, so mag er mit Tersteegen erst damals persönliche Fühlung gewonnen haben; wenigstens begegnet sein Name erst in den Briefen nach der Rückkehr in die Schweiz. Müslin korrespondierte seitdem mit Tersteegen und bemühte sich eifrig, seine Schriften, sowohl eine Erweckungspredigt als sein Geistliches Blumengärtlein, in seinem Bekanntenkreis zu verbreiten; er fand diese Tersteegenschen Schriften vielen guten Gemütern gar angenehm, weil ein evangelischer Sinn daraus leuchte, und viele wichtige Wahrheiten auf eine liebliche Art vorgetragen würden. Die beiden Männer waren Geistesverwandte; sie lebten in der gleichen weltabgewandten stillen, ernsten Innerlichkeit und Wesenhaftigkeit [3]. Nach der letzten Nachricht, die wir über Müslin besitzen, sammelte er in Bern bei den frommen Seelen Missionsgaben für die Hallesche Judenmission und die malabarische Mission ein [4], ein Zeichen des Ansehens, das er in diesen Kreisen bis zuletzt genoß, wie ein Beweis, daß ihn seine Mystik nicht untätig machte. Der Mann hat seine schlichte verborgene Größe, wie er einsam und doch fest und innig seinen Weg mit seinem Gott gegangen ist. Etwas Wohltuendes geht noch heute von seinen Zeilen aus.

Von Versammlungen in Müslins Haus ist uns nichts bekannt; dagegen wird uns Mitte der 40er Jahre das Haus des Schreinermeisters Weibel auf der Schanz als ein kleines Zentrum der Berner Erweckten signalisiert. Diesmal waren es nicht die Vornehmen Berns, die sich früher in Königs Konventikeln

1) Müslins Stellung zur Ehe im Brief an Annoni 23. Dez. 1735, zum Eid 18. Aug. 1741, zum Predigtamt in einem Brief s. d.

2) v. Marsay an Annoni aus Hayn 2. Jan. 1738 erwähnt Müslins Besuch bei ihm, aus derselben Zeit der Brief Müslins an Fleischbein vom 12. Dez. 1738; zu Müslins Verhältnis zu v. Marsay vgl. seinen Brief an Annoni vom 23. Dez. 1735, ferner die zahlreichen Erwähnungen Müslins in den Briefen v. Marsays an Duval und an Monod (ein längeres Zitat aus einem Brief Müslins bringt v. Marsay an Monod vom 24. März 1744).

3) Müslin an Annoni 30. Juni 1752 und Brief s. d.

4) Ebenda s. d.

Rendezvous gegeben hatten und sich später um die Herrnhuter scharten; bei den Eheleuten Weibel fanden sich einfache Leute zusammen, Handwerker und Gesellen, die miteinander in der Bibel lasen oder sich an den Schriften von Lutz erbauten. Absonderliche Lehren fanden hier keinen Eingang; man pflegte die Freundschaft mit Lutz, mit Annoni, auch mit den Herrnhutern, die hie und da zu Besuch erschienen und gerne die Frommen von der Schanz zu sich hinübergezogen hätten. Im November 1751 starb Schreinermeister Weibel; seine Frau Maria Magdalena hielt noch ein paar Jahre das Häuflein zusammen, dann verlor es sich oder schloß sich den Herrnhutern an[1].

Die Jahre 1750 und 1751 waren kritisch für den Berner Pietismus. 1750 waren die geistesmächtigen Führer Lutz und König gestorben, desgleichen Frau Zeerleder; 1751 folgten ihnen Pfarrer Hopf in Thun, Jakob Lörtscher in Wimmis, die Kühler-Lene im Emmental, Schreiner Weibel in Bern im Tode nach. Der Berner Pietismus ging seinem Ende entgegen.

Dies Ende kam zunächst in Form einer wüsten Entartung, bekannt unter dem Namen Brüglersekte. Zu Brügglen bei Rüeggisberg in dem Hügelland südlich von Bern fand Mitte der 40er Jahre eine Kindererweckung statt, wohl die Fortsetzung der Erweckung in Habstetten und Bolligen, wobei einzelne Kinder auf Gesichte verfielen, in denen ihnen Himmel und Hölle gezeigt wurden samt den Schicksalen verstorbener wie noch lebender Personen. Von den Kindern sprang die Erweckung auf die Erwachsenen über; bald traten als Führer die beiden Kohler hervor, Christen Kohler, gegen 30 Jahre alt und sein 4 Jahre jüngerer Bruder Hieronymus.

Sie sollen anfangs ehrlich und ernstlich erweckt gewesen sein und aus der Bibel und guten Erbauungsbüchern gelehrt haben, bis Boehmes Mystik und Petersens eschatologische Schwärmerei ihnen den Kopf verdrehten und ein seltsames Gemisch von Wahnsinn und Betrug sich ihnen und ihren Gläubigen als Werk des heiligen Geistes vorspiegelte. Vor allem bemächtigten sich die eschatologischen Geheimnisse ihrer Seelen; sie getrauten sich, die Wiederkunft Christi auf Weihnacht 1748 vorauszusagen, und verleiteten ihre Anhänger zum Müßiggang, gleich manchen Urchristen zu Thessalonich. Fataler noch war die persönliche Rolle, die sie sich beimaßen, erst ihr bestimmtes Nicht-Sterben vor der Parusie, dann die Rolle der zwei apokalyptischen Zeugen unmittelbar vor dem Ende, während ein liederliches Weibsbild, die Elisabeth Kißling, mit der sie herumzogen, den Messias gebären sollte. Für die Praxis ergab sich ihnen aus ihrer Gewißheit der letzten Zeit ein roher Antinomismus und Libertinismus, der dem Fleisch volle Freiheit ließ unter dem Motto, es gebe für die Erlösten keine Sünde, und der zu wüsten Exzessen der Unzucht und jedes rohen Genusses Anlaß gab unter dem Vorwand der Heiligkeit.

Alle diese schwärmerischen Lehren verbreiteten die Brüder Kohler in stark besuchten nächtlichen Versammlungen weit herum in der Landschaft Schwarzenburg und am Bielersee; sie fanden großen Anhang bei allen leichtgläubigen oder exzentrischen Leuten von Wahlern, Neuenegg, Rüeggisberg, die zu arbeiten aufhörten und nur noch auf den Augenblick der Parusie hinstarrten. Von 1747 an wurden die beiden Führer den weltlichen und kirchlichen Behörden signalisiert; sie wurden

1) Zu Weibel und seinen Versammlungen vgl. die Briefe der Frau Weibel an Annon die Aufzeichnungen Annonis vom Jahr 1745 und die herrnhutische kurze Relation vom Anfang der Erweckung in Bern.

zur Verantwortung vor die Religionskammer in Bern gefordert, vor der sie sich anfangs geschickt herauszureden vermochten, zumal da ihre gefährlichsten Lehren noch nicht allgemein bekannt waren. Sam. Lutz hat damals von ihnen gehört und in einem Brief an eine Standesperson seine Warnungsstimme erschallen lassen, jedoch ohne jeden Erfolg.

Endlich im Jahr 1749, nach mehrfachen erfolglosen Vermahnungen und Bußen, entschloß sich die Berner Regierung zur Ausweisung der beiden Brüder Kohler auf 6 Jahre zu einer Zeit, da die ganze Schädlichkeit ihres Treibens immer noch bloß den Eingeweihten bekannt war. Christen Kohler der ältere leistete den Eid und ließ sich über die Grenze führen, während Hieronymus einfach entwich. Im folgenden Jahr 1750 wurde zu Bern eine Frau wegen Ehebruchs und Kindsmordes hingerichtet als Opfer der schwärmerischen Verführung. Der sie durch seine Lehre in ihr Verbrechen getrieben hatte, Hans Joß, der Schwarzwasser-Küfer, wurde 1751 ergriffen, zu Bern gegeißelt und nach geleisteter Kirchenbuße zum Land hinausgejagt. Es kennzeichnet den ganzen Grad der Verblendung der Gebrüder Kohler, daß sie aller Gefahr zum Trotz aus ihren Schlupfwinkeln im Jura wieder in ihre Heimat zurückkehrten und ihre Weissagungen heimlich fortzusetzen suchten, den Gläubigen nun erst recht wunderbar, da sie jetzt nach der johanneischen Offenbarung 3½ Tage tot gelegen hatten und wieder lebten. Jetzt aber setzte der Berner Rat einen Preis von 100 Talern auf die Einbringung der beiden Führer und erzielte dadurch die Verhaftung und Einlieferung wenigstens des Hieronymus. Er wurde nach reichlichem Eingeständnis seiner religiösen und sittlichen Verirrungen im Januar 1753 erdrosselt und verbrannt, während sein Bruder dauernd den Berner Gerichten zu entwischen wußte und irgendwo verscholl. Die sämtlichen Berner Geistlichen mußten unmittelbar nach der Hinrichtung des Hieronymus Kohler ein Mandat von den Kanzeln verlesen, das den Laien alles Lehren in Versammlungen streng verbot. Zwar den fanatisierten Anhängern der falschen Propheten war durch keine Gewaltmaßregel zur Vernunft zu helfen; sie glaubten an ihren Heiligen lange über dessen schauerliches Ende hinaus. Jedoch der Berner Pietismus war durch die Gebrüder Kohler stinkend geworden, wozu Kyburz Schrift „Das entdeckte Geheimnis der Bosheit" das Ihre beitrug. Verwunderlich ist ja diese Entartung einer Erweckung keineswegs; im Gegenteil, das Bild des freigelassenen Laienenthusiasmus wäre unvollständig ohne sie. Wo die religiöse Triebhaftigkeit der Kontrolle des Verstandes und Gewissens ermangelt, erzeugt sie notwendig diese pathologischen Effekte[1].

Es gab aber noch einen andern weit rühmlicheren Ausgang des bernischen Pietismus, die Heimberger Bruderschaft im Berner Oberland. Wir kennen leider aus ihrer Geschichte nur ein paar Fragmente, so daß eine richtige Geschichtsschreibung der merkwürdigen Bewegung einstweilen nicht möglich ist[2]. Auf dem Heimberg bei Thun wurden zu Lebzeiten des Sam. Lutz erst

1) Zur Kohlerschen Rotte vgl. die genannte Schrift von Abr. Kyburz, auf die schon Zehender verweist, weitere Literatur bei Hadorn in RE³ X. 638 ff.; die RMBe beginnen mit 26. April 1747; zu Joß und zum Berner Mandat vgl. Pfarrer Sprüngli an Annoni 19. April 1751 und 5. Febr. 1753.

2) Zu den Heimbergern vgl. vor allem W. Hadorn im Kirchenfreund 1898 und in der Gesch. des Pietismus; neues, reiches Material findet sich in den Herrnhuter Akten. Die

David Tschanz, später Rudolf Gasser und die beiden Brüder Christen und Hieronymus Stübi erweckt und durch ihr gemeinsames Erlebnis auf die Pflege religiöser Gemeinschaft geführt. Eine ganz bestimmte Frömmigkeitsweise verband sie miteinander: Lutzisches Christentum von stark evangelischer Färbung mit dem Zentrum der Jesusliebe und des Vertrauens auf Jesu stellvertretende Gerechtigkeit, darum eine fröhliche, zuversichtliche Haltung Gott gegenüber, eine herrliche Freiheit von der Gesetzlichkeit und Aengstlichkeit, die sonst zur Signatur des Pietismus gehören, eine stark gefühlsmäßige Seligkeitsstimmung, deren sprachlicher Ausdruck ein gewisses kindliches Prunken mit biblischen Allegorien war. Aus einer Zusammenfassung der Rechtfertigungslehre vom Jahr 1749, sowie aus den Briefen des Christen Stübi aus derselben Zeit leuchtet ein fast lutherischer Typus entgegen, der sich scharf abhebt von allem gesetzlichen Heiligungspietismus und der ganzen Bewegung etwas Fröhliches und Naives verleiht. Kein Wunder, daß die deutschen Herrnhuter sich hier auf verwandtem Boden fühlten; seit 1745 datieren ihre ersten Besuche bei den ledigen Brüdern auf dem Heimberg; gerade die Betonung der Stellvertretung mußte den Herrnhutern vorkommen wie Geist von ihrem Geist. Indessen sollten ihre Wege zuerst kräftig auseinandergehen; die Heimberger besaßen einen entschiedenen Selbständigkeitsdrang; sie richteten ihre eigenen Versammlungen ein, luden die Freunde aus der Nachbarschaft zum Abendsitz im Haus eines der Ihren und verbrachten hier weihevolle Stunden mit Gesang, Bibellektüre, freiem Zeugnis des einen oder andern über das Gelesene oder über den eigenen Herzenszustand und mit Gebet, das alles nicht in separatistischer Absicht, sondern nach dem Vorbild von Lutz zum Zweck der gemeinschaftlichen Erbauung während der Woche. Noch in den 40 er Jahren begann die Ausbreitung; in Thun wurde eine Versammlung eingerichtet; dann zogen Rudolf Gasser und Daniel Hopf von Thun weit hinauf ins Simmental, um überall die Erweckten zu ähnlichen freien Verbindungen anzuregen und die Brudergemeinschaft vom Heimberg auszudehnen über das ganze Berner Oberland. Die Berner Regierung, durch den Landvogt von Saanen von diesen Vorgängen in Kenntnis gesetzt, suchte die Ausbreitung zu verhindern und gab Befehl, den Gasser zu verhaften und nach Bern vor die Religionskommission zu führen[1]. Möglich, daß infolgedessen die eigentliche planmäßige Evangelisation der Heimberger von da an unterblieb; allein die Verbindung zwischen Heimberg und Simmental nahm in den folgenden Jahren nicht ab, sondern zu, so daß 1757 die Heimberger dem sie besuchenden Herrnhuter Wallis von 3—400 Seelen im Simmental und Saanen berichten konnten, die, wie sie hinzufügten, von Pfarrer Lutz übrig geblieben waren und nun vom Heimberg aus seelsorgerlich bedient wurden[2]. Daraus geht klar hervor, daß die Brüder vom Heimberg das Erbe von Sam. Lutz, der in seinen letzten Lebensjahren längst auf Evangelisationsreisen hatte verzichten müssen, zu übernehmen und das von Lutz gepflanzte Leben zu erhalten und zu befestigen entschlossen waren. Was Lutz

Einsicht in einzelne Schriften der Heimberger verdanke ich der Freundlichkeit des Herrn Haari in Abelboden.

1) RMBe 21. Apr. 1747.

2) Bericht des Herrnhuters Wallis vom Frühjahr 1757.

als Pfarrer begann, setzten sie, die Laienbrüder, kraft allgemeinen Priestertums fort. Sobald sie aus der Nähe oder der Ferne von irgendeiner Erweckung oder einem Verlangen nach solcher hörten, besuchten sie eilends die heilsbegierigen Seelen und luden sie zu ihren Versammlungen ein. Eine förmliche Organisation scheinen sie in dieser ersten Zeit nicht gegründet zu haben, so wenig als Lutz zu organisieren pflegte; sie hielten auf ihrer bestimmten Lehrart und sonderten sich ab von jeder Schwärmerei, besonders der Brüggler Rotte; aber sie ergänzten von sich aus alles, was ihnen am offiziellen Kirchenwesen mangelte, erklärten ihre Bibel laienmäßig, predigten auf ihre Art, d. h. sie zeugten aus ihren Erfahrungen, hielten ihre Versammlungen, wann es ihnen gefiel. Kein Wunder, daß ihnen bei dieser geistlichen Laienarbeit Konflikte mit den Pfarrern und Behörden nicht erspart blieben. Zu Anfang der 60er Jahre wurden, wie ein Herrnhuter uns überliefert, durch das viele Predigen und unvorsichtigen Wandel der Heimberger die Pfarrer und die Vorgesetzten so aufgebracht, daß man die Brüder vor die Obrigkeit zitierte und ihnen alle Zusammenkünfte verbot [1]. Das muß jedoch ganz vorübergehend gewesen sein und tat der Arbeit der Heimberger keinen dauernden Abbruch. Immer neue Versammlungsorte der Heimberger treten hervor; das ganze Berner Oberland von der Gegend von Brienz bis nach Saanen wurde von ihnen umspannt; Grindelwald, Adelboden, Lenk waren ihre Bergstationen; aber auch gegen das Unterland hin faßten sie Fuß; sogar in der Stadt Bern, wo David Tschanz oft zu den Markttagen erschien, bildete sich eine Heimberger Versammlung, die dann und wann durch Arbeiter aus dem Heimberg Weisungen erhielt. Aber der Heimberg blieb stets der geistige Mittelpunkt; deshalb hießen die oberländischen Brüder immer wieder die Heimberger.

Wie gern erführe man mehr von ihrem innern Leben sowie der Art ihrer Gottesdienste! In seinem „Entdeckten Geheimnis der Bosheit" wollte Abraham Kyburz der Brüggler Rotte ein gutes Gegenbeispiel gegenüberstellen und entwarf ein Bild der Heimberger, ohne sie zu nennen.

Eine kleine Anzahl erweckter Leute wollen in lebendige Gemeinschaft mit dem Heiland treten und in kindlichem Gehorsam unter der Zucht seines Geistes stehen. Sie suchen stets in der Gegenwart Gottes und Christi zu wandeln. Sie lernen zuerst ihr gründliches Verderben kennen, dann auch den großen Verfall des heutigen Christentums, auch der gottesdienstlichen Uebungen; aber sie brauchen den äußeren Gottesdienst samt den Zeremonien doch, tragen der Obrigkeit alle Achtung entgegen, wollen sich aber untereinander erbauen und reizen zur Ausübung des Christentums. Kommen sie zusammen, so halten sie sich anfänglich still vor der Gegenwart Gottes und unterhalten unter sich ein stilles geheimes Seufzen um die verheißene Ausgießung des heiligen Geistes. Wann dann einer sich getrieben findet und die Gnad hat, aus der heiligen Schrift etwas zur Erbauung vorzutragen, der liest ein oder zwei Kapitel, darüber wird etwas weniges, was nach den Umständen dienlich erachtet wird, geredet, oder aber es reden auch andere Anwesende von dem Zustand ihrer Herzen oder erzählen nach ihrer Erfahrung, was Gott ihnen für Gnaden widerfahren lassen. Wann dann nichts mehr zu reden vorfällt, empfehlen sie sich einander im Gebet, singen hernach einen oder zwei Psalmen oder geistliche Lieder und schließen mit einem Gebet 1. für sich selbst, 2. für die ganze Kirche Christi, die auf Erden zerstreuet ist, 3. für die Obrigkeit, 4. für die Untertanen, 5. für das Heil der ganzen Welt.

Ueber die Heimberger Lehre orientiert vielleicht am besten die „Ein-

1) Bericht des Herrnhuters Ant. Stähli v. 1763. —

fältige, doch aber aus dem Grund der Wahrheit abgeleitete Heilsordnung", die von den einen dem Rud. Gasser, von den andern dem Christen Stübi zugeschrieben wird, und die 1776 zum zweitenmal gedruckt wurde.

Unter scharfer Abweisung aller eigenmenschlichen moralistischen Bemühungen um das Seelenheil wird hier an den Anfang der Heilsordnung der Glaube an den Sünderfreund Jesus Christus und die Erlangung der Vergebung der Sünden gestellt, echt lutherisch im Sinn der Flucht vor dem fordernden und drohenden Gesetz zum Evangelium von der Vergebung aus Gnaden. Fein wird dabei die Art des Glaubens beschrieben: kein Schwelgen in außerordentlichen Gefühlen, auch kein Begreifen mit der Vernunft, sondern ein geistiges Ergreifen des gegenwärtigen Jesus, kindliches Handeln mit ihm ohne Disputieren und Vernünfteln! Mit diesem Anfangsakt ist bereits Seligkeit verbunden, aber vollzogen ist die Gnadenkur freilich noch nicht, der Schaden noch nicht geheilt; darum soll man hier nicht sicher sein und Hütten bauen wollen, wiewohl auch schon ein fein lustig Plätzchen ist. Vielmehr soll man diese Gnade der Aufnahme in die Kur gebrauchen zu der Gerechtmachung in Jesu, auf daß dem kranken Patienten geholfen werde, denn „hier könnte man sehr fehlen, ob man schon die Vergebung der Sünden wirklich erlangt hätte, aber dabei stehen bliebe und also außer Christo sich vertröstete, meinte, weil man Vergebung der Sünden habe, so sei nun alles richtig, wenn man das jetzt nur immer glaube und dabei bleibe, welches aber nicht geschehen kann, weil man die Sünde selbsten ist (Röm. 7, 18), aus der man sich dringen muß durch den Glauben an Jesum, der uns gemacht ist zur Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung".

Das soll freilich nicht heißen, daß man die Vergebung der Sünden gering achte und etwa mit sog. guten Werken zu ergänzen suche. Das wäre nur ein Vollenden dessen im Fleisch, was im Geist angefangen ist. Es bleibt dabei, daß wir allein durch eine fremde Gerechtigkeit, die ohne Makel ist, vor Gott erscheinen dürfen, und daß der Grund, auf den man sich in Not und Tod verlassen darf, der ewige Gnadenbund ist, in dem man das ganze Leben lang der Vergebung der Sünden bedürftig bleibt. Die Ergänzung wird gesucht in anderer Richtung. „Der durch den Glauben zur Kindschaft Gottes aufgenommene Mensch besteht in zwei Teilen, als alter und als neuer Mensch, und lebt unter zwei Gesetzen. Fleisch und Geist streiten kräftig miteinander; keine Vermischung, vielmehr ewige Scheidung von Natur und Gnade, Licht und Finsternis ist unser Los. Bleibt man nun mit seinem Herzen bei dem geschenkten Gut und besiegt den alten Teil mit Ausgehen, Fliehen, Laufen aus sich selbst in Jesum und seine Wunden, so wird man ein Sieger Christi geheißen, der den guten Kampf gekämpft hat. Man soll diesen Unterschied wissen, daß man das Gute allein in Jesus hat zu unserer Gerechtmachung, in sich selbst aber das Böse zum Verderben, beides in vollem Maß und Ueberfluß. Lebt man im Glauben und im Geist, so werden die Geschäfte des Fleisches gedämpft, die Glieder, die auf Erden sind, getötet und bleibt man bei dem guten und heiligen Zeugnis und Bund."

Besonderer Lebensregeln bedarf es für die Kinder Gottes nicht; ihre einzige Regel ist, sich lieben zu lassen von ihrem Heiland, immer gläubiger zu sein an seinen Namen und hinwieder in der Gegenliebe einander zu tragen. Bloß trachte jeder darnach, zu wachsen und immer völliger zu werden in allen christlichen Tugenden. Das Gotteskind wird in seinem Erbe bewahrt und bleibt ungestört darin durch Gottes Macht zur Seligkeit. Wird es in dem Teil, darin Buße und Glauben wohnt, befleckt, so hat es einen offenen Brunnen wider alle Unreinigkeit und Sünde, eröffnet in den Wunden Christi, da Wasser und Blut sich finden, Wasser zur Abwaschung und Blut zur Gerechtmachung, Heiligung und Erlösung. Dieser Erlösungsprozeß wird dann in den bekannten mystischen Wendungen beschrieben, jedoch stets mit Rekurs auf die Stellvertretung: „je mehr ich mir selbst entwerde, je mehr ich Ruhe und Sicherheit habe; denn der Ueberfluß an Gnaden und Guttaten, so der arme Sünder in Jesu und in seinen heiligen Wunden gefunden hat, übertreffen weit die Verdorbenheiten, die in dem Tod Jesu müssen ersäuft sein."

Zum Schluß wiederholt der Verfasser seine Mahnung, die Bekehrung mit der Vergebung der Sünden anzufangen, aber sich nicht mit der dadurch gewonnenen Seligkeit

auf Hoffnung zu begnügen, sondern zum vollen Kindesrecht hindurchzudringen, zur blutigen Gerechtigkeit, die Jesus selbst worden ist. Erst wenn man eindringt in Jesum, daß man auch durch ihn gerecht wird, tritt man in sein Kindesrecht ein und wird vom Vater gesegnet und gerechtfertigt. Man ist dann durch Christi Tod und das Mitsterben mit ihm so gerechtfertigt von der Sünde, daß wir sie und sie uns nichts mehr angehen; die Ungerechtigkeit ist verschlungen in Gerechtigkeit. Die Schrift schließt mit der Frage an den Leser:

„Ist Christi Blut und Gerechtigkeit unser Schmuck und Ehrenkleid?"

Der Sinn dieser schwerfälligen Ausführungen ist hauptsächlich die begriffliche Unterscheidung der Sündenvergebung, mit der das Glaubensleben anfängt, von der Gerechtmachung als einer höhern Stufe, mit der erst das volle Kindesrecht und die wirkliche Erlösung von der Sünde einsetzen. Diese Gerechtmachung wird aber wie die Vergebung ganz in der Stellvertretung, im Blut Christi gesucht und aus dieser Stellvertretung die Kraft zur Heiligung und effektiven Erlösung bezogen, eine Kraft, die gleichwohl stets als fremde Größe, als Gnade, empfunden wird. So ungefähr mag Sam. Lutz gelegentlich gepredigt haben, und er und die Heimberger lebten zuletzt von Ideen Luthers, der nicht umsonst in der besprochenen Schrift zitiert wird. Bloß ist es nicht die breite Heerstraße der lutherischen Gedanken, sondern der Ausschnitt, der nach der Richtung Osianders weist. Das Wort „Gerechtmachung" wies diese Berner Laien auf ein von der Vergebung verschiedenes, ihr überlegenes Heilsgut, das sie doch mit Luther auf dem gleichen Weg des Stellvertretungsglaubens zu erwerben trachteten wie andere Christen die Vergebung der Sünden.

Zugleich wird durch diese „Heilsordnung" deutlich, wie schwer es den Herrnhutern fallen mußte, über den Unterschied ihrer Lehre und der der Heimberger ganz klar zu werden. Bei einem der ersten Besuche auf dem Heimberg konstatierte Bruder Wallis 1757:

„Sie haben was vom Heiland in ihren Herzen erfahren und treiben die Lehre von der Versöhnung, nur daß sie mit uns in der Methode und Ausdrücken differieren; wenn man aber mit ihnen auf die Hauptsache kommt, so sind sie mit uns gleich eins."

Das Letzte war richtig und nicht richtig; die Heimberger schraken vor der Einseitigkeit der herrnhutischen Verkündigung zurück; sie waren einig mit ihnen in der Konzentration auf das blutige Verdienst Jesu, uneinig in den Schlüssen, die sie daraus zogen. Viel später, im Jahr 1774, als aus Deutschland Bruder Layritz zur Visitation nach Bern kam, wurde aufs gründlichste die Stellung der Heimberger zu den Herrnhutern untersucht. Das Urteil lautete:

„Man kann nicht anders sagen, als: Ja, sie haben Jesum und sein Verdienst zum Grund ihrer Seligkeit ... Neben ihrem Grund auf Jesu und seinem Verdienst lassen sie anderes neben eingehen, reden in ihren Versammlungen viel aus den Propheten und dem Alten Testament, treiben auch die Heiligung und Vollkommenheit."

Noch schärfer bei einer zweiten Nachfrage:

„Die Leute bauen wohl auch anderes darauf und lassen anderes mit neben eingehen; es fehlt ihnen an dem Sünderpunkt und der Weide in Jesu Marter, wie allen Andersgesinnten im Land außer uns. Sie wollen nicht gern arme Sünder heißen und sein, sondern lieber der Heiligung und Vollkommenheit nachjagen, wovon sie dann in ihren Versammlungen auch vieles reden und vom Gerechtwerden."

Falsches und Richtiges durcheinander gemischt! Das Gerechtwerden schwebte den Heimbergern als Hauptziel vor; alles andere, Heiligung und Vollkommenheit, war darin inbegriffen.

1782 hielt der Herrnhuter Klave bei wiederholten Besuchen auf dem Heimberg gründlich Umschau in bezug auf das Verhältnis der beiden Richtungen. Zuerst fiel ihm die Bildersprache der Heimberger auf, ihre Verliebtheit in alttestamentliche Allegorien, dann vermißte er die spezifische Brüdersprache vom Heiland in seiner blutigen Kreuzesgestalt. Aber erst nachdem der Einigungsversuch am zähen Widerstand eines Teils der Heimberger gescheitert war, kam auch die Lehrdifferenz zur Klarheit. Der Herrnhuterbruder Joh. Heinr. Müller brachte sie auf die Formel:

„Sie scheiden zwischen Vergebung der Sünden und Rechtfertigung; die erstere sei noch gefährlich, die zweite könne nicht mehr verloren gehen. Von der Vergebung der Sünden bis zur Rechtfertigung gehe es gemeiniglich zwei Jahre. Von der Heiligung und der Liebe wollen sie nichts hören, da falle man vom Geist aufs Fleisch; in uns wohne und komme nichts Gutes. Nach der Rechtfertigung werde einem die Einfalt immer mehr zu einem Geheimnis, und man müsse nur glauben ohne Fühlen. Es sind manche Gegner der Brüder und ihrer Lehre darunter."

Das Wesentliche ist hier richtig erfaßt, obschon das Detail, z. B. die Zwischenzeit der 2 Jahre, auf die Rechnung einzelner Sonderlinge fallen dürfte. Aber man versteht, daß Heimberger und Herrnhuter nicht zusammenkommen konnten; für die Herrnhuter ging das Christentum im Glauben des armen Sünders an seinen blutigen Heiland restlos auf, während die Heimberger darin nur den Anfang des Christenlebens erblickten und durch tiefere Versenkung in das Geheimnis der Versöhnung auch reichere Heilsgüter zu erlangen hofften. An diesem Lehrgegensatz vor allem scheiterte die zu Anfang der 80er Jahre von seiten der Herrnhuter gewünschte und ins Werk gesetzte Fusion der beiden sonst so nahe verwandten Gruppen.

Aus den Berichten der Herrnhuter lernt man noch das eine oder andere aus der kirchlichen Praxis der Heimberger kennen. Bei ihren Zusammenkünften spielte das „Zeugen" eine Hauptrolle, während das Vorlesen aus der Bibel oder aus Erbauungsbüchern weniger beliebt war. „Für unsre Versammlung", sagt einmal ein Heimberger Führer, „wäre solches Vorlesen von etwas Erbaulichem nichts, denn wir sind hier gewohnt, einander tot zu predigen." Andreas Tscheer las einmal etwas aus einer Schrift von Lutz vor und empfahl es den Anwesenden zum Nachdenken; „ja es sei gut", wurde ihm von den Versammelten erklärt, „aber er selbst solle ihnen nun auch noch etwas sagen." Das Gefährliche war, daß bei diesem „Zeugen" ein Redner den andern mit wunderbaren Erfahrungen zu überbieten suchte. Schwendimann erzählte einem herrnhutischen Bruder, wenn er nur allein das, was er in seinem Herzen erfahren habe, vortragen müßte, so wäre er mit seiner Rede bald zu Ende, aber da würde dann noch mehr hinzugetan und also über die Erfahrung hingeredet, was ihn manchmal verlegen über sich gemacht und zum Heiland getrieben habe. Dagegen stellten die Herrnhuter der Disziplin der Heimberger ein gutes Zeugnis aus: „ihre Helfer geben acht auf ihre Leute und derselben Wandel, sind jaloux über die, die von ihnen abgehen, schließen die aus, so unordentlich wandeln." In der Tat enthält das Heimberger Bekenntnis von 1780 einen Satz über die Kirchenzucht innerhalb der Brüderschaft:

„Die ältesten Brüder haben bei ihren Leuten und an ihren Orten, wo sie beieinander wohnen, darauf zu sehen, daß nicht Aergernisse entstehen; denn der Satan ist ein listiger Feind, und die Bewußtheit des Gegensatzes zwischen beiderlei Geschlecht ist wohl zu brauchen, und wo dem Feind solches sollte gelingen, die christliche Bußzucht vorzunehmen, welches aber von Gott zu erlernen und aus St. Pauli und den apostolischen Schriften zu ersehen ist . . ."

Wenn auch das Bekenntnis im nächsten Jahr diesen Satz wegließ, die Disziplin selbst blieb im Kreis der Brüder lebendig und wurde gleich in der folgenden Zeit gegen den herrnhutischen Anhang der Heimberger mit aller Schroffheit gebraucht. Man kann sagen, so wenig Formen sie besaßen, auf dieser Bußzucht ruhte z. T. der Bestand der Bruderschaft. Von einer eigentlichen Verfassung der Heimberger ist für die erste Zeit kaum zu reden; indes hatten die ehrwürdigen Gründer, unter ihnen David Tschanz, ein starkes moralisches Uebergewicht über die jüngern Elemente, und die Bußzucht lag in den Händen der Helfer, die von Tschanz und seinen nächsten Freunden mit einem gewissen Aufseheramt bekleidet worden waren. Für alle wichtigeren Entscheidungen, z. B. für das Zusammengehen mit den Herrnhutern oder die Absage an sie, wurden Konferenzen veranstaltet, bei denen die Mehrheit entschied. Erst nach dem Tod des David Tschanz 1784 begannen die Heimberger an eine straffere Organisation zu denken; sie teilten ihr ganzes Arbeitsgebiet in vier Distrikte, bestellten für jeden Bezirk Hauptpersonen zu Arbeitern und ordneten regelmäßige Zusammenkünfte dieser Arbeiter mit dem ersten Aeltesten fürs Ganze, David Schmid von Erlenbach, an. Als jedoch Schmid mit den Herrnhutern gemeinsame Sache zu machen begann, hielt die Partei der Altheimberger unter der Führung des Kastlan Matti in Saanen ihre Sonderkonferenz und schloß die Herrnhuterpartei von den Versammlungen aus. Was weiter aus der Organisation wurde, entzieht sich unserer Kenntnis. Sicher ist nur, daß die Gemeinschaft der oberländischen Brüder sich bis tief ins 19. Jahrhundert behauptete, der einzige Zweig des ältern Pietismus, der nicht von der Aufklärung hinweggespült worden ist.

Ein Ehrenzeichen in der Geschichte des Pietismus sind diese frommen Laienbrüder mit ihrer warmherzigen Jesusliebe und brüderlichen Gemeinschaft, frei von der Kirchenstürmerei und doch selber ein Kirchlein voll Kraft und Anmut. Der glaubensfrohe Geist von Sam. Lutz schuf sich in dieser Gemeinschaft einen Leib, der seine Gotteskraft für ein Jahrhundert über seinen Tod hinaus lebendig erhielt. Ein Glück, daß die Berner Staatskirche den harmlosen frommen Leuten wenigstens mit der Zeit die Freiheit ihrer Privaterbauung unangetastet ließ. Hinter Lutz steht als wahrer Patron Martin Luther, der Reformator des Rechtfertigungsglaubens und der Herold des allgemeinen Priestertums der Gläubigen. Das Heimbergertum stellt den merkwürdigsten Absenker lutherischen Geistes auf Schweizerboden dar.

5. Kapitel: Der Basler Pietismus.

Wie in Bern, so nahm auch in Basel der Pietismus die doppelte Wendung zur pietistischen Kirchlichkeit und zum Separatismus. Die pietistische Kirchlichkeit sollte in Basel die weitgreifendsten Folgen für das 19. Jahrhundert haben. Ihr

Führer, der Pfarrer Hieronymus Annoni (1697—1770), hat die Christentumsgesellschaft vorbereitet, die 10 Jahre nach seinem Tod in Basel ihr Zentrum fand [1].

Hieronymus Annonis Jugend zeigt den Wettkampf der geistlichen und weltlichen Kräfte um seine Seele. Er stammte aus einer frommen Familie und wurde in jungen Jahren durch die Frau v. Planta mit mystischen Erbauungsschriften bekannt. Sein Temperament jedoch wies ihn nach der Welt; er wäre am liebsten Soldat geworden und dachte auch beim Theologiestudium an den Feldpredigerberuf. Er gesteht selbst, als Student mehr Musik als Theologie getrieben zu haben; die Gesellschaft von jungen Leuten, die er frequentierte, pflegte den Tanz, das Fechten, Musizieren, Trinken und Kommunizieren der weltlichsten Lieder [2]. Theologisch stand er in seinen Studienjahren unter dem Einfluß des Sam. Werenfels, der sich auch persönlich seiner annahm; das Kompendium Ostervalds war die Richtschnur seiner Gedanken; noch als er seine Hauslehrerstelle im Schaffhausischen antrat, gestaltete er den Religionsunterricht nach Ostervalds Vorbild. Aber er hatte noch keinen persönlichen Glauben; Zweifel an der Wahrheit der christlichen Religion begleiteten ihn seit dem zehnten Lebensjahr und verließen ihn nicht. Eine überragende religiöse Persönlichkeit, die auf sein Herz und Gewissen gewirkt hätte, trat ihm in Basel nicht entgegen, wohl aus dem einfachen Grunde, weil Basel damals keine besaß.

Annonis Bekehrung kommt auf Rechnung des schaffhausischen Pietismus. Nicht lange nach dem Antritt der Hauslehrerstelle auf Schloß Girsberg im Haus der Familie Im Thurn erkrankte er und glaubte sich dem Tode nahe. Der Rückblick auf sein bisheriges weltliches Treiben ängstigte ihn; es scheint, daß Niederlagen auf dem sexuellen Gebiet ihm besonders schwer zu schaffen machten [3]. Unter der Last körperlicher und seelischer Gebrechen entschloß sich Annoni zu wahrer Buße und einem Leben nach den Vorschriften der ihm bekannten Erbauungsbücher; er richtete sein Tagwerk streng methodisch ein, setzte ein tägliches Gebet zu eigenem Gebrauch auf, desgleichen tägliche Lebens- und Prüfungsregeln, auch ein Bekenntnis und Abbitte der Sünden nach der Reihenfolge der 10 Gebote. All das fällt ins Jahr 1720 und vollzog sich in der Einsamkeit der Schloßfamilie; nur die Patronin, Judith Im Thurn geb. Stockar, erfuhr von Annonis inneren Leiden und stand ihm seelsorgerlich bei. Es liegt etwas Gesetzliches und Gewaltsames über dieser Bekehrungsgeschichte; ein erlösendes Erlebnis Gottes wurde Annoni eigentlich nicht zu teil; das Neue lag hauptsächlich im Bruch mit dem Vorleben kraft Willensentschlusses. Dazu gehörte das Verbrennen der eigenen weltlichen Poesien, die Absage an Flöte und Gitarre und als Ersatz der Beginn des geistlichen Dichtens und Singens. Der Neubekehrte hielt dann den Unterstammheimern eine mächtige Bekehrungspredigt über 2. Tim. 2, 19 zum Zeichen, daß er gegenüber der Welt Farbe bekenne. Im

1) Chr. Joh. Riggenbach, Hieronymus Annoni 1870 (stark erbaulich zugestutzt); Hauptquelle: die Aufzeichnungen Annonis aus seinem Leben, seine Reiseberichte und eine Anzahl erhaltener Briefe.

2) Leucht an Annoni 1721.

3) Vgl. ein Bekenntnis und Abbitte der Sünden 1721.

folgenden Jahr erst fand er in der Stadt Schaffhausen die Aerzte für Leib und Seele, die ihm weiter halfen, Dr. Keller und den Junker Hans Konrad Ziegler, der für Annoni zum Seelenführer wurde. Jetzt endlich stand er vor einer überragenden Persönlichkeit hellen Verstandes und exemplarischen Wandels; was ihm positiv gefehlt hatte, das fand er hier. Durch Ziegler wurde Annoni erst recht heimisch in der mystisch-asketischen Literatur; die „Historie der Wiedergeborenen" von Reitz wurde sein Lieblingsbuch, nächst dem Gottfried Arnolds Schriften. Er hat zeitlebens kein anderes Frömmigkeitsideal gekannt als das des mystisch-asketischen Individualismus, der das Wesen des Christentums in das Ausziehen des alten und das Anziehen des neuen Menschen oder, mit dem Lieblingswort Arnolds, in „die neue Krectur" verlegt[1]. Freilich stand dies ernste Ideal für Annoni immer mehr als Aufgabe denn als seliger Besitz vor der Seele und gab seiner Frömmigkeit einen sauern und ängstlichen Charakter. In manchen Liedern schwingt er sich zur Freude empor, aber über seinem Alltagsleben lastet, vermehrt durch viel Kränklichkeit, ein Druck. Der Unterschied von Lutz in der Grundstimmung ist gewaltig, obschon Lutz wahrhaftig mit Depressionen und Höllenängsten vertraut genug war; aber auf Lutz ist etwas von Luthers Glaubensfröhlichkeit und Trotz übergegangen, wovon Annonis Seele unberührt blieb. Dazu kam, daß der Pietist Annoni auch durch seine Bekehrung nicht zur Ruhe in betreff der intellektuellen Schwierigkeiten gebracht wurde; er fand die Harmonie zwischen Glauben und Wissen nicht. Das machte ihn oft innerlich matt und erhöhte seine Unkräftigkeit zum Handeln. Ist ihm nun auch diese intellektuelle Disharmonie eigen, so vertritt er doch in der ganzen Unruhe seines Wesens den Durchschnitt des schweizerischen Pietismus typischer als Lutz.

Nun trug , wie bekannt, der schaffhausische Pietismus eine stark separatistische Färbung, und es ist darum kein Zufall, wenn auch Annoni in den ersten Jahren nach seiner Bekehrung in den Verdacht des Separatismus kam.

Das Schloß Girsberg, der Sitz der schaffhausischen Junker Im Thurn, lag im Zürichbiet und war zur Gemeinde Stammheim kirchgenössig. Kammerer Adrian Ziegler, der Pfarrer von Stammheim, galt den Erweckten als Weltkind, ward deshalb von der Schloßfamilie gemieden; es zirkulierte zur Rechtfertigung ihres Predigtschwänzens ein hartes Wort Annonis: dieser geistliche Herr predige statt Gotteswort zuweilen Lügen oder Stempeneien und liederlich Zeug. Auch Annonis intimer Freund, der Vikar Kaspar v. Schännis auf Burg, wurde als Separatist verschrien wegen seines Umgangs mit allerlei unkirchlichen Leuten. Schließlich lief in Zürich beim Examinatorenkonvent Klage über die beiden pietistischen Theologen ein, die zu einer gründlichen Untersuchung vor dem Dekan Anlaß gab. Wir kennen Annonis Selbstverteidigung aus einem Schreiben an den Zürcher Professor H. Nüscheler, einen Mann der milden Richtung, der im Verlauf Annonis guter Freund wurde. Annoni rückte vom Separatismus entschieden ab, ließ den öffentlichen Gottesdienst als ein Mittel zum Erlangen der neuen Kreatur gelten und verbat sich nur das harte Urteil über solche Separatisten, die aus sittlichem Anstoß aus der Kirche scheiden. Infolgedessen kamen er und sein Freund v. Schännis aus der Untersuchung gut davon[2].

1) Annoni an Prof. Nüscheler 26. Jan. 1724.

2) Vgl. Holzhalb an Annoni 22. März, 22. April, 6. August 1724. Nüscheler an Joach. Im Thurn 19. Jan. 1724, Annoni an Nüscheler 26. Jan. 1724 usw.

Zwei Jahre nachher ließ er sich als Vikar für den kranken Dekan Joh. Rud. Frey nach Sissach berufen, ein Zeichen, daß er in der Tat nicht zu den erklärten Feinden des Kirchendienstes gehörte.

Damals zuerst trat Annoni dem baslerischen Pietismus persönlich näher. Noch von Schaffhausen aus hatte er Fühlung mit mehreren ernsten und erweckten jungen Geistlichen gewonnen, mit seinen Studienkameraden Leucht und Paravicini und mit Leonhard Ryhiner, dem Sohn des Pfarrers von Pratteln[1]. Gleichzeitig hatte er sein lebhaftestes Interesse für die dortigen separatistischen Bewegungen gezeigt und sich alle Neuigkeiten aus der Geschichte ihrer Verfolgung berichten lassen[2]. Denn wenn er auch selber nicht zum Separatismus neigte, so bekannte er sich doch zu einer weitgehenden Freiheit für alle zarten Gewissen, die sich in die kirchlichen und bürgerlichen Zwangsordnungen nicht fügen konnten. Als Vikar in Sissach amtete er nun als rechter Pietistenfreund, der sich vor allem für die erweckten Seelen auf seinem Posten weiß, für sie predigt und katechisiert und sie mit seinen Besuchen bevorzugt.

Es gab damals kleine Häuflein von Erweckten in Tenniken, Pfarrer Joh. Jak. Wollebs Gemeinde, in Zunzgen und anderswo, bei deren Versammlungen Annoni sich gerne einstellte. In Sissach selbst zählte der Dekan zur altmodischen Orthodoxie, während die Frau Dekanin sich für den Pietismus empfänglich zeigte. Hauptstütze des Vikars war Martin Jakob Stöcklin, der ihm nach seinem Weggang so manche erbauliche Briefe schrieb und sich fast nicht in das Scheiden Annonis finden konnte[3].

Seit dieser Zeit war Annoni ein Faktor für alle Erweckten im Baselbiet. Allein ihm selber war nur halb wohl bei den Ausübungen seiner geistlichen Berufspflichten. Es trat damals die Forderung des Bürgereides zum erstenmal an ihn heran: Annoni hatte die schwersten Bedenken gegen das Schwören, und es bedurfte der ganzen Ueberredungskunst der Professoren Werenfels und Frey, um ihm den Bürgereid mundgerecht zu machen; Annoni tröstete sich zuletzt damit, daß es im Fall seiner Weigerung mit der Erbauung der lieben Seelen aus gewesen wäre. Im Pfarrdienst selbst gab ihm die Austeilung des Abendmahls zu schweren Seelenkämpfen Anlaß; verglich er die urchristlichen Liebesmahle mit der gegenwärtigen Abendmahlspraxis, so lag das Verkehrte der letzteren auf der Hand, und Annoni fand es nicht verwunderlich, wenn Leute sich dieser Handlung um ihrer Verkehrtheit willen enthielten, wenn andere in deren Begehung unruhig wurden, und wenn er selbst keinen Geschmack dabei fand. Sein einziger Trost im Beruf war, daß er dadurch Umgang mit Freunden der Wahrheit und Gottseligkeit gewann; zudem trat er damals einer von Deutschland ausgehenden Gebetsgemeinschaft bei, deren Mitglieder je zu gleicher Zeit dem Gebet oblagen. Während ihm aber nach pietistischem Rezept feststand, daß Christen und Weltmenschen so verschieden seien wie Licht und Finsternis, war er bei sich selbst in Zweifel, ob er nicht viel zu unwürdig und armselig sei, um sich für ein Kind Gottes halten zu dürfen. Er klagte über seine Armut an lebendigem Glauben und christ-

1) Vgl. die ersten Briefe von Leucht, Paravicini und Ryhiner an Annoni.

2) Vgl. die Briefe Jak. Brandmüllers an Annoni v. 1723; Paravicini an Annoni 8. Jan. 1724.

3) Vgl. die Briefe Martin Jakob Stöcklins an Annoni v. 1726—1730.

licher Gelassenheit; im nächsten Augenblick klagte er wieder über die Verderbnis des großen Haufens [1]. Annoni trug für sich und jedermann das Ideal der neuen Kreatur im Herzen, aber als Sehnsucht, nicht als Besitz. Das Ergebnis dieser ersten Probezeit im Pfarramt war, daß er gern einem neuen Ruf an seine frühere Hauslehrerstelle im Schaffhausischen folgte und den Staub des Pfarrdienstes von sich schüttelte.

Es ging anfangs gar stürmisch zu auf dem Girsberg da die beiden Schülerinnen Annonis, die Agnes Im Thurn und ihre Base Judith Stocker, die spätere berühmte Frau von Brunn, durch Verwandte gegen den Präzeptor aufgehetzt waren. Annoni eroberte sich aber rasch die verlorene Autorität zurück und verstand es, das pietistische Lebensideal tief in die Herzen der jugendlichen Gemüter seiner Zöglinge zu pflanzen. Nach außen verwickelte er sich in einen Konflikt mit der schaffhausischen Kirchenordnung, da er es bei gelegentlichen Vikarspredigten für erkrankte Geistliche nicht unterlassen konnte, an den Gebeten zu ändern, wo seinem pietistischen Geschmack etwas mißfiel; eine scharfe Ratserkenntnis rügte dies Verhalten [2]. Im übrigen war der wichtigste Ertrag dieser zweiten Schaffhauserzeit der Beginn seines Hineinwachsens in den schweizerischen und bald auch den deutschen Pietismus.

Reisen nach Zürich, Aarau, St. Gallen und Pfäffers trugen mächtig zur Gewinnung neuer frommer Bekanntschaften bei; Schaffhausen hinwieder wurde seiner Pietisten wegen von den deutschen Inspirierten und von den Frommen aus Stein, Winterthur und Zürich gerne aufgesucht; hier bettelte Willi für sein Thusener Waisenhaus, hier holte sich der Berner Kyburz Neuigkeiten. Annoni stand seit dieser Zeit in einer immer höher schwellenden Korrespondenz mit den Erweckten eines großen Teils der deutschen Schweiz; darunter fehlten natürlich auch die Basler nicht, mit denen er als Sissacher Vikar Fühlung gewonnen hatte; Annoni sandte ihnen erbauliche Briefe und Gedichte zu und bemühte sich, ihr armseliges Gemeinschaftsleben in aller Stille lebendig zu erhalten [3].

In der Hauptsache aber zählte er selbst zum Kreis der Schaffhauser Pietisten und stärkte sein inneres Leben vor allem im Umgang mit dem Junker Ziegler, dem Heiligen unter den Frommen dieser Zeit. Annoni bedurfte solcher Herzstärkung gar sehr, denn er führte damals „ein betrübtes, schwermütiges und wegen geistlicher und leiblicher Zustoßungen und empfindlicher Schwachheiten unruhvolles Leben“ [4].

Aus diesen innern Kämpfen und Leiden rissen ihn zunächst die mehrfachen Reisen heraus, die er in der Begleitung seines Zöglings J. G. Fr. Im Thurn und zum Zweck von dessen Ausbildung unternahm. 1729 besuchte er zum erstenmal Lutz in Amsoldingen, mit dem ihn seitdem eine warme Herzensfreundschaft verband [5]. Annoni schaute zu dem geistesmächtigen Mann als zu seinem Vater auf, ja nach dem

1) Annonis Sissacher Diarium.

2) Schaffhauser Ratserkenntnis v. 16. Juni 1728, v. Dekan Koechlin den Schaffhauser Pfarrern am 24. Juli mitgeteilt, dazu ein Brief Dekan Koechlins an Pfr. Hurter zu Beringen; vgl. Bächtold Vorsteher.

3) Leonhard Ryhiner an Annoni s. d. (1730).

4) Pauli an Annoni 20. Febr. 1729.

5) Lutz an Annoni 5. Mai 1730.

Tod Zieglers 1731 trat Lutz an dessen Stelle als sein Seelenführer[1]. Was er von Lutz an geistiger Kraft gewann, suchte er ihm durch einen rührenden Eifer beim Druck seiner Schriften, besonders bei der Herausgabe der beiden großen Sammelbände, zu vergelten, und Lutz selber nannte ihn seinen besten Freund. Allein bei aller herzlichen Freundschaft der beiden Männer blieb ihre Frömmigkeitsweise stark verschieden. Annonis Christentum macht neben dem des urchigen Berners einen schwächlichen Eindruck; man wird beinahe an Melanchthon neben Luther erinnert. Lutz zählt zu den religiösen Kraftgenies, während Annoni im Ringen nach der neuen Kreatur, in der Sehnsucht, oft genug im Klagen und Jammern, stecken bleibt. Vom Juli 1730 bis zum Oktober 1731 datiert dann die große Schweizerreise mit dem jungen Im Thurn und Hans Ulrich Hegner von Winterthur. Nach einem längern Aufenthalt im Neuenburgischen gings nach Lausanne und Genf; dann wurde im Leukerbad eine Kur gemacht, hierauf die frommen Freunde im Bernbiet zu Stadt und Land besucht; von da gings nach der Ostschweiz zu den Freunden in Graubünden und Glarus, im Appenzellerland, St. Gallen und Toggenburg und durch das Zürichbiet heim nach Schaffhausen[2].

Seit dieser Schweizerreise überblickt Annoni alle Kreise der Pietisten und frommen Sonderlinge der ganzen Schweiz; man erstaunt beim Lesen seiner Reiseberichte über die Unmenge aparter religiöser Typen in allen Gegenden des Schweizerlandes; die orthodoxe Uniformität hat gründlich aufgehört. Für ihn selbst muß es ein erhebendes Gefühl gewesen sein, Männern wie Osterwald, Beat Ludwig von Muralt, Prof. Bourguet oder in Lausanne Antoine Court mit seinen französischen Zöglingen persönlich zu begegnen, obschon es zu sehr wenigen dauernden Beziehungen zwischen ihm und den Frommen der welschen Schweiz kommen sollte. Ein Höhepunkt der Reise war der Besuch bei Lutz in Amsoldingen; in Bern lernte Annoni den Professor König kennen, mit Müslin knüpfte er innige Beziehungen an; in Chur wurde die Freundschaft mit Willi erneuert; in St. Gallen gewann Annoni einen Einblick in die innerpietistischen Gegensätze.

Zu Annonis Leidwesen starb Hans Konrad Ziegler in Schaffhausen während dieser Schweizerreise; ein Jahr nach der Rückkehr folgte ihm die Patronin Im Thurn im Tode nach. Das lockerte für Annoni die Bande, die ihn an Schaffhausen fesselten. Noch einmal begleitete er seinen Zögling auf dessen deutscher Reise, mußte aber, als derselbe in Gießen glücklich eingerichtet war, einen undankbaren Abschied erleben; man bedurfte seiner Dienste nicht mehr. Annoni, mit einemmal beruflos geworden, ließ sich von Grensdorf, einem Freund Hektor v. Marsays, einladen, auf seinem nahe bei Schwarzenau gelegenen Luisen-Hof als Hauslehrer seiner Kinder den Winter 1732/33 zuzubringen, und genoß hier den Verkehr mit all den religiösen Sonderlingen dieses Religionsasyls: mit Dr. Carl, dem gräflichen Medikus, mit Tuchtfeld, dem Hofprediger, mit Dippel und v. Marsay, mit Haug, dem Herausgeber der Berleburger Bibel und Geistlichen Fama usw. Beinahe hätte er hier die Pfarrstelle von Birkelbach angenommen[3],

1) Vgl. den ganzen Briefwechsel v. Lutz mit Annoni, dazu das Gedicht v. Annoni auf den Tod von Lutz bei Riggenbach p. 69 ff.

2) Vgl. Annonis Erzählung von seiner Schweizerreise.

3) Vgl. die Briefe Annonis vom Luisen-Hof.

denn seine Bedenken gegen den Pfarrerberuf waren schwächer geworden als zuvor. Es zog ihn aber zuletzt doch wieder nach der Heimat. Ende 1733 nahm er seinen Wohnsitz in Basel. Zu Beginn des folgenden Jahres machte er zusammen mit seinem Freund Hans Lukas Falkeysen bei Lutz in Amsoldingen seinen dritten Besuch [1]. Ich vermute, daß Lutz beruhigend auf ihn wirkte; Annoni tritt von jetzt an in ein positiveres Verhältnis zu den weltlichen Dingen.

Im Herbst 1734 heiratete er die Witwe Esther Gottfried, geb. Zwinger, eine eifrige Pietistin. Es war eine kinderlose Ehe, aber für extreme Pietisten schon ein Abfall zur Welt. Annoni fühlte sich immerhin so wenig gebunden, daß er nochmals mit einem jungen Bernhardin Im Thurn und mit H. U. Hegner eine Deutschlandreise unternahm, die ihn bis ans Meer zu den nach Amerika auswandernden Schweizern und bis nach Herrnhut führte. Von wichtigen persönlichen Bekanntschaften seien Tersteegen, Zinzendorf (auf der Ronneburg), die Hallenser, auch Urlsperger in Augsburg erwähnt [2]. Von jetzt an hatte sein Wandern ein Ende; jedoch bis zur Uebernahme eines festen Berufs war noch ein großer Schritt. Es scheint, daß für seine innere Festigung und Ernüchterung das entgegengesetzte Verhalten seines Basler Freundes Falkeysen nicht unwichtig wurde.

Hans Lux Falkeysen gehörte zu den rigiden Pietisten, für welche der Buchstabe der Bergpredigt Gesetz für alle Zeiten war, und die das kirchliche Christentum, am Maßstab der ersten Christen gemessen, als gänzlich verfallen betrachteten. Er war jedoch verheiratet und in Basel verbürgert. 1733 lief ihm seine Frau mit dem kleinen Kind davon, weil er einer Gesellschaft in seinem Haus das Kartenspiel verbot und der Frau vor den Gästen Vorwürfe darüber machte. 1735 aber verweigerte er den Bürgereid und ließ sich auch durch eine Kommission von Geistlichen und Ratsherren von seinem Trotz nicht abbringen, nahm viel lieber die Verbannung in kauf. Er fragte damals Annoni um seine Ansicht über das Schwören, und Annoni, der selber früher Bedenken gehabt hatte, antwortete ausweichend, der Freund möge bei geistlichem Wachen und Gebet aufmerken und harren, was der Höchste von wegen des Eides und der Separation von innen weiter aufschließen und von außen verhängen werde. Man kann es verstehen, daß Falkeysen von diesem weder Ja noch Nein wenig befriedigt war; er antwortete mit einer vernichtenden Kritik der Basler Pietisten des Hattetschen Kreises, welche den Schein der Gottseligkeit hätten, aber die Kraft verleugneten, und bei welchen der Greuel der Verwüstung anzutreffen sei. Annoni aber hielt fest zu den so geschmähten Pietisten und rückte vom Separatismus immer entschiedener ab. In der Folge verfiel der verbannte Falkeysen einem unruhigen und schwärmerischen Wesen; er geriet in eine förmliche Briefschreibewut und bombardierte alle seine Freunde und Bekannten mit Briefen, worin er sie vermutlich zur Nachfolge seines Beispiels aufforderte, also daß sogar der Prophet Rock ihm in der Inspiration zurief: „Höre ein wenig auf mit Briefwechslungen, sei stille dem Herrn!" Falkeysen reiste darauf in Rocks Begleitung nach Schaffhausen, wo es ihm glücklich gelang, das friedliche Häuflein in Verwirrung und Streit zu bringen, so daß die Schaffhauser später bei Rock in der Wetterau um Schlichtung einkommen mußten. Er begab sich dann selber zu den Inspirierten auf die Ronneburg, hielt es aber auch da nicht lange aus, sondern verreiste nach Pennsylvanien, krank im Glauben und am Verstand, wie sogar Rock bezeugte, ein Opfer der religiösen Schwärmerei [3].

1) Aufzeichnungen Annonis.

2) Annonis Reisebericht von der deutschen Reise.

3) Hans Lukas Falkeysen vgl. die KPrBas v. 27. Juli, 5. Okt. und 19. Nov. 1735, 4. April 1736, dazu die Briefe Falkeysens an Annoni v. 1733 und 1735, Rocks Bericht v.

Jene Inspiration Rocks hatte zu Basel in Annonis Haus stattgefunden; Annoni, der von Schaffhausen her mit den Inspirierten bekannt war und bei seiner ersten Deutschlandreise oft mit ihnen verkehrt haben mag, erhielt damals eine Aussprache Rocks, die ihn zu größerer Selbstvernichtung mahnte:

„Du wirst freilich auch noch kleiner und reiner gemacht werden müssen, denn die Pforte ist gar eng, darum in Kindesgehorsam eingegangen! Es muß alles verlassen werden und nichts übrig bleiben als ein in Gott versetzter Geist[1]."

Trieb Falkeysens überstiegenes Wesen unsern Annoni zu nüchterner Besinnung, so konnte ein solches Orakel des deutschen Propheten ihn aufs neue bedenklich machen. Es sieht fast wie ein Gehorsamsakt aus, wenn sich Annoni Ende 1737 mit seiner Frau auf deren Landgut bei Diegten im Baselbiet zurückzog, um sich dort in mehr Ruhe und Stille besser zur Ewigkeit zu schicken[2]. Um so überraschender ist seine Wahl zum Pfarrer in Waldenburg im April 1739. Kurz vorher hatten die Herrnhuter Anstrengungen gemacht, ihn als Leiter für ihr neues Werk in Basel zu gewinnen[3]; möglich, daß Annoni durch die Einwilligung in diese Pfarrwahl solchen und ähnlichen Berufungen ein für allemal entgehen wollte. Wahrscheinlicher aber ist eine andere Vermutung. Annoni, der selber immer noch nicht zur festen persönlichen Ueberzeugung von der Wahrheit des Christentums gelangt war, ungeachtet seines praktischen Heiligungseifers, hoffte, wenn er für Gott öffentlich Zeugnis ablege, dann auch von ihm mit Licht und Kraft von oben angetan zu werden. Das kam freilich nicht mit einemmal[4], und gerade diese theoretischen Zweifel und Skrupeln sollten ihm im Pfarramt noch schwere Stunden bereiten.

Nun folgen dreißig Jahre *Kirchendienst in Waldenburg* und seit 1746 in Muttenz, von denen jedoch das letzte Jahrzehnt wegen Annonis zunehmender Kränklichkeit und Amtsunfähigkeit kaum ganz mitzuzählen ist. Wie er seine Aufgabe, innerhalb der zerfallenen Weltkirche im Sinn des Pietismus zu wirken, auffaßte, hat er selbst wiederholt erklärt:

„Es bleibt heutzutage einem redlichen Lehrer nichts anderes übrig, als Buße predigen und die Ordnung des Heils richtig vortragen und im übrigen sorgfältig acht geben, ob

---

1.—3. Nov. 1736 in der 32. und 34. SJG und Annonis Aufzeichnungen vom gleichen Datum, ferner Briefe v. Müslin, Pauli und Zapf an Annoni; letzte Notiz Annonis Aufzeichnungen 25. Apr. 1746.

1) Vgl. Rocks Bericht in der 32. SJG.

2) Annonis Aufzeichnungen 29. Dez. 1737.

3) Brief Annonis an Zinzendorf aus Diegten nach dem Besuche Biefers bei ihm 1739 (dieser Brief fehlt in Ztsch. f. Bg).

4) Annoni an Zinzendorf 8. Febr. 1740, abgedruckt bei J. Th. Müller, Pfarrer Annonis Besuch in Herrnhut 1736 (Ztsch. f. Bg. 1911) p. 83 ff.: „Ich soll nun bald meine Wallenburger Pfarre antreten und ich sehe derselben so düster entgegen. Ich hoffete bei solchem Anlaß von dem Herrn mit Licht und Kraft von oben angezogen zu werden, und ich werde nun von mancherlei Zweifeln de veritate Religionis Christianae usw. herumgetrieben. Das machet meine Seele recht matt. Ich wünsche und hoffe zwar solche veritatem und bete um Ueberzeugung, es geben mir aber viele Dinge, die in der Natur, Schrift und Historie vorkommen, immer Anlaß zu neuen Skrupeln. Und dies ist eine Melodie, die ich schon zu andern Zeiten stark gefühlet habe, und die sich von Zeit zu Zeit gereget hat."

sich jemand dadurch rühren und aufwecken lassen wolle, um solchen in der Stille insbesonders fortzuhelfen[1]."

Oder aus späterer Zeit:

„Uebrigens bleibts dabei, u sere protestantischen Kirchgemeinden sind leider so beschaffen, daß eine gänzliche Reformation nimmer zu hoffen ist, bis der rechte Erzbischof visitieren kommt. Mithin bleiben preces et lacrimae arma ecclesiae. Gut, daß der Herr dennoch seine Versiegelten hat! Und wenn ein Pfarrer redlich sagen kann „ich und mein Haus wollen dem Herrn dienen" und daneben mit seinem Wahrheitszeugnis soweit durchdringt, daß auch andere in der Gemeinde zu gleichem Sinn und Werk sich erwecken lassen, so ists gut und alles, was man zur Zeit wünschen kann[2]."

Mit wie andern Erwartungen hatte einst Lutz seinen Pfarrerberuf aufgenommen, wie glühte seine Seele in Hoffnung einer zweiten Reformation! Annoni stand von vornherein auf dem resignierten Standpunkt, daß im ganzen und großen nichts zu machen sei, und daß alle Arbeit sich auf die paar erweckten Seelen zu richten habe, damit nicht alles verdorben und verloren werde.

Das Hauptmittel, Erweckungen zu befördern, war naturgemäß die Predigt. Annoni besaß nicht die originale Begabung eines Lutz, der das Feuer seiner Jesusliebe in freier Inspiration lodern lassen konnte; doch predigte er volkstümlich, mitunter derb und packend, so daß er schon in Waldenburg reichlichen Zuspruch aus den Nachbargemeinden erhielt, zum Aerger der Nachbarpfarrer, selbst des pietistischen Jugendfreundes Paravicini[3]. Das Thema der meisten Predigten war Buße und Bekehrung, der Gegensatz von Christus und Welt, von echtem Christentum und bloßer Konvention oder äußerer Kirchlichkeit[4]. Manche Lieder Annonis sind gesungene Predigten von dem Einen, das not tut, von der Wahl zwischen Christus und Belial, von der Notwendigkeit einer neuen Geburt. Es konnte nicht fehlen, daß die Zuhörer aus den Nachbargemeinden auch nach der Predigt ihn zu sprechen wünschten; sie kamen zu ihm ins Pfarrhaus; hier setzte sich die Predigt in Form frommer Unterhaltung fort. Mit den Waldenburgern dagegen hielt Annoni in der Woche Hausversammlung. Er hatte schon in Basel und in Diegten solche im engsten Familienkreis angefangen und allerlei Besuch dabei zugelassen. Als Pfarrer von Waldenburg setzte er diese Sitte fort, die Schulmeistersfrau und ihr Mann Johannes Bowe waren die ersten Teilnehmer aus dem Städtchen. Als deren Zahl sich mehrte, ordnete Annoni an, daß am Montag- und Donnerstagabend die Mannsleute, am Dienstag- und Freitagabend die Weiber sich in seinem Haus zur Andacht versammelten.

Eine solche Neuerung konnte nicht unbesprochen bleiben; schon ein paar Monate nach seinem Einzug in Waldenburg mußte Annoni sich gegenüber dem Antistes Rudolf Merian in einem längeren Schreiben rechtfertigen[5]. Feinde im Dorf hatten ihn

1) Hieronymus Burckhardt an Annoni 24. Aug. 1751 (Zitat).
2) Annoni an Joh. Rud. Burckhardt.
3) Annonis Aufzeichnungen 2. Juni 1746.
4) Vgl. die Proben v. Annonis Predigt bei Riggenbach; die UBBas besitzt eine Fülle handschriftl. Predigten Annonis über ganze bibl. Bücher: Genesis und Exodus, Psalmen, Ev. Joh., Matth., Mark., dazu Feiertagspredigten, Hochzeitspredigten, Betstunden, Kinderlehren. Dieses Material wartet noch auf die wissenschaftliche Bearbeitung.
5) Annoni an den Antistes 14. Juni 1740 bei Riggenbach p. 22—29.

verklagt; der mächtigste Feind war der Landvogt Wagner, der sich durch die ernsten Bußpredigten seines Pfarrers persönlich beleidigt fühlte; später traten auch die empfindlichen Nachbarpfarrer auf den Kapiteln klagend gegen ihn auf. Allein Annoni und seine Konventikel blieben unbehelligt; die geistlichen und weltlichen Regenten in Basel sahen ihre Harmlosigkeit ein; sie bestanden einzig darauf, daß Annoni in den Kirchengebeten keine Titulatur der Obrigkeit streiche, wie er anfangs sich erlaubt hatte, und Annoni mußte in den alten Schlendrian kondeszendieren [1]. Er hat seinerseits durch strenge Korrektheit gegenüber der Obrigkeit das Seine zum gegenseitigen guten Einvernehmen beigetragen; seine Huldigungspredigt, die 1740 im Druck erschien, zeigte eine ebenso entschieden christliche wie loyale Haltung, so daß manche Pietisten sogar fanden, Annoni gehe über das schwierige Problem des Eides zu leicht hinweg [2]. Genug, daß er der Basler Kirche ohne weitere Konzessionen erhalten blieb.

Folge dieser Duldung des kirchlichen Pietismus war ein Abflauen der separatistischen Bewegungen auf der Landschaft. Ein Mann wie Annoni bewies mit der Tat, daß die Kirche, der er diente, nicht einfach Babel war.

Seine Erfahrungen mit den frommen Leutlein waren freilich durchaus nicht immer erhebend. Eine Frau, die sich fleißig zur Hausversammlung gehalten hatte und viel von Einsprachen u. dgl. zu erzählen wußte, gestand auf dem Sterbebett verschiedene Vergehungen wider das 8. Gebot ein. Von dem 80jährigen Jakob Tschudi, der von Anfang an den Hausversammlungen beigewohnt hatte, notierte Annoni mit Wehmut, er habe wenig Profectus von sich gezeigt [3]. Auch unter den unzähligen frommen Besuchern, die auf der Durchreise von Basel nach der innern Schweiz im Pfarrhaus zu Waldenburg anklopften, waren manche seltsame Heilige. Man lese, was er von jener Frau Dorothe berichtet, auf deren Schrullen der alte v. Muralt so jammervoll hereingefallen war.

„Annoni hielt sie zuerst für eine Bettlerin, gab ihr dann aber Speise und Herberge. Sie nahm an der Hausübung teil; da Annoni Hes. 13 paraphrasierte, wollte sie sich in ihre Kammer retirieren unter dem Vorwand, sie könne keine Auslegungen lesen oder hören. Nachher wußte sie am Gebet verschiedenes zu tadeln. Dann begehrte sie, mit Annoni absonderlich zu reden, und sagte mit öfterer Wiederholung, daß sie in Gottes Namen rede, daß Annoni seit der Zeit seiner Erweckung und wegen der Erhebung von andern Leuten gar sehr zerfallen sei; seine dermaligen Einsichten seien nur Nachtlichter; er habe viele Eigenliebe und solle sein Amt aufgeben, weil er sonst keinen Nutzen schaffe und schwere Gerichte in kurzem erfahren werde, sintemalen der Herr das heutige Predigtamt abandonniert habe. Annoni hörte sie geduldig an und bezeugte ihr um des Namens Jesu willen Ehrerbietung, ob er sie gleich für keine Prophetin gelten lasse. Sein Amt niederzulegen, sei er bereit, sobald Der, so ihn hineingeführt, auch wieder hinausführen werde. Sie blieb noch den folgenden Tag, redete zu Annoni und seiner Frau vieles von ihren Führungen, Einsichten und Offenbarungen, fand aber auch bisweilen begründeten Widerspruch. Sie bezeugte auch Lust, noch eine Weile bei Annoni zu bleiben, in Hoffnung, ihn zu gewinnen; nachdem man ihr aber zu verstehen gegeben, daß man es für besser achte, wenn sie ihre Reise weiter fortsetzen würde, ging sie am 13. Juni 1744 ziemlich mißvergnügt fort nach Basel zu. Beim Abschied redete sie noch einmal vom Zorn Gottes, der die unrichtigen Lehrer treffen werde, bekam aber die Warnung, sie solle zusehen, daß es ihr nicht auch gelte" [4].

1) Aufzeichnungen Juli 1742, Riggenbach p. 30.

2) Riggenbach p. 45, dazu Müslin an Annoni 18. Aug. 1741.

3) Annonis Aufzeichnungen von 1743, 3. Aug. 1744; ein rührendes Gegenbeispiel bei Riggenbach p. 32.

4) Aufzeichnungen 10. Juni 1744 vgl. oben p. 166 f.

Schwerer jedoch als solche unerfreuliche Erlebnisse an Frommen und Unfrommen drückte auf Annoni das Gefühl der eigenen Rückständigkeit.

Ein Anfall auf der Kanzel zu Beginn des Jahres 1742 leitete eine schwere Erkrankung ein, die in Annonis Seele sogleich wieder Todesgedanken und in ihrer Begleitung die alten Klagen über die Unfertigkeit und Unwürdigkeit seines innern Lebens erweckte. Die Krankheit zog sich bis tief ins folgende Jahr hinein. Es ist nicht ganz leicht, die geistige Wurzel von Annonis Zustand klar zu legen. Kand. Leonhard Ryhiner, mit dem Annoni gerade in dieser Zeit korrespondierte, und später der Dießenhofer Hanhart fanden die Ursache in der verkehrten pietistischen Frömmigkeit Annonis, in seinem falschen Ringen, als Heiliger statt als Gottloser vor Gott gerecht werden zu wollen, in seiner mangelnden Zuversicht zur Vergebung der Sünden durch Christi Blut[1]. Hieran ist jedenfalls richtig, daß Annoni sich vom gesetzlichen Wesen und infolgedessen von der Aengstlichkeit und Unfreiheit nie ganz los machen und sich nie einfach auf die Gnade verlassen konnte. Allein es scheint, daß in solchen Krankheitszeiten auch die alten intellektuellen Zweifel an der Wahrheit des Christentums sich bei Annoni wieder regten; wenigstens erinnert ein Brief an Leonhard Ryhiner auffallend an jenen Beichtbrief an Zinzendorf, worin er auf diese Wurzel seiner Mattheit verwies. Er deutet Ryhiner an, „daß die *source* seiner Dunkelheit tiefer sitze und so beschaffen sei, daß ein unmittelbares Licht von oben allein die Nebel (welche doch nicht immer gleich dick und trübe sind) vertreiben kann. Mündlich ließe sichs besser verhandeln als schriftlich“[2].

Im Frühjahr zuvor hatte er in einem Osterlied (Heut ist der Christen Osterfest) die ergreifenden Zeilen gedichtet[3]:

Ich sing an diesem Ostertag
auch mit, so gut ich kann und mag,
bis mich dein Licht noch heller macht
und mir das Herz im Leibe lacht.

Ach, aber ach, es fehlet sehr,
es geht noch gar zu dunkel her,
Herr, komme doch auch recht zu mir,
erleucht, erfreue mich mit dir!

Die Sonne scheint, doch mir noch nicht,
O welch ein hartes Angesicht!
O welch ein Herz von Eis und Stein
muß doch in meinem Leibe sein.

O Strahl, dem Eis und Nebel weicht,
der erst verblendt und denn erleucht,
o daß ich Pauli Wunderkur
auch bald, fein bald, an mir erfuhr!

An Ryhiner schrieb er gleichzeitig:

„Jauchzen kann ich einmal noch nicht, weilen das Licht in meiner Finsternis noch nicht aufgegangen. Ach Hüter, ist die Nacht schier hin![4]“

1) Ryhiner an Annoni 30. Mai 1742, 21. Jan. 1743 und 21. Febr. 1744; Joh. Rud. Hannhart an Annoni 20. März 1745.

2) Annoni an Ryhiner 27. Dez. 1742.

3) Vgl. Riggenbach a. a. O. p. 97 (Christenschatz von 1777, p. 152); das Lied ist erst nach Annonis Tod in die 7. Aufl. aufgenommen worden.

4) Annoni an Ryhiner 9. Mai 1742.

Selbstverständlich trug die leibliche Gebrechlichkeit viel zu Annonis Hypochondrie bei; allein seine Frömmigkeit bot ihm keine Widerstandskraft, und der unüberwundene Zweifel erzeugte immer neue Unruhe. Das ist freilich nicht das traditionelle Bild von dem Glaubensmann Annoni; aber so dachte und schrieb er von sich selbst. Der Glaube lebte in seiner Seele in hartem Kampf mit dem Zweifel. Am besten wußte ihn der alte Vater Lutz zu trösten und zu stärken. Der machte sich, beinahe 70jährig, von Diesbach auf den Weg, um im Waldenburger Pfarrhaus mit seinem Trost und seiner sonnigen Glaubenskraft einzukehren[1]. Die Krisis ging vorüber, und das spätere Leben Annonis weiß von so gewaltigen Erschütterungen nichts mehr zu berichten.

Im Jahr 1746 ließ sich Annoni an die Pfarrei Muttenz wählen mit der Zustimmung von Lutz, der die Meinung vertrat, die Erweckten in Waldenburg könnten es auch ohne Annoni machen, und dem Pfarrer tue ein Ortswechsel von Zeit zu Zeit gut[2]. Bei seiner Abschiedspredigt in Waldenburg war die Zahl der Zuhörer und die Hitze so groß, daß Annoni zu Anfang der Predigt den Pfarrerrock ausziehen mußte[3]. Er bekam an Hieronymus Burckhardt einen gleichgesinnten Nachfolger, und unter der Leitung des trefflichen Schulmeisters Johannes Bowe blühten auch die Privatversammlungen, wenigstens die der Frauen, noch eine Zeitlang weiter[4]. Zu Muttenz bestanden solche schon vor Annonis Amtsantritt als Ueberreste aus der Erweckung zu Anfang der 20er Jahre. Annoni brachte bessere Ordnung hinein, hielt dreimal wöchentlich im Pfarrhaus Versammlung, die Männer, die Frauen, die Kinder gesondert, und ließ daneben die erweckten Muttenzer am Sonntag nach Vollendung der Gottesdienste sich in kleinen Gesellschaften ihre Privaterbauung halten an vier verschiedenen Orten im Dorf, von ihm gelegentlich inspiziert, aber sonst sich selbst überlassen, zum Wiederholen des in der Predigt Gehörten, zum Singen und Beten. 1748 legte er dem Antistes diese seine Grundsätze über die Privatversammlungen dar[5]. Im übrigen fuhr er fort mit seinen erwecklichen Predigten, eiferte gegen die Dorfsünden, trieb z. B. das Ehegericht zum Kampf gegen den vorzeitigen Beischlaf an, sorgte dafür, daß einem Wein- und Branntweinsäufer, der mit Selbstmord endete, das Begräbnis auf dem Kirchhof versagt blieb und sah zu seiner Freude dann und wann einen tollen Lästerer erweckt[6]. In den letzten zehn Jahren zog er sich aus Kränklichkeit vom Predigen zurück, blieb aber bis zuletzt eifrig in der Seelsorge und führte seine Vikare, darunter den jungen Johann Rudolf Burckhardt, den spätern Mitbegründer der Christentumsgesellschaft, in den Geist seiner Frömmigkeitsweise ein.

Muttenz liegt nahe vor den Toren Basels, und von hier aus gewann Annoni einen weit mächtigeren Einfluß auf seine Vaterstadt als aus dem abgelegenen Waldenburg. Das Pfarrhaus zu Muttenz wurde schon im ersten Jahr seiner Amtsführung so heimgesucht, wie wenns ein Wirtshaus wäre[7]. 1749 gaben auf dem Kapitel zu Pratteln bereits einige Nachbarpfarrer ihrem Unwillen und

1) Aufzeichnungen 14. Sept. 1743, dazu die Briefe von Lutz aus dieser Zeit.
2) Lutz an Annoni 2. Apr. 1745.
3) Aufzeichnungen 6. Aug. 1747.
4) Joh. Bowe an Annoni 8. Nov. 1747.
5) Ed. Thurneysen SepBas JBas 1896 p. 67.
6) Vgl. Annonis Aufzeichnungen 1749 und 1750.
7) Aufzeichnungen Okt. 1747.

ihrer Jalousie gegen Annoni Ausdruck. Im Jahr zuvor war die Donnerstagspredigt Annonis im Basler Münster besonders zahlreich besucht gewesen. Mit 1751 aber begann ein eigentliches Strömen von Stadtleuten zu Annonis Predigten in Muttenz; bei 200 zogen am Sonntagmorgen zu den Basler Toren nach Muttenz hinaus. Und es blieb nicht bei der Neugierde, es kam zur wirklichen Erweckung bei vielen der Basler Zuhörer. Die Arbeiter aus der Brüdergemeine, die 10 Jahre zuvor eine Erweckung in Basel angeregt hatte, konstatierten nicht ohne Empfindlichkeit, daß jetzt seit einem Jahr mehr Seelen durch Annoni erweckt worden seien, als einst durch Zinzendorf. „Annoni ist gegenwärtig der Mann Gottes, den der Heiland braucht zu Erweckungen zu Stadt und Land", schreibt ein Bericht vom Jahr 1753 [1]. Kein Wunder, daß die Basler Pfarrer, deren Kirchgenossen auf den Kirchenbänken von Muttenz saßen, allmählich nervös wurden. Ende 1752 beriet man im Basler Konvent ernstlich über Gegenmaßregeln, scheute aber einstweilen vor dem Begehren eines Verbots des Besuches auswärtiger Gottesdienste noch zurück und begnügte sich damit, den Gemeindegenossen klar zu machen, sie könnten auf kommlichere Weise in ihren allhiesigen Kirchen erbaut und zum Heil unterwiesen werden [2]. Wie dann aber in den nächsten Jahren ein Separatistenskandal nach dem andern die Basler Behörden beschäftigte und bekannt wurde, daß auch manche von den Separatisten nach Muttenz zur Predigt liefen, ließ die Regierung im Jahr 1754 das strenge Mandat von 1748 gegen die Aufnahme und Beherbergung fremder Lehrer erneuern und fügte Zusätze gegen die Privatversammlungen und gegen den Kirchenbesuch in andern Gemeinden hinzu. Alles unanständige Geläuf der Gemeindegenossen in andere Dörfer, um mit Verachtung ihrer Prediger einen andern Lehrer anzuhören, sollte von jetzt an verboten sein. Jeder sollte in der Kirche, zu der er gehörte, dem sonntäglichen Gottesdienst beiwohnen [3]. Wie alle Pfarrer des Baselbiets mußte auch Annoni dies „miserable" Ratsmandat von der Kanzel verlesen; er tat es mit der Einleitung:

„Hier ist ein obrigkeitliches Mandat, welches leider in einigen Punkten nicht nach meinem Wunsch ausgefallen ist. Ich will es aber als ein gehorsamer Bürger und Pfarrer dennoch lesen und auch halten, so gut es Gottes Wort und das Gewissen erlaubt" [4].

Das Ratsmandat war nicht mehr als ein Schlag ins Wasser; Annonis Einfluß auf den Balser Pietismus blieb davon unberührt.

In der Brüdergemeine war man der Ansicht, Annoni verstehe sich wohl aufs Erwecken, aber weniger auf die Seelenpflege [5]. Ganz richtig ist das nicht; ein Versuch der Organisation der Erweckten liegt uns aus dem Jahr 1756 vor [6]. Damals tat sich unter Annonis Initiative eine „Gesellschaft guter Freunde" in Basel zusammen in der Absicht, nach allgemeiner Christenpflicht Gottes Ehre und des Nebenmenschen Heil zu befördern und sich untereinander zu erbauen. Ohne

1) Bericht des Herrnhuters Wallis v. 5. Dez. 1751, 7. Apr. und 24. Juni 1753.
2) Riggenbach p. 34 f.
3) Aufzeichnungen 19. Okt. 1754.
4) Riggenbach p. 36.
5) Wallis 24. Juni 1753.
6) Das Programm als Manuskript vorhanden, abgedruckt in der Schrift zur 100jährigen Gedächtnisfeier der Christentumsgesellschaft 1880.

sich in Staats- und Kirchensachen einmischen zu wollen, auch mit ausdrücklicher Ablehnung alles sektenhaften und schwärmerischen Wesens, nahmen sich die Mitglieder ein ganzes Programm christlicher Gemeinschaftswerke vor.

Zunächst wollten sie sich untereinander mit Rat und Tat beistehen und zur ewigen Himmelsbürgerschaft beförderlich sein in brüderlicher Liebe; dann wollten sie eine Art Aufsicht üben über die verschiedenen frommen Gesellschaften zu Stadt und Land, damit es da ordentlich, erbaulich und friedlich zugehe. Sie wollten auch gute Bücher, in der Lehre rein und biblisch, unter die Leute bringen, sich der Not der Armen, Angefochtenen und Verfolgten besonders im Vaterland leiblich und geistlich annehmen, aber auch den Arbeitern fürs Gottesreich in der Ferne unter Heiden, Juden, Türken und Sektierern die Hand bieten. Sorgsam wollte man ein Auge haben auf alle Kollektanten zu Stadt und Land, ob sich unter ihnen wie auch unter den Laienlehrern und -lehrerinnen keine Schwindler und Betrüger einnisten — Annoni hatte sein Teil erlebt —; zuletzt nahm man sich vor, einander alle wichtigen Nachrichten vom Reich Jesu Christi mitzuteilen und womöglich eine Bibliothek von Büchern, die Kirchengeschichte der Zeit betreffend, anzulegen, zu der jeder brave Christ Zugang haben durfte.

Das Ganze sieht fast wie eine Vorwegnahme des Programms aus, das sich 24 Jahre später die Gründer der Christentumsgesellschaft unter Urlspergers Anregung vornahmen. Wüßten wir nur etwas von der weitern Geschichte dieser Gesellschaft guter Freunde! Aus dem Jahr der Gründung meldet der in Basel weilende herrnhutische Arbeiter Wallis: Annoni, der gerne der Chef von allen guten Seelen wäre, mache meist alle von den Herrnhutern abgegangenen Leute zu Arbeitern unter den Seinen und halte mit ihnen alle Monate eine Synodalkonferenz. Im folgenden Jahr 1757 erzählt Wallis von einer andern Synodalkonferenz, die Annoni in der Stadt abhielt. Das ist ungefähr alles, was wir von der Sache erfahren [1]. Ohne Zweifel hat Annonis Gründung nur einen kurzen Bestand gehabt; das eigentliche Organisieren lag nicht in seiner Art; er konnte etwas anregen, aber nicht beharrlich weiterführen. Die Bedeutung dieser Vereinigung liegt darin, daß sie eine Weissagung auf die Zukunft darstellt.

Fassen wir das Hauptergebnis zusammen: durch Hieronymus Annoni hat sich der Pietismus auf dem Boden der Staatskirche zu Stadt und Land dauernd festgesetzt. Es gab eine stattliche Schar baselbietischer Gemeinden, wo unter gut kirchlichen Leuten Privatversammlungen gehalten wurden, nicht nur in Waldenburg und Muttenz, sondern auch in Tenniken, Diepfligen, Thürnen, Rothenfluh, Böckten, Rüneburg, Sissach, Gelterkinden, Känerkinden [2]. Allenthalben unter diesen Konventikelleuten galt Annoni als Autorität; von ihm erbat man sich Weisung in allen Zweifelsfragen, obschon man keineswegs immer in seinem Sinn handelte. Der Zimmermann Martin Buser und der Posamenter Werni Polier in Känerkinden z. B. hielten oft zur Zeit der Kinderlehre Versammlungen, ließen Männer und Frauen beieinander sitzen, oft tief in die Nacht hinein. Annoni würde das kaum gebilligt haben; die beiden Männer erlitten wiederholt Verfolgung, ohne ihren Eigensinn zu ändern [3]. Aber das waren Ausnahmen. Als gegen Ende der 50er Jahre die Herrnhuter ihre Mission auf die Landschaft ausdehnten, stießen sie über-

1) Herrnhuter Schweizerbericht v. 1756, Bericht v. Wallis v. Febr. und März 1757.
2) ThurneysenSepBas (JBas 1896 p. 91).
3) Ebenda p. 66 und 90.

all auf die Gemeinschaften der Annonianer, die ihnen mißtrauisch begegneten [1]. Da die Herrnhuter aber über die bessere Organisation verfügten, gewannen sie allmählich an den meisten Orten die Oberhand. Immerhin deutet der vielfach zähe Widerstand, mit dem sie zu kämpfen hatten, auf das starke Ansehen, das Annoni noch besaß. Er war der Vater des baslerischen Pietismus.

Und dabei ein universaler Reichsgottesmann, ganz wie Sam. Lutz im Bernbiet! Seine weiten Reisen und seine große Korrespondenz hatten ihn in Verbindung mit Gotteskindern aller Arten und Richtungen gebracht; er verstand es, unter allen Schrullen und Verkleidungen das Gute und Göttliche herauszuspüren und vom menschlichen Beiwerk zu unterscheiden. Inspirierte und Separatisten aller Schattierungen fanden bei ihm ein offenes Haus so gut als die Hallenser oder die mährischen Brüder; für die Hallesche Mission in Indien hatte er ein warmes Herz wie für die gleichfalls von Halle ausgehende Judenmission. Denn das Reich Gottes stand ihm über allen partikularen Kirchen, und seine Arbeiter sah er unter kirchlichem und unkirchlichem Volk. Wie er sang, so lebte er:

„Ich lasse predgen, singen, bauen,
und wünsche nur die Frucht zu schauen.
Gehts gut und zeigt die Gnade sich,
so wünsch ich Glück und freue mich;
Ist aber Menschentand dabei,
so duld ichs auch, doch bleib ich frei.
Der Heiland ist mein Oberhaupt,
mein Mitglied ist, wer an ihn glaubt [2].

Es schließt das nicht aus, daß sich Annoni gegen die Kirchenstürmerei seiner separatistischen Freunde, wenn sie's gar zu toll trieben, kräftig zur Wehr setzen konnte. Als einst vier Separatisten, ein Zürcher, ein Schaffhauser und zwei junge Basler, im Waldenburger Pfarrhaus gar zu bösartig über die Mutter Kirche herfielen, mußte Annoni als Angegriffener vom Leder ziehen und tat es so deutsch, daß sie nachgaben und endlich vergnügt zu sein schienen. Er fügt der Erzählung davon das Verslein bei:

Lieber Heiland, wie viel Leute,
wie viel Sprachen gibt's doch heute!
Alles werde deine Beute [3]!

Aber derselbe Mann trat kräftig für die gleichen Kirchenstürmer ein in Prosa und Versen, sobald er sie verfolgt sah.

1746 kurz nach der Wahl nach Muttenz setzte Annoni seine Fürbitte für alle in der Welt zerstreuten Gotteskinder in Versen auf, eine erheiternde Geographie des Pietismus und doch so ernst gemeint, daß in der letzten Strophe der Heiland gebeten wird, das vielleicht Vergessene doch selbst hinzuzusetzen [4].

1) Vgl. Macraits Bericht v. 1758.
2) Riggenbach p. 41.
3) Annoni an Ryhiner 24. April 1745.
4) Riggenbach p. 76—82; das Gedicht fängt an: „Ein Christ besuchet oft und gerne die Zionskinder nah und ferne" und erschien separat im Druck.

Mit Basel setzt die Fürbitte ein, dann folgen Waldenburg und Muttenz, dem Dichter besonders am Herzen gelegen. Dann beginnt die Runde durch die Schweiz; Zürich als Vorort an der Spitze:

und wirke manche Seelenkur,
Herr, auch in Stein und Winterthur!

Es folgt das reiche Bern samt seinen Töchtern:

Es falle Dießbachs Lehre bei
das Oberland und Niedergäu.

Von Bern geht der Blick zur Waadt und anschließend:

gieb ihnen Himmelswein und Oel
Herr, auch in Genf und Neufchatel!

Dann kommen die Schaffhauser Schafe an die Reihe:

Mach sonderlich am Girsbergschloß
die Gnade überschwänglich groß!

Es folgt St. Gallen, berühmt durch Stähelins Hausschatz und durch die Seelenmusik, daran anschließend Appenzell und Glarus. Die nächste Strophe erhält Bünden mit einer Anspielung auf Willi und einem Wunsch für Italien. Nach der Schweiz nun das Ausland: Mühlhausen, Elsaß und Pfalz, dann Frankfurt, Augsburg, Sachsen, Halle, speziell Wernigerode und Saalfeld, hierauf die Asyle der Separatisten Schwarzenau und Berleburg, auch die mährischen Brüder in Herrnhag und -hut, Mühlheim mit Tersteegen, die Gegend, wo Reitz gewirkt hat. Daß Ungarn, Polen, Dänemark nicht fehlen, daß der bedrängten Franzosen gedacht wird, ja sogar Portugals und Spaniens, zeigt die Weite dieser evangelischen Bruderliebe. Zuletzt kommt England mit seinem Baxter und den Puritanern an die Reihe und dann fliegt das Gebet über den Ozean nach Ebenezer zu den Salzburgern, nach Philadelphia zu den Schweizerpilgern.

Das Ganze ist naiv gehalten und will naiv aufgenommen sein. Wir wissen, daß das Lied viel Freude machte, auch daß Pfarrer Sprüngli die Judenmission vermißte und der St. Galler David Anton Zollikofer sich an der ehrenvollen Erwähnung der Herrnhuter stieß [1]. Es gab doch in der Schweiz wenig Christen mit so weitem Horizont und so warmem Herzen wie Annoni, und hinter der komischen geographischen Form steckt echte und reiche Bruderliebe.

Noch ist von dem Dichter Annoni ein Wort zu sagen [2]. Annoni dichtete mit größter Leichtigkeit, erst weltlich, dann nach seiner Bekehrung geistlich; seine Gedichte schickte er zuerst einzeln seinen Freunden zu; seit 1739 brachte er einen guten Teil seiner Gedichte in der großen Sammlung „Erbaulicher Christenschatz" unter, der in der Folge von 300 auf 400 Nummern stieg. Einen echten großen Dichter wird ihn niemand nennen wollen; die Feinheit der Form und vor allem die lyrische Stimmung geht ihm ab, selten erhebt er sich über ein gewandtes Reimen. Manche seiner Gedichte sind nichts als biblische Geschichten, in Vers und Reime gesetzt und etwa mit geistlichen Nutzanwendungen versehen, so z. B. sein weitverbreitetes Pfingstlied: „Es saß ein frommes Häuflein dort" [3]. Interessanter sind

1) Lutz an Annoni 30. Dez. 1746; Sprüngli an Annoni 5. Dez. 1746; David Anton Zollikofer an Annoni 5. Dez. 1746 (der Singebettler).

2) Vgl. Riggenbachs: Auswahl seiner Lieder; sie sind leider vom Verfasser zurechtgestutzt.

3) Nr. 20 bei Riggenbach, vgl. Nr. 12 (Chr. Sch. 7. Aufl. Nr. 96) und 17 erste Hälfte (Chr. Sch. Nr. 127).

die Gedichte, in denen sein Pietismus sich ausspricht in Kritik des kirchlichen Gewohnheitschristentums, aber auch des frommen Schwätzens und des Sektengeistes der Pietisten [1]. Zuweilen, wenn auch selten, gibt er uns einen Einblick in sein Herz voll Unruhe und Sehnsucht; dann gelingen ihm ergreifende Klänge [2]. In seinem Element ist er dann wieder in den Gedichten für besondere Stände und Gelegenheiten, wobei er freilich das Allegorisieren nicht lassen kann. Er versifiziert erbauliche Heu- und Emdgedanken, erbauliche Erntegedanken, auch erbauliche Waschgedanken, verfertigt ein geistliches Posamenterlied, ein geistliches Fuhrmannslied, ein geistliches Kaufmannslied usw. Das geistliche Soldatenlied, „Wer will ein Jünger Jesu sein und nicht ein Widerchrist" wird in pietistischen Kreisen noch heute gesungen. Die Zeitgenossen, die nicht den strengsten poetischen Maßstab an diese Verse legten, haben Annonis Dichtergabe geschätzt, und als es sich in Basel darum handelte, ein ordentliches Gesangbuch für die Festtage zu schaffen, wurde die Redaktion Annoni anvertraut; es erschien 1743 und behielt seinen Platz mindestens auf der Landschaft bis ins 19. Jahrhundert hinein [3]. Nicht zu übersehen ist schließlich der Wert der Annonischen Gedichte für die Kenntnis seiner Frömmigkeit. Sie zeigen noch einmal, was er ersehnte und was er besaß; ja man lernt den Glaubensbesitz dieses Mannes, seine Jesusliebe, sein Gottvertrauen vielleicht am allerbesten aus ihnen kennen.

Annoni starb 1770, in einer Zeit, die andere Ideale kannte und auf eine andere Art Christentum hinsteuerte. Doch war seine Nachwirkung über seinen Tod hinaus stärker als diejenige von Lutz im Bernbiet. Dort brach die pietistische Tradition gleichsam ab; bei Annoni ging sie weiter und schuf sich in der Deutschen Gesellschaft zur Beförderung christlicher Wahrheit und Gottseligkeit eine wichtige Organisation.

Dazu trug freilich auch der Umstand bei, daß Annoni als Pietistenpfarrer nicht allein stand. Zwei seiner intimsten Freunde, sein Schwager Joh. Jak. Fischer, Pfarrer in Arisdorf, und sein Kollege aus der Schaffhauserzeit, Sam. Paravicini, Pfarrer in Rümlingen, arbeiteten im gleichen Sinn, wenn auch ohne Annonis Erfolg, was bei Paravicini die schon erwähnte Jalousie hervorrief. In Waldenburg amtete nach Annonis Weggang Pfarrer Hieronymus Burckhardt, ein Pietist wie sein Vorgänger [4].

Zwar die Erbauungsstunden im Pfarrhaus setzte er nicht fort, er behielt aber ein gutes Verhältnis zu den Stundenleuten, besonders zum Schulmeister Bowe, verbreitete eifrig Erbauungsbücher in seiner Gemeinde wie in der Nachbarschaft und predigte erweck-lich im Geist Annonis, den er zum Vorbild nahm. Das Hauptübel, das seine, wie vorher Annonis, Wirksamkeit erschwerte, war der Landvogt Wagner, der die Waldenburger geflissentlich zum Tanzen und Spielen, besonders zum Kegelspiel verleitete, sie gegen ihren Pfarrer aufreizte und sich weigerte, demselben seine Autorität zur Bestrafung geistlicher Sünden zu leihen. Klagen beim Antistes in Basel nützten nichts, „es ist gegen die hohen Standespersonen nicht aufzukommen".

---

1) Nr. 29: Der Name machet keinen Christen und Schwätzen keinen Pietisten, Nr. 48 (Chr. Sch. Nr. 176): Der Heiland ists alleine.

2) Vgl. das oben p. 335 zitierte Osterlied (2. Hälfte): Heut ist der Christen Osterfest, Nr. 17 (Chr. Sch. Nr. 127) und Ach möcht ich doch den Vater sehn! Nr. 46 (Ch. Sch. Nr. 275).

3) Chr. Joh. Riggenbach, Der Kirchengesang in Basel seit der Reformation 1870 p. 116 f.

4) Hieronymus Burckhardts Briefe an Annoni v. Waldenburg 1716—1752.

Gerade wie vorher Annoni hatte auch Burckhardt mächtigen Zulauf aus den Nachbargemeinden, zumal aus Känerkinden, einem rechten Pietistennest; aber was zu Annonis Zeit nicht vorkam, geschah unter seinem Nachfolger; bei einigen Besuchern der Konventikel zeigten sich ungewöhnliche Bewegungen mit Zittern und Schreien; noch nach Burckhardts Fortgang wurde über Zitterer in Waldenburg, namentlich auf dem Tschoppenhof, geklagt [1]. Annoni hatte seinerzeit die Konventikel selbst geleitet oder doch häufig inspiziert; indem sein Nachfolger sich von der Teilnahme daran dispensierte, gab er dem Laiengeist Freiheit im Guten wie im Bösen. 1753 kam Hieronymus Burckhardt nach Benken als Pfarrer. Er hatte kaum seine Wirksamkeit angefangen, so kam es zur Erweckung in Benken; man weiß nicht recht, ist der neue Pfarrer oder sind die Herrnhuter daran schuld.

Es war die Zeit der Separatistenexzesse in Basel, und zu ihrer Unterdrückung, wie auch zur Eindämmung von Annonis Einfluß, erschien das berüchtigte Ratsmandat. Pfarrer Burckhardt in Benken war erst entschlossen, es gar nicht zu verlesen; schließlich las er es ab, versah es jedoch mit seinen Erklärungen und schränkte es so ein, daß die bösen Weltkinder laut aus der Kirche marschierten, die heilsbegierigen Seelen aber getrost wurden und sagten, auf solche Weise könne es schon gehalten werden [2]. Dem Pfarrer kam es bald vor, alles wolle aufwachen in Benken, nur er selber bleibe in betrübter Dürre zurück. Anfangs 1755 erzählt er begeistert vom Fortschritt der Erweckung:

„Seit letztem Sonntag sind fünf Weiber angegriffen und stehen in ernstlichem Bußkampf. Die ledigen Knaben sind in ungemeinem Eifer, auch ein gutes Teil der Töchtern; Alte machen sich auch herbei, auch solche, von denen man es am allerwenigsten vermutet hätte. Ein Paar Ehevolk, das in eigener Gerechtigkeit weiß nicht wie stund und die gute Sache aller Orten verlästerte, ist nun in tiefer Beugung und großem Ernste um ihr Heil!" [3].

Im Fortgang der Erweckung wußten die Herrnhuter die Führung zu übernehmen, und Pfarrer Burckhardt kam selber stark unter ihren Einfluß; ursprünglich jedoch war Annonis Geist in ihm lebendig gewesen.

Eine mehr evangelische Färbung des Pietismus tritt uns in den beiden Ryhiner entgegen, cand. Leonhard Ryhiner und Pfarrer Emanuel Ryhiner zu St. Leonhard. Cand. Leonhard Ryhiner, Sohn des Pfarrers zu Pratteln, hat wegen Kränklichkeit nie im aktiven Kirchendienst gestanden, übernahm dagegen, da er in Pratteln begütert war, die Führung der dortigen Erweckten und erregte zu Zeiten wegen seiner nicht amtsmäßigen geistlichen Tätigkeit Unwillen. Er lebte übrigens abwechselnd in der Stadt und in Pratteln auf dem Land. Für seine Denkweise bezeichnend ist sein Gratulationsschreiben an Annoni, als dieser mit seiner Frau nach Diegten in die Landruhe sich zurückzog. Ryhiner gab seinem Freund recht mit Berufung auf Thomas a Kempis:

„So oft ich von Haus unter die Leute gehe, so oft komme ich nicht besser, sondern eher eitler wieder heim".

Er selbst beklagte es, daß er einstweilen noch die schwere Last der stadt- und weltüblichen Lebensart mit vielem Ekel seines Gemüts in Geduld tragen müsse, schöpfte aber aus den Schriften Fénélons den Trost, daß ihm die Zerstreuungen

1) ThurneysenSepBas (JBas 1896 p. 66) und Hieronymus Burckhardt an Annoni 16. Juli 1754.

2) Burckhardt an Annoni 16. Juli und 4. Nov. 1754.

3) Ebenda 15. Jan. 1755.

wider seinen Willen zu leiden nützlicher sei, als der Stille und Landruhe nach seinem Willen zu genießen [1]. Fénélon und Thomas a Kempis — es ist das Lebensideal der Weltflucht oder Weltgleichgültigkeit. Es ist wohl möglich, daß Leonhard Ryhiner durch den Umgang mit den Herrnhutern auf andere Gedanken kam; aber die Selbständigkeit, mit der er ihnen nachher begegnete, läßt erkennen, daß er selbst von innen aus den Weg von der Mystik zum Evangelium fand. „Meines Herzens inniges Verlangen geht dahin, daß ich möchte ganz meines Erlösers Eigentum werden", schrieb er im Sommer 1742 an Annoni [2]. Das war es, was ihn an der herrnhutischen Verkündigung so anzog: die Heilandsliebe, das Vertrauen auf den Heiland, der uns erlöst hat ein für allemal und der uns über das Hangen und Bangen in pietistischer Selbstquälerei hinaushebt.

„Das gestehe ich gerne, daß mir die überaus wichtige Lehre von der Genugtuung und Versöhnung durch Christi Blut immer mehr einleuchtet und schmackhafter wird, aber nicht darum, weil ich es von den mährischen Brüdern gehört, sondern weil es in der Bibel steht. Es kam mir zugleich in Sinn, es fehle unsern erweckten Seelen nicht so fast an der Erkenntnis und Gefühl ihres Elendes als an der lebendigen Einsicht in das große Geheimnis der Gottseligkeit, die Vergebung der Sünden durch das Blut Christi. Ich möchte herzlich wünschen, daß Hirt, Hausgenossen und die kleinere Herde zu Waldenburg mit mehrerer Freimütigkeit hinzuginge zum Gnadenstuhl und da ohne alle Furcht das Allerbeste nicht nur hoffen, sondern umsonst und doch wohlverdient als Unwürdige und doch Erlöste ein für allemal nehmen, genießen und endlich voll gutem Mut jauchzen möchten, weil Jesus ihr und aller armen Sünder Heiland ist" [3].

Hier tritt der Gegensatz zum Annonischen frommen Wesen besonders deutlich hervor, und es ist kein Zweifel, Ryhiner vertritt die überlegene Position. Cand. Ryhiner teilte sie mit dem Pfarrer zu St. Leonhard, dem Beschützer und späteren Gegner der Herrnhuter in Basel. Dieser, Emanuel Ryhiner, gehörte zu den seltenen orthodoxen Theologen dieser Zeit, die noch für das reformatorische Evangelium von sola fide Verständnis besaßen, und die im Glauben mit der Heilsgewißheit zugleich die Kraft der Heiligung erfaßten [4]. Er wäre nicht mit solcher Begeisterung auf die brüderischen Losungen eingegangen, wenn ihn nicht seine Theologie und persönliche Führung von innen her dafür vorbereitet hätte. Ein Zinzendorf freilich war imstande, auch den alten Sam. Werenfels für die Theologie des Lammes in Anspruch zu nehmen [5], aber schwerlich mit tieferem Grund. Die Gesamttendenz der Werenfelsischen Theologie jedenfalls ging nach gänzlich anderer Richtung.

Das Merkwürdigste aber in der theologischen Bewegung dieser Zeit ist der Anfang einer Studentenerweckung in Basel kurz vor dem Eintreffen der ersten herrnhutischen Emissäre. Joh. Georg Erzberger, der spätere Helfer zu St. Peter, Isaak Herzog, Emanuel Müller, Peter Raillard, Joh. Jakob Bossart und andere kamen in einem Auditorium zusammen zum Lesen der Bibel und zum freien Reden aus der Bibel. Erzberger,

1) Cand. L. Ryhiner an Annoni 10. Jan. 1738.
2) Ebenda 3. Juli 1741.
3) Ebenda 2. Febr. 1744.
4) Pfr. Em. Ryhiner an die Gemeinde in Herrenhag 7. Mai 1740.
5) Vgl. Zinzendorfs Gedicht auf Werenfels Tod.

der geistig bedeutendste, vertrat einen gesetzlichen Pietismus, während Müller ein Mystikus war und aus der Apokalypse wunderliche Offenbarungen herauslas. Die ganze Erweckung stand aller Wahrscheinlichkeit nach in keinem Zusammenhang mit den Professoren, bei welchen diese jungen Theologen Vorlesungen hörten. Eher könnte man an den Einfluß Annonis denken, da dieser vor seinem Rückzug in die Stille nach Diegten eine Zeitlang in Basel weilte und dort z. B. den Peter Raillard zum ersten Abendmahl unterwies. Es kann aber auch eine ganz spontane Bewegung gewesen sein, veranlaßt höchstens durch die auch in Basel zirkulierende mystische und apokalyptische Literatur und im übrigen von einem Studenten auf den andern überspringend. Als der erste Herrnhuter Bruder nach Basel kam, war diese fromme Studentengruppe ein Faktor, an den er anknüpfen konnte [1].

Unter den Basler Laien tritt zunächst die kirchlich pietistische Gruppe hervor unter der Führung des Kaufmanns Lukas Fattet. Schon Fattets Mutter gehörte zu den Basler Frommen und beherbergte gern durchreisende Pietisten wie den berühmten Hektor v. Marsay. Fattet setzte vor allem diese großherzige Gastfreundschaft gegen alle religiösen Sonderlinge fort, also daß sein Haus in der Vorstadt St. Johann ein rechtes Absteigequartier für alle ausländischen Gottesmänner wurde.

Die beiden Berner Sam. König und Sam. Lutz waren hier einquartiert, und König hielt in Fattets Haus Erbauungsstunden [2]. Hier kehrte der Zürcher Exulant Grob ein, nachdem er das Ehepaar v. Muralt auf der seltsamen Wasserfahrt bis Basel begleitet hatte [3]; Frau Zeerleder in Bern liebte Fattets Haus und die ganze heilsbegierige Sozietät, die sich dort vereinigte; Stadtschreiber Wintz in Stein stand mit Fattet in Herzensgemeinschaft [4]. Als der erste Herrnhuter Bruder, Biefer, nach Basel kam, begab er sich zuerst zu Fattet; auch Zinzendorf selber war Fattets Gast und schilderte ihn in einem Brief als einen „geschickten, einsehenden, erfahrenen, jedoch ungemein violenten und lieblosen Mann, der vermutlich mehr gehaßt und gefürchtet als geliebt und geehrt wird", ein Urteil, das zu denken gibt, wenns auch stark subjektiv gefärbt ist [5]. Aber in Fattets Haus begegnete Annoni auch mehrfach dem luzernischen Bauern Schmiedlin, der sich hier die pietistischen und mystischen Erbauungsschriften holte, die er droben im Luzernischen in aller Heimlichkeit mit seinen Nachbarn las, bis er den katholischen Aufpassern in die Hände fiel, um als letztes Opfer katholischer Intoleranz erdrosselt und verbrannt zu werden. Wie sich dann ganze Schaaren luzernischer Flüchtlinge, an ihrer Spitze die Frau des Hingerichteten, nach Basel wandten, fanden sie in Fattets Haus ihr vorläufiges Asyl [6]. Nur von den Inspirierten ist kein Aufenthalt in Fattets Haus bekannt; sie fanden ihre Herberge 1736 im Haus des Freundes und Rotgerbers Joh. Georg Kleindienst, vielleicht ein Zeichen, daß der Fattetsche Kreis hier auf Abgrenzung hielt [7]. Der gastfreundliche Mann verleugnete doch nicht die Kaufmanns-

1) Zur Basler Studentenerweckung vgl. die Herrnhuter Akten, speziell auch den Lebenslauf von Peter Raillard und von Joh. Jak. Bossart; der hier erwähnte Magister Herzog (ohne Nennung des Vornamens) kann nicht der später berühmt gewordene Joh. Werner Herzog, erst 1741 immatrikuliert, gewesen sein, sondern Isaak Herzog, 1731/32 immatrikuliert.

2) Ed. ThurneysenSepBas (JBas 1896 p. 55), Lutz an Annoni 31. Dez. 1734.

3) v. Greyerz, Beat L. v. Muralt Dissert. p. 102.

4) Frau Zeerleder an Annoni 27. Jan. und 23. Okt. 1734, Chr. Wintz an Annoni 8. Nov. 1740.

5) Reiseberichte Biefers, Brief Zinzendorfs vom 17. Jan. 1740.

6) Annonis Aufzeichnungen Nov. 1745, Jan. 1747 nebst zahlreichen Belegen der CAnn.

7) Vgl. 2.SJG; zu Kleindienst ThurneysenSepBas.

natur; als Lutz ihm mit dem Ansinnen kam, seine Predigt von der Kreuzigung drucken zu lassen, war Hattet durchaus nicht für das kleine Wagnis zu haben und beschränkte sich darauf, falls ein anderer die Druckkosten auf sich nehme, auf 6 Exemplare zu pränumerieren [1]. Den Herrnhutern wußte er sich, nachdem der Bruch eingetreten war, von der furchtbaren Seite zu zeigen. Offenbar ein Mann, bei dem die Gnade die Natur nicht besiegt hatte, jedoch als Gastgeber aller Frommen für die Basler Pietisten von unschätzbarem Wert.

Hattet starb 1751. In seinem Haus hatte die mit ihm nah verwandte Witwe Hugo gewohnt, gleichfalls eine Stütze des Basler Pietismus und berühmt als die Mutter vieler Töchter, von denen eine nach der andern den Weg zuerst zum Pietismus, später zur Brüdergemeine fand.

Die Catton, die Susanne und die Margret Hugo gehörten eine Zeitlang zu den führenden Personen der Basler frommen Kreise. Ursprünglich zählten sie zum Freundeskreis Annonis; die Susanne Hugo erbat sich von Gott bei der Pfarrwahl von Waldenburg, daß Annoni gewählt würde [2]. Früh ergaben sich aber auch innige Beziehungen zu Frau Zeerleder in Bern und durch sie zu ihrem Vetter Sam. Lutz; speziell die Margret Hugo weilte als Leiterin des Hauswesens mehrere Jahre im Dießbacher Pfarrhaus, bis die Herrnhuter sie wegriefen. Nach dem Tode ihrer Mutter selbständig geworden, benützten die Schwestern ihre Freiheit, um da zu dienen und zu arbeiten, wohin sie der Zug ihres Herzens trieb, und an ihnen allen erprobte sich die Anziehungskraft der herrnhutischen Frömmigkeit. Eine gewisse Eigengerechtigkeit schrieb die Catton Hugo ihrer pietistischen Periode zu; der kindliche Glaube habe ihr damals gefehlt [3]. Der fehlte überhaupt den meisten Pietisten.

Auch die Familie des Kaufmanns Hans Franz Sarasin, des Vaters der beiden berühmten Söhne Lukas und Jakob, gehörte zum gleichen pietistischen Kreis wie die Hattet und die Hugo und stand mit Pfarrer Annoni in intimen Beziehungen, auch mit Sam. Lutz, wenn dieser in Basel erschien [4]. Daneben aber hatten Herr und Frau Sarasin ihren besondern Schwarm für den Wunderdoktor und Geisterseher George Philippe Valloton, der von 1733—1736 jeweilen im Sarasinschen Hause zu Gast war, durch den Kaufmann Sarasin seine Korrespondenzen besorgen ließ und mit den Freunden der Familie, Herrn und Frau Brenner, Marie Salome Thurneysen, eine auf frommer Herzensgemeinschaft und ärztlichen Rezepten beruhende Freundschaft pflegte. Das Ganze sieht fast aus wie ein Vorspiel zu Jakob Sarasins, des Sohnes, Freundschaft mit dem Wunderdoktor Cagliostro; offenbar lag ein Zug nach dieser Seite im Sarasinschen Blut. Etwas Antikirchliches aber lag nicht darin, da die Theosophie dieses Abenteurers Staat wie Kirche schön in Ruhe ließ und sich auf die Kur des Leibes und der Seele konzentrierte [5].

Es gab aber neben den zahmen kirchlichen Pietisten der Gruppe Hattet-Hugo-Sarasin auch eine Separatistengruppe in Basel wie überall. Die Grenzen mochten manchmal fließend sein; z. B. das Ehepaar Brenner-Stupanus zählte

1) Lutz an Annoni 4. April 1746.
2) Vgl. Annonis Aufzeichnungen 18. April 1739.
3) Catton Hugo an die Gemeinde 27. Febr. 1739, an Annoni 7. März 1743.
4) Vgl. Riggenbach, Annoni p. 71 f., dazu Lutz an Annoni 31. Dez. 1734.
5) Vgl. oben p. 312 und als Beleg die Vallotoniana des StArBe.

zu dem Kreis um Valloton[1], mied aber — wenigstens in späterer Zeit — die kirchlichen Gottesdienste[2] und ließ die Kinder, drei Söhne und eine Tochter, sich völlig antikirchlich entwickeln.

Dafür pflegten diese radikalen jungen Brenner die Freundschaft mit dem Pfarrer Hieronymus Annoni in Waldenburg. Dort oben kehrte 1745 Wilhelm Brenner in Begleitung des zürcherischen Separatisten Johannes Bäumler ein, als er ins Bernische auszog, um eine Weile die Obödienz oder Verleugnung zu praktizieren. Nach zwei Monaten kehrten die beiden wieder zurück, nicht ohne in Waldenburg ein Stelldichein mit einem Bruder Brenner und mit dem Schaffhauser Separatisten Marx Jetzler gehalten zu haben. Annoni selbst war der Meinung, es lasse sich die Obödienz oder Verleugnung auch zu Hause üben; aber hübsch bleibt diese Separatistenherberge im Waldenburger Pfarrhaus doch, und das um so mehr, als es dabei zu einem kräftigen Disput des Pfarrers mit diesen alten und jungen Kirchenfeinden kam, ohne Abbruch der Liebe[3].

In der Stadt gab es jedoch auch Reibungen zwischen den zahmen und den rabiaten Pietisten, wenn die Rabiaten, wie jener Falkeysen, den Greuel der Verwüstung bei den Zahmen wie Fatter erblicken wollten und die Zahmen sich genierten, im Haus der Rabiaten zusammenzukommen. Als 1738/39 die Herrnhuter in Basel einzogen, gewannen sie Anhänger in beiden Lagern, hatten aber Mühe, die Kluft zu überbrücken, die immer noch zwischen den beiden Parteien bestand[4].

An sich eine stille Geschichte, erregte der Basler Separatismus erst zu Beginn der 40er Jahre und dann nochmals 10 Jahr später Lärm und Skandal in der Oeffentlichkeit infolge eines hartnäckigen und bösen Falls auf der Landschaft. Der Leinweber Daniel Riggenbacher von Zeglingen und seine Schwester Elisabeth wurden zum erstenmal 1741 vom Pfarrer von Kirchberg und vom Landvogt als verhärtete Separatisten und widerspenstige Untertanen verzeigt; es hieß von Daniel Riggenbacher, er betrachte sich als inspiriert und halte sich an fremde Schwärmer; auch seine Schwester halte Zusammenkünfte und wolle nicht vom Bruder lassen. Das Krankhafte dieses Separatisten erhellt aus wiederholten Tobsuchtsanfällen; er fand gleichwohl Anhang auf der Landschaft; Basche Schaffner von Anwil war sein bester Freund. Die Basler Regierung ließ zuerst die beiden Geschwister Riggenbacher unter Vogtei stellen, zitierte dann nach einem Fluchtversuch Riggenbachers, wobei Schaffner ihm behilflich gewesen war, alle drei vor den Konvent, der sich von der Trotzköpfigkeit der drei Sonderlinge überzeugen konnte, aber von harten Maßregeln abriet und nur strenge Aufsicht auf fremde Lehrer empfahl. 1742 starb Basche Schaffner in Basel und wurde nach seinem Wunsch in aller Heimlichkeit fern von den Friedhöfen verscharrt, um auch nach dem Tod von denen entfernt zu bleiben, mit denen er im Leben keine Gemeinschaft gehabt hatte. Daniel Riggenbacher nahm mit andern Freunden an der stillen Beerdigung teil. Natürlich kam er dadurch wieder in Konflikt mit den weltlichen und geistlichen Behörden, ohne daß etwas

1) Erwähnung der Brenner in den Briefen Vallotons vom 16. Dez. 1733 und 2. Jan. 1734; später ging die ganze Korrespondenz v. Marsays mit seinen Schweizer Freunden via Frankfurter Messe durch die Hand Sarasins.

2) Ed. ThurneysenSep Bas (JBas 1896 p. 88).

3) Annonis Aufzeichnungen, dazu Annoni an Ryhiner 24. April 1754.

4) Vgl. die ersten Berichte Biefers aus Basel.

Entscheidendes geschah. Die stillen, d. h. unkirchlichen Begräbnisse wurden seitdem in Separatistenkreisen beliebt und zuletzt (1754) sogar vom Konvent aus gestattet, eine kühne Durchbrechung der alten staatskirchlichen Ordnung wenigstens für den Sterbefall. Allein das war in der Stadt gewesen. Als dagegen 1750 die Elisabeth Riggenbacher zu Zeglingen starb und heimlich an unbekanntem Ort begraben wurde, gab es großen Lärm, der vermehrt wurde, als der überlebende Bruder Daniel jede Auskunft über den Begräbnisort verweigerte, und das sogar im Folterssaal beim Anblick der Marterwerkzeuge. Diesmal drang nicht bloß der Landvogt, sondern auch der Konvent auf strenge Maßregeln zur Vorbeugung gegen ein weiteres Umsichgreifen des Separatismus, und das Endergebnis war die Ausweisung Riggenbachers durch den Basler Rat auf Grund seiner hartnäckigen Weigerung, seine religiösen und politischen Ansichten zu ändern. Am 13. Mai 1751 wurde er aus der Haft entlassen und zum Lande hinausgeschickt; sein Name scheidet damit aus der Geschichte aus [1].

Der Fall Riggenbacher war jedoch vor allem dadurch bedeutungsvoll, daß er der äußere Anlaß war zum Hervortreten aller möglichen fremden und einheimischen Separatisten in Basel. Als erster tritt Jean Mainfait aus Lyon auf, einer der ingrimmigsten Kirchenfeinde des ganzen Zeitalters [2].

Er war katholischer Herkunft, trat dann aber aus dieser und jeder Kirche aus, indem er sich rühmte, mit seinem Ausgehen aus Babel, der Mutter, auch den Töchtern und Großtöchtern den Scheidebrief gegeben zu haben. Annoni lernte ihn 1730 im neuenburgischen Glaubensasyl mit dieser Gesinnung kennen und meinte, es wäre gut, wenn auch der Vater Adam und der Bruder Egoismus von Mainfait den Abschied erhielten. 1741 taucht er zum erstenmal in Basel auf, wo er als Strumpfweber bei Brenner und Burckhardt Arbeit und Unterkunft fand und dem Daniel Riggenbacher bei dessen erster Flucht über die Grenze Helfersdienste leistete. Von den Deputaten zur Rede gestellt, suchte er in einer schriftlichen Deklaration zu beweisen, daß die protestantische Religion auf *paillardise, meurtre et mensonge* gegründet sei, weil man in ihr nach äußern Zeichen hure, die wahren Christen morde usw. Sein eigenes Christentum stellte er ganz auf den Geist, der allein das Rechte zu lehren imstande sei. Der Basler Rat verbannte ihn am 2. Sept. 1741 aus Stadt und Land bei Androhung des Prangers, falls er wieder komme, und wiederholte Ausweisung und Drohung am 21. Nov. 1742, als Mainfait wieder gekommen war und an dem stillen Begräbnis des Basche Schaffner teilgenommen hatte. Zum drittenmal tauchte er 1750 in Basel auf nach dem Tod der Elisabeth Riggenbacher im Zusammenhang mit dem Streit um ihr Erbe; er erklärte, wenn ihn schon die Obrigkeit ausgewiesen habe, Gott verbiete ihm den Besuch in Basel nicht. Diesmal wurde er wirklich an den Pranger gestellt, am 16. Dez., und bei Strafe der Ruten aus Stadt und Land verwiesen. Sein Pranger aber war der Anlaß zu einer schwärmerischen Huldigung seitens der Basler Separatisten, die eine neue Phase in diesem Kampf einleiten sollte. Mainfait begegnet uns wenig später in Genf, wo er den jungen Separatisten André Cartier in der Widerspenstigkeit gegen die Obrigkeit bestärkte und deshalb als Fremder kurzerhand ausgewiesen wurde; er war damals 53 Jahre alt. Seine Verhaftung und Ausweisung aus Genf gab wieder Anlaß zum Hervortreten des deutschen Georg Cerf in Genf, der dort in der Uhrenmacherei beschäftigt war und wegen seines Protestes gegen die Gefangenhaltung Cartiers und Mainfaits ebenfalls aus der Stadt verwiesen wurde. Diese

1) ThurneysenSepBas (JBas 1896).

2) Ueber Mainfait vgl. außer den Notizen bei Ed. Thurneysen Annonis Schweizerreise und die RPrGenf vom 25. Sept. usw. 1753. (Mitteilung von Prof. Eug. Choisy).

Zusammenhänge sind typisch für den Separatismus. Sie kennen sich alle untereinander, finden an jedem Ort rasch die Gesinnungsgenossen heraus und stehen heimlich und vor der Oeffentlichkeit fest zu einander. Für die Regierungen der evangelischen Orte bildeten sie eine Kette von Verlegenheiten.

Neben dem fanatischen Südfranzosen — Schweizer aus allen evangelischen Kantonen! Bei der stillen Bestattung des Basche Schaffner taucht 1742 der Zürcher David Reding auf, ein Kupferstecher von Beruf, der als Separatist den Zürcher Behörden wiederholt zu schaffen machte; er wurde als Landfremder wie Mainfait bei Androhung des Prangers verwiesen[1]. Zu drei Malen, 1745, 1747 und 1750 beschäftigte der Schaffhauser Marx Jetzler die Basler Behörden und wurde ausgewiesen, um jedesmal wiederzukommen. Er war seit 1742 aus seiner Heimat verbannt und bereiste nun als Heimatloser die Westschweiz. In Basel wohnte er in Meister Vesten Haus beim Schwanen mit der früher verbannten Familie Schmid zusammen und nahm an einem der stillen Begräbnisse teil. 1745 haben wir ihn bei Annoni im Waldenburger Pfarrhaus getroffen[2]. 1754 endlich werden unter den fremden Separatisten gemeldet: Barbara Bürkin, Uli Gfellers Witwe, die einst 1732 im Bernbiet Versammlungen gehalten und darin gelehrt hatte, und eine Bündnerin Elsbeth Zinslin aus Safrein[3]. Dann aber erhielt der Separatismus ganz unerwarteterweise Zuwachs aus dem Häuflein der flüchtigen Luzerner, welche 1747 nach Schmiedlins Hinrichtung Basel aufgesucht hatten. Sie hatten die katholische Kirchlichkeit innerlich abgelegt, und ein von der luzernischen Regierung erzwungenes Gelübde konnte sie darin nicht festhalten. Richtige orthodoxe Protestanten aber waren sie nicht geworden, und auch der von Helfer Erzberger ihnen in Hattets Haus erteilte Religionsunterricht machte wohl die wenigsten von ihnen richtig reformiert. Ihre Glaubensweise war an pietistischen und mystischen Schriften genährt worden; zu den Inspirierten scheinen sie Beziehungen gehabt zu haben; einige von ihnen trifft man später im Land aller religiösen Sonderlinge, in Pennsylvanien. Da ist es kein Wunder, daß sie auch zu den Basler Separatisten rasch Beziehung gewannen und die diese verfolgende evangelische Kirche nicht anders taxierten als die römische, der sie entronnen waren. Besonders zwei als Mägde in Basler Herrschaften dienende Luzernerinnen, die Anna Maria Greuter und die Barbara Bösch samt ihrer Schwester Anna Maria, zeichneten sich durch einen aggressiven und überaus trotzköpfigen Separatismus aus, indem sie alle menschlichen Gebote für ihr Gewissen unverbindlich erklärten und nur Gott und ihrem Herzenstrieb gehorchen wollten. Wiederholte Ausweisung und Androhung des Prangers schüchterten sie nicht ein; die Prangerstrafe mußte 1754 vollzogen werden an allen dreien; mehr noch, die Schwestern Bösch mußten zuletzt unter Erteilung von 15 Streichen und Androhung von je 10 mehr beim nächstenmal zur Stadt hinaus gejagt werden. So hatte diesen Luzernerinnen

1) Zu Reding vgl. ThurneysenSepBas p. 60 ff.

2) Zu Marx Jetzler vgl. oben p. 217 f. und dazu ThurneysenSepBas p. 64 f. und Annonis Aufzeichnungen 24. April 1745, Brief an Leonh. Ryhiner vom 26. April.

3) ThurneysenSepBas p. 87.

dasselbe Basel, in dem sie ursprünglich den Weg zur Glaubensfreiheit kennen gelernt hatten, hernach zum abschreckenden zweiten Luzern werden müssen [1].

Die vielen fremden Separatisten aus dem Ausland und der evangelischen und katholischen Schweiz hätten jedoch nicht so viel Lärm in Basel gemacht, wenn sie nicht in Basler Familien und besonders bei der jungen Generation Anhänger und Verehrer gefunden hätten. In erster Linie gab die Familie des Sechsers Lukas Schmid den Behörden zu schaffen. Der Vater Lukas und sein Sohn Johann Friedrich Schmid waren bereits 1723 aus Stadt und Land verwiesen, waren aber, wir wissen nicht wann, heimlich wieder heimgekehrt und hätten auch stillschweigend Duldung genossen, wenn sie jedes unkorrekte Verhalten gemieden hätten. Allein in dieser Familie lebte ein Bekennergeist; Emanuel Schmid half 1742 den verstorbenen Basche Schaffner still begraben; dieselbe Bestattungsart wurde 1747 seiner Schwester Susanne Schmid zuteil, und bei diesem Anlaß kam heraus, daß die Familie Schmid in Meister Vesten Haus beim Schwanen zu Gebet und Gesang zusammenkomme mit anderen Separatisten; Verweigerung des Bürgereides kam hinzu. Neue Ausweisungen mußten vom Basler Rat verfügt werden; Vater Lukas Schmid starb 1755 in Grenzach in der Verbannung, der Sohn Lukas und die Tochter Katharina Barbara mußten 1754 wegen Unnachgiebigkeit ebenfalls ausgewiesen werden; nur Johann Friedrich Schmid, der früher Verbannte, verschaffte sich durch Besuch der Predigt und Meidung bloß des Abendmahls Duldung in der Stadt. Es ist unglaublich, was eine solche einzige Familie dem Konvent und Rat Verlegenheit bereitete [2].

Zu einer wahren Explosion des Basler Separatismus führte im Dezember 1750 die Ausstellung des Jean Mainfait am Pranger. Mainfait hatte sich nach Basel begeben, um den gefangenen Riggenbacher zu besuchen; Besuch der gefangenen Mitbrüder galt in den Separatistenkreisen nach Mt. 25 als ein besonderes Zeichen der Nachfolge Christi. Da er nun für dies göttliche Werk öffentlich am Pranger ausgestellt wurde, galt er in den Augen seiner Gesinnungsgenossen erst recht als ein Heiliger, und ein ganzes Trüpplein der Basler Separatisten und Pietisten, Männlein und Fräulein, umfaßten und begleiteten ihn beim Hinausführen. Es waren Männer meist zwischen 20 und 30 Jahren, die Brüder Johann und Wilhelm Brenner, der Gerbersohn Hieronymus Fäsch, der Bader Hans Ulrich Miville, während die Jungfrauen schon eine ältere Generation repräsentierten, Judith Wild, vormals eifrige Anhängerin Herrnhuts, Barbara Zwinger, Elisabeth Mächtig, Barbara Rauscher, eine Magd aus der Landschaft, Anna Katharina Heß, des Seb. Holzach Witwe. In der darauffolgenden Untersuchung vor dem Konvent wurden noch eine Reihe anderer Separatisten ins Verhör gezogen, die Familie Schmid usw. Basel bekam zum zweitenmal seinen richtigen Separatisten-

1) ThurneysenSep Bas p. 75—88, dazu in der CAnn zahlreiche Notizen in den Briefen von Ketterlin (1747), Heinrich Ernst von Stolberg (1750), Jonas Wickmard (1749); Annonis Aufzeichnungen Jan. 1747, 4. Febr. 1748.

2) Zur Familie Schmid vgl. ThurneysenSep Bas (JBas 1895 p. 73—77, JBas 1896 p. 60 f., 64 f., 75 ff.).

prozeß, da mit Ausnahme der Münstergemeinde und der französischen Kirche sämtliche Stadtgemeinden ihre Separatisten aufwiesen und verzeigten; auch die Landschaft wurde zum Aufsehen ermahnt[1].

Der Separatistenprozeß zog sich von Ende 1750 bis in den Sommer 1754 hinaus und beschäftigte während dieser Zeit den Konvent, die Bänne, die Dreizehn und den Rat.

Von Seiten der Basler Geistlichkeit wünschte man im allgemeinen keine Verfolgung, sondern plädierte wiederholt für Toleranz, wünschte aber gleichzeitig die Erhaltung der bestehenden Staatskirche und drang deshalb auf Unterdrückung aller kirchenfeindlichen Propaganda, auf Verbot der Konventikel und besonders Ausweisung aller fremden Lehrer und überhaupt aller fremden verdächtigen Personen. Man war hier der Ansicht, daß die einzelnen Separatisten, wenn sie sich still verhielten, wohl geduldet werden könnten; selbst in der Praxis des Eides wünschten die Pfarrer mehr Nachsicht und Toleranz. Sie übersahen nur, daß der Separatismus an sich propagandistischer Natur war und ihre Wünsche und Vorschläge deshalb auf ein schwächliches Ja und Nein hinausliefen. Eins darf zu Ehren der Pfarrer gesagt werden: die Basler Geistlichkeit betonte mit Nachdruck, daß der Basler Kirche viel schlimmere Gefahren als der Separatismus von entgegengesetzter Seite drohten, die allgemein überhandnehmende Verweltlichung und Verlotterung der Basler Bürgerschaft, gegen welche die staatlichen Behörden gar nichts unternähmen. Der Notschrei darüber verhallte aber in der Luft. Schärfer als die Basler Pfarrer urteilten die Dreizehn, welche das geistliche Gutachten jeweilen dem Rat zu übermitteln hatten. Zwar erklärten auch sie sich im Prinzip gegen die gewaltsamen Mittel, aber nur um sie in der Praxis doch gutzuheißen. Für hartnäckige Verweigerer des Bürgereides empfahlen sie die Ausweisung, desgleichen für hartnäckige Unkirchliche, die binnen 6 Monaten sich nicht in die kirchliche Ordnung fügten. Der Rat schloß sich nach langem Abwarten dieser harten Auffassung an, ja er ging in dem berühmten Mandat vom 24. April 1754 beinahe zum schroffen Berner Standpunkt über, indem er auch auf die Beherbergung separatistischer Lehrer und Lehrerinnen, ja auf jede Hilfeleistung Geldbußen setzte und jeden Umgang mit ihnen zu Stadt und Land verbot.

Die Haltung der Separatisten im Verlauf des Prozesses war eine ungleiche. Zwar in den theoretischen Ansichten mochten sie kaum stark voneinander abweichen; man begegnet in den Verhören und Besprechungen meist den gleichen Einwänden gegen die kirchliche und bürgerliche Ordnung.

In dem öffentlichen Gottesdienst, heißt es, werde die Freiheit zu reden, unterdrückt; am Nachtmahl nähmen Gottlose mit den Frommen teil, bei der Taufe trage man die Kleiderpracht zur Schau. Die Bibel verstehe nur, wer vom Geist erleuchtet sei, und auch ein rechter Prediger sei nur der vom Geist Inspirierte. Die Obrigkeit dürfe nichts befehlen wider Gottes Wort, und darum sei die Eidesleistung Sünde. Es sind lauter undogmatische Punkte; das einzige Dogmatische ist bei einzelnen der Glaube an ein Reinigungsfeuer nach dem Tod im Gegensatz zur vulgären Meinung, daß der simple Tod die Vollerlösung von den Sünden bringe.

Ungleich war jedoch die Treue oder der Trotz, mit dem diese Basler Separatisten auf ihrem Widerspruch bestanden. Im Oktober 1753 wurden 18 Separatisten als hartnäckig und strafbar festgestellt; sie schmolzen durch Ausweisung der Rauscher und der Barbara Bösch auf 16 zusammen. Von diesen 16 sollten 5 von der Strafe der Ausweisung verschont werden: Joh. Friedr. Schmid und seine Frau, weil sie zur Predigt gehen wollten, falls die Frau mit einem Kirchensitz beglückt würde, und die

1) Ebenda p. 72.

drei Jungfern Brenner, Zwinger und Bruckner, welche der Hausarrest unter Aufsicht der Eltern von ihrer weiblichen Trotzköpfigkeit heilen sollte, ein falscher Trost, denn sie mußten nachher alle drei ins Waisenhaus eingesperrt werden. Auch von den übrig bleibenden 11 Personen wurde wenigstens für den Gerichtsherrn Johann Fäsch die schon ausgesprochene Ausweisung in Hausarrest umgewandelt, als er sich zur Leistung des Bürgereides bereit erklärte. So blieb es bei der Ausweisung von 10 Separatisten; es waren die drei Brüder Brenner, Johann Heinrich, Johann und Wilhelm, der Sohn Lukas Schmid, ein Joh. Heinrich Wild, wohl ein Verwandter der Judith, der Knopfmacher Benedikt Werenfels und die Jungfern Elisabeth Mächtig, Maria Magdalena Weitnauer, eine Spezialfreundin des Daniel Riggenbacher, Katharina Barbara Schmid, samt der Witwe Holzach, geb. Heß. Freilich erhöhte sich die Zahl der Verbannten durch das Auftreten neuer hartnäckiger Separatisten wie des Hans Ulrich Miville und des Hieronymus Fäsch im Verlauf der gleichen Jahre; von ihnen wird gleich zu reden sein. Aber einzelne Strafurteile mußten auch gemildert und zuletzt aufgehoben werden. Wilhelm Brenner, der kurz nach seiner Ausweisung Basel wieder betrat, wurde im Waisenhaus eingesperrt, bis er samt seinen beiden Brüdern noch im Herbst 1754 zu Hausarrest begnadigt wurde; auch die Elisabeth Mächtig erfuhr, da sie sich in Basel wieder sehen ließ, dieselbe Umwandlung ihrer Strafe. Man verlangte nur, daß die Ausgewiesenen sich selber um Wiederzulassung meldeten und Zeichen besserer kirchlicher Gesinnung gaben. Speziell auf Wilhelm Brenner scheint Terstеegens Indifferenz gegenüber Kirchentum und Separatismus von Einfluß gewesen zu sein; der Lehrer von Mühlheim lehrte ihn, daß es vor Gott auf etwas ganz anderes ankomme[1]. Allerdings nahm er noch 1767 an einer Basler Separatistenversammlung teil, sogar zur Zeit des kirchlichen Gottesdienstes[2]; aber er half auch bei der Gründung der Christentumsgesellschaft in Basel mit, die sich auf kirchlichen Boden stellte, und gehörte zu den guten Freunden des Pfarrers Lavater. Man darf bei ihm von einem Reiferwerden sprechen; aber ein lebendiges Christentum der Erfahrung und der Tat lag immer in seinem Sinn.

Der Kampf zwischen Kirche und Separation schloß in Basel 1753 mit einem ganz persönlichen Akt. Jakob Christof Beck, Professor der Theologie in Basel und erster Lektor des Frey-Grynäischen Instituts, hatte 1753 den Separatismus literarisch bekämpft mit einer Schrift „Ueber den Ungrund des Separatismus".

Darin hatte er besonders die Prinzipien der Separatisten aufs Korn genommen: mißverstandene oder verdrehte Bibelstellen, welche die eigenen oder von andern übernommenen Meinungen stützen müssen, sowie das innere Licht, diese Quelle alles trügerischen Enthusiasmus, der menschliche Einbildung verwechselt mit göttlicher Offenbarung. Diesen verkehrten Instanzen stellte Beck als Vertreter einer vernünftigen Orthodoxie die Vernunft und Gottes geschriebenes Wort entgegen, die beide von Gott den Menschen als Führer zur Glückseligkeit gegeben sind, die Vernunft freilich durch den Sündenfall geschwächt und darum der Unterstützung durch das Bibelwort bedürftig, aber auch so eine Gottesgabe, kein Blendwerk Satans. Aber Beck unterwarf auch das Materielle der separatistischen Lehren der Kritik, ganz besonders ihren Anspruch, den Geist der Wiedergeburt zu besitzen. Ihm schien es, es fehlten den Separatisten gerade alle echten Kriterien der Wiedergeburt, und sie hätten statt dessen den lieblosen Richtgeist, dem nichts recht liege

1) Annonis Aufzeichnungen 18. Febr. 1753.
2) ThurneysenSepBas p. 97.

im weltlichen und geistlichen Stande, der über alles herfahre und schelte ins Blaue hinein, als wenn außer ihm und seinen Anhängern nichts oder doch wenig Gutes unter den Menschen wäre.

Wenn nun auch Beck damit das separatistische Wesen nur zu richtig schildert, so war es doch mißlich, daß er, der Theologieprofessor, mit seiner Schrift den staatlichen Zwang sanktionierte und kein Wort für die Freiheit der Gewissen fand. Dafür hat ihn der Bader Hans Ulrich Miville gezüchtigt in seiner in Basel verbreiteten Gegenschrift. Hans Ulrich Miville hatte in jungen Jahren Kriegsdienste getan und war ein leidenschaftlicher Spieler gewesen, hatte sich dann aber bekehrt und sein Leben streng nach seinem Gewissen eingerichtet, einzig Gott in der inneren Stimme gehorchend. Bei den Geistlichen, deren weltliches Leben ihm nur Anstoß gab, fand er keine Hilfe, wohl aber bei einzelnen Separatisten, besonders dem alten Schmid und seiner Tochter, denen er sich daher anschloß und deren Verfolgung auch ihn zum erbitterten Feind der Staatskirche machte. Bei Mainfaits Prangerstrafe hatte er sich offen hervorgewagt mit Hieronymus Fäsch zusammen; dann hatte ihm die Verweigerung des Bürgereides die Ausweisung zugezogen. Als nun Becks Schrift erschien, konnte Miville nicht länger an sich halten. Mit seinem Freund Fäsch schrieb er am Grenzacher Horn ein Pamphlet dagegen, ließ es drucken im katholischen Zug und durch Gesinnungsgenossen heimlich in Basel verbreiten. Es war die schärfste Kriegserklärung gegen die reformierte Basler Kirche, deren Begründer Calvin schon sich mit dem Blut des heiligen und frommen Servetus befleckt habe. Schneidend scharf wird der Kirche der Gelehrten, aber von Gottes Geist Verlassenen mit ihrer Verfolgungssucht die Absicht Christi gegenübergestellt, ungelehrte schlichte, aber vom Geist ergriffene Laien in die Welt zu senden, die von Staat und Priesterschaft verfolgt werden müssen zum Zeichen der echten Nachfolge Christi. Neu sind diese Gedanken sicher nicht; es lebt in ihnen altes Täufergut, das zu allen Zeiten Eindruck gemacht hat.

Das Unglaubliche geschah, Miville und Fäsch konnten es auch nach der Verbreitung dieses Pamphlets nicht lassen, den Boden von Basel wieder zu betreten, unerachtet sie der schärfsten Bestrafung sicher waren. Im März 1754 wurden sie beide verhaftet und nach längerer Haft des Bürgerrechts verlustig erklärt und unter Androhung der Galeerenstrafe verwiesen. Schon am 5. Juni des gleichen Jahres erfolgte eine neue Verhaftung Mivilles und diesmal galt es ernst. Miville wäre um ein Haar wirklich auf die Galeeren verschickt worden; einzig der Stichentscheid des Bürgermeisters ließ ihn mit ewiger Zuchthausstrafe bei Suppe, Wasser und Brot und Zwang zur Arbeit davonkommen. Die harte Strafe machte im Lauf weniger Monate den Trotzkopf weich; er ließ sich durch den Zuchthausgeistlichen Professor Spreng belehren und selbst zur Leistung des Bürgereides erbötig machen. Schon im Herbst konnte er entlassen werden und verhielt sich seitdem korrekt. Dieser Separatist Hans Ulrich Miville ist der Vater des späteren berühmten Pfarrers und Professors Johann Friedrich Miville geworden; seine innerliche Frömmigkeit und sein Abscheu vor Gewissenszwang vererbte sich auf den Sohn.

Der Fall Miville hatte aber sein böses Nachspiel. Bei seinem letzten Besuch auf Basler Boden war ihm Georg Cerf behilflich gewesen, dieser aus Deutsch-

land gebürtige Separatist, der sich im Gewissen getrieben fühlte, allenthalben, wo er gerade in der Uhrenmacherei arbeitete, für die verfolgten Separatisten zu protestieren und zu intervenieren, in Genf für Cartier und Jean Mainfait und nun in Basel für die Basler Separatisten; er hatte am 29. Mai 1754 eigens eine Zuschrift an den Bürgermeister adressiert. Deshalb verhaftet und verhört, trat er so frech vor den Richtern auf, daß ihn der Rat zu zweimonatiger Zwangsarbeit auf dem Schänzlein verurteilte, mit monatlich je zweimaliger Kastigation und nachheriger Verweisung unter Androhung der Galeerenstrafe. NB. es war ein Fremder, und mit Fremden machte man allenthalben kurzen Prozeß. Der Unglückliche weigerte sich zuerst zu arbeiten, ließ sich lieber bis zur Arbeitsunfähigkeit kastigieren und kehrte, als er endlich geheilt und ausgewiesen war, alsbald wieder nach Basel zurück. Diesmal aber wurde wirklich zehnjährige Galeerenstrafe über ihn verhängt und er — zur Schande der protestantischen Religion — nach Brest auf die französischen Galeeren verschickt, nach der Mitte des philosophischen Jahrhunderts ein Strafurteil, das an die schlimmsten Zeiten konfessioneller Intoleranz und Grausamkeit erinnert. Es ist ein schwacher Trost, daß es dem Gefangenen zu Brest leidlich ergangen sein, und daß er wenigstens am Tag eine gewisse Freiheit genossen haben soll. Das einzige, was zur Entschuldigung geltend gemacht werden kann, ist, daß der Mann mit Wissen und Willen in sein Verderben lief und sich gewissermaßen selbst zum Märtyrer des Separatismus machte.

Es fehlte nicht an kritischen Stimmen der Zeitgenossen sowohl zur Haltung der Separatisten wie der Basler Regierung. Hieronymus Annoni, der gerade in diesen Jahren als Separatistenmacher verschrien wurde, verfaßte 1754 ein ziemlich weitläufiges Separatistenlied, worin er in Versen den Gewissenszwang der Basler Staatskirche bekämpfte und die regierenden Herren auf das Beispiel der Toleranz in England, Holland und einzelnen deutschen Territorien verwies. Wie oft hatte er sich gegen die Separatisten für Kirche und Pfarramt wehren müssen: diesmal nahm er entschieden für die Verfolgten Partei. Aehnlich war die Stellungnahme des bernischen Pfarrers Abraham Kyburz in den „Tischen und Trachten" 1754.

Er mißbilligte zwar die Separation und warf den Separatisten Halbheit vor, da dieselben Leute, die den Gottlosen in der Kirche aus dem Wege gehen, nachher mit ihnen auf dem Markt handeln und in den Wirtshäusern beim Wein sitzen und sich dabei mehr versündigen, als es in den Kirchen möglich wäre. Aber noch viel entschiedener kritisierte er den staatlichen Zwang und die Verfolgung der Separatisten von oben und vertrat den Grundsatz: „vera ecclesia non persequitur, sed persecutionem patitur". Kyburz oder sein anonymer Gewährsmann, hinter dem er sich versteckte, scheute nicht davor zurück, Kirche und Religion auf den Grundsatz der Freiwilligkeit zu stellen. Das Gotteswort sei allen ohne Unterschied anzubieten; es dürfe aber niemand gezwungen werden, es anzunehmen, und es sei auch den Separatisten volle Freiheit zu schenken. Zumal das Abendmahl, als eine von Christus uns hinterlassene Wohltat, dürfe niemals der Gegenstand von staatlichem oder kirchlichem Zwang sein. Kyburz übte in diesen Traktaten mehrfach Kritik an Professors Becks „Ungrund des Separatismus"; er roch in dessen Vernunftfreudigkeit den heraufziehenden Rationalismus heraus und meinte, nicht die Vernunft, sondern der heilige Geist sei für die Christen der Führer neben der Bibel.

Leider wog das Wort dieses Berner Pfarrers bei denen, die ihn kannten, nicht allzuviel; um wirklich beiden Parteien überlegen gegenüberzutreten, hätte es mehr

Charakter erfordert [1]. Einige der besten Stimmen zu diesen Basler Pietistenprozessen finden sich dagegen in den Briefen an Annoni. Pfarrer Sprüngli in Madiswil, der alte Freund aller religiösen Sonderlinge, wollte die Basler Separatisten als Gottes Kranke betrachtet wissen, die nach einem Wort Dr. Carls immerhin besser als der Welt Gesunde seien.

„Doch thun sie übel daran, ein Christentum und Martertum zu suchen, was vor Gott nit so viel gilt, als sie daraus machen. Doch wäre christliche Toleranz ein besser Mittel, sie zurecht zu bringen als die Alternative: in die Kirch oder aus dem Land!"

Auch Sprüngli fand an Professor Becks Buch manches auszusetzen. Er vermißte einen kurzen Prolog vom ungleichen Ursprung der Separatisten z. B. aus vielem Aergernis in ecclesia dominante, besonders der unheiligen Haltung sacrae coenae, er meinte nochmals, man sollte sie mehr als Gemütskranke ansehen, vermißte bei Beck die Berücksichtigung der starken Gründe eines Dr. Carl für die Absonderung und meinte, der Professor gehe überhaupt auf manche instantiae und exceptiones der Leute zu wenig ein, auch hätte er am Schluß wohl eine herzliche Schlußrede an die Herzen und Gewissen der Separatisten richten sollen. Sanftmut und Liebe, meinte der alte Herr von Madiswil, ist auf beiden Seiten nötig. Zwang ist antichristlich, aber Hartnäckigkeit auch altadamisch [2]. Ein späteres Urteil Sprünglis lautet freilich wieder härter:

„Die Separatisten zu Basel stehen wahrlich nicht auf dem Weg der Nachfolge Jesu in Demut, Sanftmut und Selbstverleugnung ihres Eigenwillens. Solche Confessores und Martyres gleichen den ersten nicht, obschon sie sichs einbilden. Der Herr schenke ihnen Augensalbe, Gott und sich besser zu erkennen"!

Bei einem anderen alten Pietistenpfarrer, Abraham Steck, der damals in Dießbach lebte, überwiegt dagegen wieder das Mitleid mit den Basler Verfolgten; er schrieb unter dem Eindruck des Falls Cerf:

„Es dünkt mich doch, die Rüttlung der Separatisten bei ihnen und bei uns sei einigen, wo nicht allen, zum Heil förderlich gewesen, habe sie gelernt tiefer graben und arm an Geist werden. Dem Georg Cerf möchte ich doch gönnen, daß ihm die Obrigkeit zur Befreiung von der allzu schweren Strafe hülfe und sollten die Herrn Geistlichen in der Stadt am ersten daran arbeiten."

Und ähnlich im Sommer 1755:

„Nach unparteiischer Leute Urteil ist einmal die Obrigkeit wegen des Georg Cervas zu weit gegangen, obschon er freilich gefehlt und Eigenheiten erzeigt; einmal habe ich sehr Commiseration mit ihm" [3].

Die Taxierung der religiösen Sonderlinge und Trotzköpfe als Gemütskranke, die mehr Mitleid als Strafe verdienen, seitens pietistischer Pfarrer war immerhin ein Novum für diese Richtung wie diese Zeit. Drang sie bei den Behörden durch, so konnte die Verfolgung nicht länger um sich greifen. Aber dieser Umtausch des religiösen Urteils gegen ein medizinisches bedeutete auf diesem Gebiet ein Ende des alten Christentums.

Auf den lärmigen Verlauf der Basler Separatistenhändel zu Anfang der 50er Jahre folgt ein ruhiges, stilles Ausklingen der verschiedenen Richtungen in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts. In drei deutlich geschiedenen

1) Zu Kyburz vgl. Hadorn a. a. O. p. 234 ff.
2) Pfarrer Sprüngli an Annoni 19. April 1751, 4. Febr., 27. Juli und 30. Dez. 1754.
3) Abraham Steck an Annoni 31. Jan. und 9. Juni 1755.

Linien verläuft die Entwicklung: Separatisten, kirchliche Pietisten und Herrnhuter. Die Separatisten hatten in Basel ihr Hauptquartier beim Brigittentor im Haus des Metzgers Joh. David, der selbst nicht zur Sekte gehörte, aber allen Mahnungen zum Trotz darauf hielt, daß sein Haus Versammlungsort blieb. Hier kamen die Teilnehmer zusammen zum Singen, Beten und Besprechen der Schrift, und zwar während des kirchlichen Gottesdienstes, den sie für sündig erklärten. Es waren so 20—30 Leutlein, Wilhelm Brenner gehörte noch 1767 dazu. Später, 1774, werden gleiche Versammlungen aus der St. Johannvorstadt gemeldet im Haus Eiseneckers; es scheint, daß ihre Unterdrückung nicht gelang. Auf der Landschaft waren es bezeichnenderweise wieder Auswärtige, die den Separatismus den Baselbietern mundgerecht machten, so für Riehen und Bettingen der Berner Separatist Hans Wagner, der, obschon mehrfach verwiesen, immer aufs neue für seine Sekte Propaganda machte in den Jahren 1769—1779. In Gelterkinden wurden noch 1773 die Privatversammlungen vom Pfarrer gerühmt, da sie nie während des Gottesdienstes stattfänden, selten sich bis in die Nacht erstreckten. Es war die Annonische Art des Konventikels; man sang aus seinem Liederschatz. Zwei Jahre später aber trug der Berner Separatist Johann Krumm von Mühlberg den Samen des Separatismus nach Gelterkinden; er eiferte gegen das Kirchengehen und Nachtmahl, auch gegen die Obrigkeit, und wollte allein den Geist Christi und die zwei oder drei Prediger, die aus dem Geist redeten, gelten lassen. Der Rat wies ihn aus, aber seine Frucht blieb. Die Kirchenvisitation vom Jahr 1786 stellte in dieser Gegend zwei Kategorien von Separatisten fest: halbe, die zur Kirche, aber nicht zur Kommunion gingen, und ganze, die überhaupt die Kirche mieden; zu diesen gehörten Moritz Gerster und Elisabeth Bader geb. Singeisen von Gelterkinden und Johannes Handschin, genannt Meyerhans von Rickenbach. Dank dem milden Verhalten des Ortspfarrers sind fast alle diese entlaufenen Schäflein im Verlauf einiger Jahre wieder zur Herde zurückgekehrt. Moritz Gerster, „der rechtschaffenste der Separatisten", ging 1787 in der Charwoche sogar zum Nachtmahl, ein Zeichen, daß diese Kirchenfeindschaft von außen hineingetragen und darum nicht fest genug war. Immerhin ist der Separatismus zu Stadt und Land nie völlig ausgestorben[1]. Mehr Anhang hatte jedoch der kirchliche Pietismus von der Annonischen Art. Ende der 70er Jahre, als es galt, in der Christentumsgesellschaft diese Kreise zu sammeln, zählte man etwa 150 solcher Pietisten, die an 5 Orten in der Stadt ihre Versammlungen hielten[2]. Am meisten blühten die von Pfarrer Jak. Friedr. Meyenrock zu St. Alban und von Joh. Rud. Burckhardt, Pfarrer zu St. Peter, geleiteten. Details sind mir nur aus der Meyenrockschen Versammlung vom Jahr 1766 bekannt. Meyenrock war damals noch Kandidat; in seinem Haus versammelten sich etwa 14 ledige Mannsleute und ein paar verheiratete Männer. Sie sangen ein Lied, redeten gemeinschaftlich darüber,

1) ThurneysenSepBas (JBas 1896 p. 96—103), dazu die AKDBas 1784—1786 und AEcclBas 1772 und 1774. Zu Joh. Krumm vgl. auch den Brief des Berner Dekans Wyttenbach an Antistes Merian vom 18. Jan. 1783 (CMer StBBas).

2) Alb. Ostertag, Ueber den Ursprung und die Entwicklung der deutschen Christentumsgesellschaft in Basel (Beiträge z. vaterl. Gesch. 1850).

lasen ein Bibelkapitel und besprachen es, sangen nochmals, jeder tat ein Gebet, und Meyenrock schloß mit dem Vers: „Nun dazu sage Amen". Gäste, zu denen man Vertrauen hatte, empfing man mit Hand und Kuß. Die begeisterte Schilderung eines herrnhutischen Besuchers, dem wir diese Notizen verdanken [1], kontrastiert merkwürdig mit der Kritik eines Baslers wenige Monate später. Der Basler jammert ein wenig, daß unter den erweckten Seelen seiner Stadt eine allgemeine Zerstreuung eingerissen sei; fast jedes gehe seinen Weg dahin wie Schafe, die keinen Hirten haben. Selbst unter den Besuchern der Meyenrockschen Versammlung reiße Gleichgültigkeit und Liebelosigkeit ein. Abhilfe dagegen suchten Johannes Schäufelin und ein Freund von ihm in der Wahl eines eigentlichen Vorstehers, und sie ersuchten Annoni in Muttenz, daß er den Meyenrock zum Vorsteher einsegnen und durch einen Brief die anderen alle zum Gehorsam stimmen möge [2]. Ob das geschah, steht dahin. Auch Pfarrer Burckhardt zu St. Peter hielt kleine Männerversammlungen in seinem Pfarrhaus jeden Dienstag abends um 6 Uhr; man kam zusammen zu gemeinschaftlichem Gebet und Besprechung etlicher Stellen des Neuen Testaments [3]. Meyenrock und Burckhardt waren beide Annonianer. Sie setzten Annonis Tradition durch die 60er und 70er Jahre in Basel fort, bis der Zeitpunkt zur Gründung einer strafferen Organisation gekommen war. Eine solche besaßen von Anfang an die Herrnhuter, die sich darum größerer Frequenz als die Pietisten und Separatisten erfreuten und dem Basler religiösen Leben seinen besonderen Stempel gaben nach und vor der Gründung der Christentumsgesellschaft.

7. Abschnitt.

Der Einzug der Herrnhuter in die Schweiz.

Zeitlich wie ideengeschichtlich bedeutet die Brüdergemeine den letzten Auftakt in der Geschichte des Pietismus. Nachdem der kirchliche Pietismus vom Typus Speners und Franckes von den offiziellen schweizerischen Kirchen abgelehnt und dadurch auf die Bahn eines wilden babelstürmenden Separatismus gedrängt worden war, führte die Brüdergemeine die erregten und verwirrten Seelen zur kirchlichen Ordnung und zur Befruchtung des Kirchenwesens zurück, soweit sie sie nicht in ihrer eigenen, angeblich über den Gegensatz von Kirche und Sekte erhabenen Organisation auffog. Eine Fülle von erweckten Seelen hat sie allerdings ihren Heimatkirchen vollends entfremdet und in ihre Gemeinen oder Kolonien aufgenommen; daneben aber bildete sie allenthalben sog. Sozietäten der Diaspora, die sich zum großen Teil aus ehemaligen Separatisten rekrutierten und nun einen Sauerteig innerhalb der Landeskirchen darstellten. Das ist die kirchengeschichtliche Be-

1) Bericht des Herrnhuters Sievicke vom April 1766.
2) Johannes Schäufelin an Annoni 29. Okt. 1766.
3) Vgl. die Aufzeichnungen des Joh. Frey bei Wernle, Aus den Papieren eines Pietisten und Aufklärers (JBas 1911, p. 21).

deutung Herrnhuts. Größer jedoch ist seine eigentlich religiöse Mission. Aus dem Pietismus hervorgegangen, bedeutet die herrnhutische Brüdergemeine die mächtigste Reaktion und den gewaltigsten Protest gegen den Pietismus; sie reißt die frommen Seelen los von der pietistischen Selbstquälerei und Gesetzlichkeit und macht sie heimisch in der Welt der Gnade und der frei geschenkten Seligkeit; sie bringt mit all dem ein Element der Freude, der Unbefangenheit und Kindlichkeit in die Herzen, das erlösend und wahrhaft beglückend wirkt. Damit weiß sie sich zugleich als rechte Tochter der Reformation, freilich vor allem der lutherischen, als deren extreme Aeußerung sie zu gelten hat. Um so wunderbarer berührt es, daß sie auf Schweizerboden Wurzel fassen konnte, da der schweizerischen Reformation doch von Anfang an ein gesetzlicher und alttestamentlicher Zug eignete.

Will man die Geschichte der Herrnhuter auf Schweizerboden verstehen, so muß man sich klar machen, daß sich die eigenartige Einseitigkeit des spezifisch Zinzendorfschen Typus im Grunde erst im Lauf der 30er Jahre für die Oeffentlichkeit bemerkbar machte, um dann in den 40er Jahren, während der sog. Sichtungszeit, die Aufmerksamkeit und den Widerspruch der ganzen Welt auf sich zu ziehen. Innige Jesusliebe und Gemeinschaft mit allen Jesus liebenden Seelen kennzeichnete freilich die Frömmigkeit des Grafen v. Zinzendorf von Anfang an, und die Konzentration auf das Blut des Lammes und den Stellvertretungsgedanken kann man bis in seine frühesten dichterischen Versuche zurückverfolgen. Allein damit setzte er zunächst nur weit verbreitete Tendenzen des Pietismus, ja auch der orthodoxen Erbauungsliteratur fort, und es lag in dieser Position nichts Ungewöhnliches. Es kam dazu, daß die Gemeindebildung in Herrnhut neben den vertriebenen Mähren, auch Schwenkfeldianer und Separatisten aller Art umfaßte, daß ein in Herrnhut gedrucktes Gesangbuch auf den Ton der Mystik der Guyon gestimmt war, und daß der Graf zu Anfang der 30er Jahre die Wetterau und das Wittgensteinische bereiste, um mit Inspirierten und Separatisten bis zu einem Dippel Freundschaft und Gemeinschaft zu pflegen, mithin seine ganze religiöse Art einfach eine besonders weitherzige Form des philadelphischen Christentums darzustellen schien. Das war denn auch der erste Eindruck, den man in der Schweiz von ihm gewinnen mußte: ein von Jesusliebe und Bruderliebe brennendes Herz, das alle ernsten, frommen, besonders alle unterdrückten und verfolgten Gotteskinder gern an sich drücken und ihnen seinen Schutz und seine Liebe schenken möchte. Erst in der Mitte der 30er Jahre, unter dem Eindruck der Entzweiung mit den Hallensern und des Bruchs mit Dippel, dem Kritiker der Stellvertretungslehre, vollzog sich in Zinzendorfs Seele, und fast automatisch in seiner ganzen engeren Gemeinschaft, jene schroffe Wendung zur paradoxen Einseitigkeit, welche die Herrnhuter und die andern pietistischen Richtungen in zwei feindliche Lager auseinanderriß und das Wesen des Evangeliums in den Glauben an das geschlachtete Lämmlein allein, mit Ausschluß aller andern Motive, verlegte. Dokument dieser Wendung ist das Schlußlied der „Teutschen Gedichte": „Du unser auserwähltes Haupt" und sind dann die Berliner Reden des Grafen. Erst seitdem steht die Eigenart des Herrnhutertums allen anderen Zeitströmungen gegenüber fest. Stärke und Schwäche hangen aufs engste miteinander zusammen. Die ungeheuerliche dogmatische Ein-

seitigkeit, die hinter dem Stellvertretungsglauben alle andern Glaubensgedanken und Werte verschwinden läßt, hatte zur praktischen Kehrseite die Freiheit von aller Gesetzlichkeit und Aengstlichkeit, das frohe, selige Vertrauen, die kindliche Zuversicht, mit der in das Gegenwartsleben ein Glück einzieht, wie es weder Orthodoxie noch Pietismus gewährten. Diese neue Art kannte man in der Schweiz anfangs noch durchaus nicht, und gegen sie mußte, sobald sie offen hervortrat, ein Widerstand von pietistischer Seite einsetzen, nicht geringer als in Deutschland der Widerstand von seiten der Hallenser.

Nur darf über dem Gegensatz der Gedanken das Persönliche nicht übersehen werden. In Zinzendorf lebte das Religiöse mit der Macht des Außerordentlichen, und es ging eine hinreißende Kraft von seiner persönlichen Begegnung aus. In einer Zeit reinlicher Distanz der Stände und eines steifen Komments für allen persönlichen Verkehr durchbrach dieser Graf mit der Unmittelbarkeit, Herzlichkeit und Vertraulichkeit seines Wesens gleich bei der ersten Begegnung alle Schranken und Konventionen, drang jedesmal zur lebendigen naturellen Menschenseele hindurch und wußte sie für seinen Heiland zu entflammen. Er war darin einzigartig im ganzen Jahrhundert; beinahe nur Lavater erinnert in späterer Zeit an ihn. Darin lag ein Zauber, dem sich auch Weltkinder nicht leicht entzogen, und wenigstens ein kleines Teilchen davon ging auf den einen und andern seiner Sendboten über. Er verkörperte die Liebe und die Fröhlichkeit, von der er Zeugnis ablegte, in seinem ganzen Wesen und Wandel; die Seligkeit, die von ihm ausstrahlte, gab aller Welt Kunde davon, daß Jünger Jesu zu sein eine Freude ist.

Der Einzug der Herrnhuter in der Schweiz hat seine 4 Etappen: Vorgeschichte, Zeit der Gründungen, die Krisis, endlich Bewährung und Befestigung.

1. Kapitel: Vorgeschichte.

Erst die neueste Erforschung der Anfänge Herrnhuts hat den richtigen Anteil eines Schweizers an der Gründung der mährischen Exulantenkolonie in das rechte Licht gesetzt [1]. Es war der Zürcher Joh. Georg Heitz, der als Verwalter der von Zinzendorf vor kurzem angekauften Gemeinde Berthelsdorf die entscheidenden Verfügungen betreffs der Wahl des Ansiedelungsplatzes und des ersten Häuserbaus traf und mit seinem zähen Eigensinn den Bestand der neuen Gründung durchsetzte.

Zinzendorf hatte den Zürcher Heitz auf seiner Rückreise vom Ausland 1720 zu Nürnberg als Hausvogt seiner Tante, der Gräfin Polheim, kennen gelernt und einen originalen Christen in ihm gefunden. Entschlossen, in seinen Haushalt in der Heimat lauter entschiedene Christen aufzunehmen, die mit ihm zusammen für die Sache seines Heilandes wirken würden, berief er Heitz im folgenden Jahr als Hofmeister in sein Gefolge nach Hennersdorf und nahm ihn in den von seinen Verwandten ihm aufgenötigten Staatsdienst mit nach Dresden. Hier zeigte sich freilich, daß die Charaktere dieser beiden Männer zu verschieden waren, als daß ein Zusammenleben unter einem Dach auf die Dauer möglich gewesen wäre; der ordnungsliebende Schweizer und der impulsive, unbeständige junge Graf paßten schlecht zu einander. Schon hatte Heitz seine Demission eingegeben, als es

1) G. Reichel, Die Anfänge Herrnhuts, 1922.

gelang, ihn als Verwalter des Gutes Berthelsdorf wenigstens in Zinzendorfs weiterer Gemeinschaft festzuhalten. In dieser neuen Stellung amtete er, als das erste kleine Mährenhäuflein mit Erlaubnis des Grafen zum Aufenthalt daselbst anlangte. Heitz bestimmte den Hutberg als Bauplatz, erteilte am 17. Juni 1722 den Leuten die Erlaubnis zum Beginn des ersten Hausbaus und leitete am 28. Okt. die Hauseinweihung. Als Zinzendorf bald darauf das Projekt umstoßen und die Ansiedlung der Mähren nach Reuß-Schleiz verlegen wollte, da war es wieder Heitz, der bei Herrnhut verharrte und damit der Gründung Dauer verlieh. Er hielt dann eine Zeitlang mit den mährischen Exulanten im Berthelsdorfer Herrschaftshaus Betstunden, geriet aber dadurch als Reformierter in Reibung mit dem lutherischen Ortspastor Rothe, all das zu einer Zeit, da Zinzendorf selbst in Dresden ferngehalten wurde. Das Ende war, daß Heitz anfangs August 1723 Berthelsdorf verließ und aus Zinzendorfs Gemeinschaft ausschied. Man hat ihn später vergessen, und doch verdient er einen Ehrenplatz in der Geschichte Herrnhuts. Soll vielleicht das Verhältnis des Schweizers zu Zinzendorf ein Omen sein für die Schwierigkeiten des Verkehrs zwischen dem Grafen und der Schweiz?

Das Interesse Zinzendorfs an der Schweiz lag in dem intimen Freundschaftsbund des jungen Grafen mit dem Berner Friedrich v. Wattenwyl von Montmirail begründet[1].

Dieser war von seinem Vater gleichen Namens, den sein Pietismus um Ratssitz und Bürgerrecht gebracht hatte, als Knabe von 13 Jahren auf die Hallesche Adelsschule gesandt worden; er war drei Monate älter als Zinzendorf. Hier lernten sich erst nach zwei Jahren die beiden künftigen Freunde, der Lausitzer und der Berner, ganz zufällig beim Ballspiel kennen; aber Zinzendorf war an religiöser Virtuosität dem Schweizer so weit voraus, daß er sofort dessen Bekehrung anstrebte und auch durch überreichen geistlichen Zuspruch zustande brachte. „Bekehrung" hieß in diesem Fall die Losreißung aus einem Kreis sittlich zweideutiger Kameraden, unter deren schlechtem Einfluß mehr als einer der hier christlich versorgten jungen Leute zugrunde ging. Bloß ein Vierteljahr dauerte das Zusammensein in dem von Zinzendorf geleiteten Erbauungskränzchen; dann riß ihr Lebensgang sie wieder auseinander. Wattenwyl kehrte 1716 nach Bern zurück und trat dort in das Bankgeschäft Malakrida ein. Umsonst suchte Zinzendorf wiederholt, ihn zu sich zu locken; dem Berner Patrizier stand eine kaufmännische Karriere gemeinsam mit seinem älteren Bruder Nicolas bevor; Paris wurde 1720 sein Wohnort. Die Anregungen, die er einst von Zinzendorf empfangen hatte, drohten sich zu verflüchtigen; das Weltleben riß ihn mit; Gott und die göttlichen Realitäten begannen in der heidnischen Umgebung zu verblassen. Da brachte ein Bankerott des Geschäftshauses Malakrida im Jahr 1722 die Wendung. Vater Friedrich v. Wattenwyl verlor sein Vermögen und zog von Bern nach Montmirail, auf das Gut seiner Frau, während der Sohn Friedrich in der neuen prekären Lage den Bitten des deutschen Freundes, bei ihm und in seinem Dienst für Gottes Sache zu arbeiten, jetzt gerne Gehör schenkte. Ende des gleichen Jahres traf er in Dresden bei dem eben verheirateten Grafen ein. Aber wie fern standen sich die beiden in ihrer religiösen Haltung: Zinzendorf mit seinem Heiland in täglichem, ja stündlichem Verkehr, als stünde er ihm leibhaftig gegenüber, Wattenwyl ohne jede reale Erfahrung des Göttlichen, halb Skeptiker, halb Rationalist, sein Gott ein Fragezeichen! Kein Wunder, daß er sich in der neuen frommen Umgebung als ein Gottloser vorkam und in die tiefste Seelenangst geriet. Er rang in leidenschaftlicher Ungeduld mit Gott um eine deutliche Offenbarung, und Zinzendorf samt dem Fräulein von Zeschwitz, Wattenwyls späterer Gemahlin, nahmen teil an seinem Jammergebet. Es sieht beinahe wie eine Beschwörung und unerlaubte Vergewaltigung aus, wenn der Graf ihn mit immer neuen Bibelsprüchen und Liederversen bombardierte, bis er zuletzt weich und gefügig wurde; jedoch es war der Gott der Liebe, der evangelische Gott, den Zinzendorf besaß und einem verschwommenen allgemeinen Begriffsgott gegenüber mit Recht geltend machte. Am

1) J. Große, Fr. v. Wattenwyl, Leipzigerdissertation 1914.

27. Jan. 1723 erlebte Friedrich v. Wattenwyl den Durchbruch, der sein ganzes Leben auf Felsengrund stellte. Zinzendorf aber war das Instrument in Gottes Hand dazu gewesen. Kein Wunder, daß von diesem Augenblick an Wattenwyl sein Leben an die Person des Grafen gebunden wußte und bereit war, für ihn durch Feuer und Wasser zu gehen. Keine noch so launische Behandlung von seiten Zinzendorfs, kein noch so heftiger Zusammenstoß ihrer höchst verschiedenen Temperamente konnte ihn irre machen an seinem Gottesmann; Friedrich v. Wattenwyl wurde Zinzendorfs bester und treuester Freund fürs ganze Leben.

Zunächst war er ein Mitglied jenes Viermännerbundes vom Sommer 1723, der sich zur Aufgabe machte, das in der Kirche nicht genugsam anerkannte Geheimnis der Gottseligkeit: „Gott geoffenbaret im Fleisch", durch ein Bündnis etlicher an ihm, dem Gekreuzigten, hangender Menschen allgemeiner zur Anerkennung zu bringen; Wattenwyl speziell erhielt den Auftrag, des Grafen Adjunktus und Mithelfer im Aeußerlichen zu sein. Man hatte es vornehmlich auf die Gründung einer Adelsschule abgesehen; am 12. Mai 1724 sollte der Grundstein zu ihrem Bau in Herrnhut gelegt werden. Da war es unser Wattenwyl, der bei dieser Grundsteinlegung ein solches Wundergebet tat, daß alle gegenwärtigen Arbeiter und Anwesenden fast in Tränen zerflossen und Zinzendorf selber später gestand, er habe lebenslang nichts dergleichen gehört. Es war vielleicht der Höhepunkt in Wattenwyls religiösem Leben: ein schwerblütiger, bedächtiger, oft genug unentschlossener Mann, unbeholfen im Ausdruck, hatte er diesmal die schöpferische Inspiration, wofür ihn das Anhören der betenden mährischen Exulanten in der Morgenfrühe gestimmt hatte. Aber unendlich mühsame Aufgaben stellten seine Begeisterung auf die Probe. Wer einen Einblick in diese Anfänge der Geschichte der Brüderunität hat, weiß, wie viel Streiten und Disputieren den kleinen Kreis der frommen Seelen verwirrte, wie hart oft die inneren Gegensätze aufeinander platzten, wie nahe die Gefahr einer Spaltung für immer lag. Da hat Wattenwyl die Rolle des Friedensstifters übernommen, hat jede der streitenden Parteien angehört, sie der Gegenpartei verständlich zu machen versucht, dabei in der Regel von Zinzendorf schlechten Lohn geerntet. Wer weiß, was ohne diesen Friedensmann aus Zinzendorfs Gründungen geworden wäre! Und als allmählich der stattliche Bau einer neuen Brüderkirche sich bildete, da war Wattenwyl zu jedem Dienst, den man ihm auftrug, bereit. Er bereiste wiederholt mit wichtigen Aufträgen des Grafen die Schweiz und Frankreich, leitete von 1736 bis 1743 die neugegründete Gemeine Herrndyck bei Amsterdam durch alle äußeren Bedrängnisse und inneren (wirtschaftlichen) Nöte, amtete vorübergehend als Bischof und als Senior civilis, der mit den politischen Behörden zu verhandeln hatte, übernahm hierauf von 1756—1759 die Leitung der Gemeine Zeist in Holland, um nach seines Freundes Tod in dem Unitätsdirektorium an der Gesamtleitung der Brüderunität teilzunehmen. Man kann nicht sagen, daß ihm Zinzendorf alle diese Dienstleistungen gerade leicht gemacht habe; ihre entgegengesetzten Charaktere haben sich oft scharf aneinander gerieben; der langsame Berner wurde dem impulsiven, großzügigen, aber auch unbeständigen Zinzendorf oft zur schweren Prüfung, wie dieser hinwieder für Wattenwyl durch das Unmögliche seiner Zumutungen Grund zu viel Verstimmung und tiefen Gemütsdepressionen war. Aber sie haben sich beide, jeder auf seine Art, treu und fest geliebt, haben selige Stunden miteinander gefeiert, und Zinzendorf durfte sich über die Wohltat dieser Freundschaft noch in seiner Sterbestunde freuen. Denn was sie zusammenhielt, war außer dem Persönlichen, was der Berner dem Deutschen verdankte, die eine große Sache, die Heilandsliebe mit all ihrer Seligkeit und all ihrem Ansporn zum Leben für die Brüder. Von dieser Seligkeit der Heilandsliebe hat Wattenwyl gesungen in seinen Liedern „Seele, komm und ehre deinen König" und „Solche Leute will der König küssen"; sie hat er überschwänglich ausgekostet in der gefährlichen Sichtungszeit der späteren 40er Jahre, da er gleich den andern Schwärmern und Schwärmerinnen sich in dem Seitenhöhlchen verbarg, um alle Seligkeiten voll zu genießen; aus ihr stammte seine ausnehmende Freude an den schönen Liturgien der Gemeine, die ihn noch in hohem Alter ein Zeugnis ablegen ließ für den im Verschwinden begriffenen liturgischen Geist; ja aus ihr läßt sich auch die Schwäche gerade dieses Mannes für das Los vollgenügend verstehen; selber kein

entschlossener Geist, traute er dem Heiland zu, für ihn die richtigen Entscheidungen zu treffen in allen undeutlichen Augenblicken seines Lebens. So ist dieser Schweizer durch seine Freundschaft mit Zinzendorf ein ganzer und voller Herrnhuter geworden, ein Mitbegründer und Mitleiter aller der von Herrnhut ausgegangenen Werke und Anstalten, dabei ein Mann von unbedingter Zuverlässigkeit. Schrautenbach hat das prächtige Charakterbild Friedrich v. Wattenwyls entworfen aus gründlicher Kenntnis seines Wesens: „Ein Mann von dem alleredelsten Charakter . . ., nie einer Zweideutigkeit unterworfen . . . leutselig, tätig, menschenliebend, heiteres, der Freude offenes Gemüt, ungemeine Anmut des Umgangs. Aufgeweckt, nie witzig, ohne Prätension, ohne Angenommenes, von unbescholtener Treue, das Objekt des Vertrauens derer, die zu allen Menschen es verloren hatten, ein sorgfältiger Erforscher des unerkannten Guten jedes Menschen . . . klein denkend von sich, niemand mehr Bruder als er, niemand mehr das Herz zur Sache, das Herz für jedes Glied . . . von vieler Energie, die sich aber mehr in kleinen Dingen, in der Verfolgung des Besten seiner Mitmenschen, äußert als in einem Verlangen, an groß scheinenden Dingen Anteil zu nehmen, Aemter zu bekleiden, an die Spitze sich zu stellen, welches alles er immer lieber von sich entfernt hat."

Ein Biograph hat behauptet, Wattenwyl sei als Mensch von Zinzendorf vergewaltigt worden. So verständlich diese Behauptung klingt, sie muß mindestens durch die andere ergänzt werden: Zinzendorf gab dem Leben Wattenwyls erst seinen Inhalt und seine große Aufgabe. So hat Wattenwyl selbst die Dinge betrachtet, und er wird wohl recht behalten. Der Berner Patrizierssohn wurde durch Zinzendorf Mitarbeiter am Reiche Gottes.

Beigefügt sei hier, daß auch der ältere Bruder Nikolas v. Wattenwyl dem Beispiel des jüngeren, Friedrich, folgte und nicht nur selber mit seiner ganzen Familie zur Gemeine überging, sondern auch sein mütterliches Gut Montmirail an die Gemeine zu bringen wußte [1].

Er hatte als Bankier in Paris den jungen Zinzendorf bei dessen Auslandsreise kennen gelernt, sich aber damals wenig von ihm beeinflussen lassen. Erst als er schon längere Zeit als verheirateter Mann auf dem Landsitz Montmirail Landwirtschaft getrieben hatte, packte ihn — es war 1739 — der Entschluß, sich zu bekehren, zunächst nach pietistischer Schablone durch Willensanstrengung und Selbstverleugnung, jedoch ohne durchschlagenden Erfolg. Aus dem Berner Synodus und aus Luthers Vorrede zum Römerbrief entnahm er dann, daß es hauptsächlich auf den Glauben an Jesus ankomme, und ein eben zu Besuch erscheinender Herrnhuter machte ihm die evangelische Auffassung der Bekehrung völlig klar. Er wußte nun, was ihm vor allem fehle: die Gewißheit der Vergebung seiner Sünden; aber Wissen war nicht Besitz, nicht Erfahrung. Es spiegelt ganz die Großartigkeit Zinzendorfs, wie dieser bei seinem ersten Besuch in Montmirail 1740 den um seinen Mangel bekümmerten Wattenwyl kurz damit vertröstete, es werde sich schon geben, ein Trost, der zunächst den inneren Wirrwarr nur steigern mußte. Immerhin muß der Graf mit seiner kindlichen und so fabelhaft sicheren und selbstverständlichen Frömmigkeit dem schwankenden und suchenden Nikolas v. Wattenwyl den Eindruck gemacht haben: der Mann hat, was mir fehlt, und bei ihm muß ich es finden. Als er von Zinzendorfs Reise nach Genf vernahm (1741), folgte er ihm dorthin nach, und in der Nähe des Grafen, unter seinem Gebet und Schutz, hat er dann den ersehnten Durchbruch erfahren, ein gefühlsmäßiges Erlebnis der Begnadigung, das alsbald den Entschluß in ihm zeitigte, alles hinzugeben, Haus und Hof zu verlassen, seine Schmach zu tragen und hinfort für den Heiland allein zu leben. Nur am Widerstreben seiner Frau, die vorläufig die neue Weise nicht mitzumachen vermochte, scheiterte sein Vorhaben, sogleich nach dem Tod des Vaters im Herbst des gleichen Jahres ganz zur Gemeine überzugehen. Immerhin verkaufte er damals Montmirail an den St. Galler Giller zugunsten der Gemeine und zog sich mit

1) Das Folgende aus dem Lebenslauf des Nikolas v. Wattenwyl (UArh).

seiner Familie nach Bern zurück, er selber schon damals von der Gemeine als Mitglied aufgenommen. 1744 besuchte er Herrnhag und brachte seinen Sohn Friedrich auf eine brüderische Erziehungsanstalt; 1748, acht Wochen nach dem Tod seiner Frau, wanderte er mit seinen beiden übrigen Kindern nach Herrnhag aus und ließ sich seitdem vom Grafen mit Aufträgen und Diensten mannigfaltiger Art beladen. Wir treffen ihn bald in Holland, in Zeist oder später in Herrndyck, als Verwalter, bald in England an der verzweifelten Arbeit, die böse Schuldenfrage des Grafen zu glücklichem Ende zu führen, bald wieder in Montmirail, das er 1753 wieder zurückkaufen mußte, weil es schlecht verwaltet war, und woselbst er 1757 den sechswöchigen Aufenthalt Zinzendorfs genoß. Später, nach des Grafen Tod wurde er u. a. Mitglied der Heidenmissionsdeputation und hat der Gemeine in dieser und anderen Stellungen die wertvollsten Dienste geleistet. Die letzten Jahre verbrachte er im Wittwerchorhaus zu Herrnhut, seinen Bruder um 5 Jahre überlebend; er starb 1783, 88 Jahre alt.

Für die faszinierende Kraft, die von Zinzendorfs religiösem Genie ausging, darf auch dieser ältere Wattenwyl ein merkwürdiger Beleg genannt werden; der eigentliche Bahnbrecher für die Schweiz bleibt gleichwohl sein jüngerer Bruder Friedrich, der vor allen andern die Liebe Zinzendorfs nach der Schweiz und zu den Schweizern geleitet hat.

Durch Friedrich v. Wattenwyl, der in ganz jungen Jahren tiefe Eindrücke von Sam. Lutz erfahren hatte[1], kam es zu freundschaftlichen Beziehungen zwischen dem Führer des Berner Pietismus und der Brüdergemeine. Die Nachricht von der Erweckung in Herrnhut im entscheidenden Jahr 1727 wurde über Montmirail nach Amsoldingen versandt und rief in der Seele von Lutz einen wahren Enthusiasmus hervor.

„Ach, daß Herrnhut möchte vor Gott sein wie die kleine Wolke Eliae, ein Vorbild seliger Ausgießung des heiligen Geistes über die dürre Christenheit!"

schrieb Lutz an den jungen Wattenwyl und bekannte, er habe noch nichts gesehen, das so gar nach seinem Sinn sei in so lauterer kindlicher Einfalt, Gehorsam gegen die Hl. Schrift, steter Erweckung zu frischem Ernst und täglicher Einprägung des Willens Gottes. Für ihn selbst freilich bezeichnend fügte er allerlei Wünsche nach noch mehr Wachstum, Vertiefung, innigerer Christusgemeinschaft und größerem Reichtum an Gottesgütern hinzu, als hätte er damals schon in der Einseitigkeit Herrnhuts etwas wie eine Gefahr der Verarmung gesehen. Hoffnungsvoll, aber ernst schließt er:

„O du liebes Herrnhut, sammle nur mit fort und fort anhaltenden Gebeten; du wirst's am Tag der Prüfung wohl zu brauchen haben, wo du je ein Müsterlein von dem zweiten bleibenden und überwindenden Philadelphia abgeben wirst."[2]

Es kamen dann die ersten herrnhutischen Sendboten nach der Schweiz, jedesmal mit dem Auftrag, Sam. Lutz in Amsoldingen zu besuchen. Ein Kammerdiener des Grafen überbrachte höchst offiziell einen Brief Zinzendorfs. Er muß darin viel Großes von den Taten Gottes an Herrnhut erzählt haben; Herrnhut sollte sein wie Jerusalem zu Salomos Zeiten oder wie das entrückte Knäblein von Apokal. 12. In seiner Antwort hält Lutz seine Freude nicht zurück:

1) Lutz an Wattenwyl 30. Mai 1729; der Briefwechsel von Lutz mit der BG im UArh R 19, C 3.

2) Lutz an Wattenwyl 2. Jan. 1729.

„Herrnhut beschämt in dürren Zeiten wohl die ganze Christenheit". Wenn Lutz einen Ort in der Welt zu sehen begehrte, so wäre es dieses so gebenedeite Herrnhut.

Aber des Grafen biblische Vergleiche sind ihm doch zu hoch gegriffen.

„Dieser selige Zustand des ungestörten kindlichen Genusses Christi kommt nicht, als erst nach den sechs Wochentagen in der siebten Ueberwindung."

Lutz bleibt lieber bei seinem früheren Vergleich:

„Das aus dem wallenden Meer der Herzensgedanken Gottes aufsteigende Wölklein Eliae."

Der ganze urchige Berner steht vor uns, wenn er in diesem ersten Brief den Grafen, dessen Vater er allerdings den Jahren nach sein könnte, gleich mit „du" anredet und ihm erzählt, wie er, Lutz, für Herrnhut und Zinzendorf bete, daß doch Christus in ihm hoch und groß werde, und der liebe Zinzendorf dagegen nichts mehr sei, sondern Jesus alles in ihm werde. Und in Anerkennung seiner vortrefflichen Naturgaben und Gelehrsamkeit wünscht er ihm, daß der heilige Geist ihn recht anblase zu tiefster Läuterung von allem eigenen Wissen, Können, Haben, daß er immer mehr ein Kind werde und dem Kind in Bethlehem ähnlich sehe. Plötzlich fällt er in den Sie-stil zurück angesichts der hochgräflichen Gnaden und entschuldigt sich, daß er dem Trieb seines Herzens gefolgt sei:

„Wenn ich Sie ansehe, als pur wie Sie im neuen Reich Jesu vor Gott stehen und aussehen, so wallet mein Herz so inniglich gegen Sie, daß ich muß sagen „du"; wann ich aber an den Reichsgrafen sinne, so gebe ich Ihnen gern seine gebührende Ehre" [1].

Es waren zwei Gottesmänner, verschieden nicht nur an Alter, sondern an Temperament und Charakter, mehr noch in ihrer Stellung zu Gott: der Graf mit einem ihn fast verzehrenden Trieb zum Wirken und Gründen nach außen, sich jeden Augenblick auf ein neues Projekt stürzend, unruhig, oft der Sammlung und Konzentration ermangelnd, Lutz bei allen leidenschaftlichen Stürmen, die auch über ihn dahinbrausten, im Innersten still, wie unbewegt in Gott, völlig gleichgültig gegen die Welt des äußeren Handelns und Erfolges, jedoch voll Sehnsucht nach der Offenbarung des Gottesreichs. Jeder hatte da seine Stärke, wo der andere versagte. Zinzendorf durfte eine Brüderunität hinterlassen, die heute noch lebt; Lutz hinterließ nichts als die Erinnerung an die Kraft und Seligkeit, die in ihm selbst gewesen.

Anfangs war Zinzendorf, der Jüngere, hingerissen von dem schweizerischen Original; er bestellte Sam. Lutz zum Paten für sein Söhnlein Johann Ernst. In dem Dankbrief, mit dem Lutz erwiderte, brauchte er Kühnheit und ging zu einem Angriff auf den Grafen über, da er von dem Basler Wolleb, einem Besucher Herrnhuts, erfahren hatte, Zinzendorf sei wohl gelehrt, aber zu wenig achtsam auf die Gnadenwirkungen.

»*Votre Excellence m'ayant revêtu de la qualité de compère, doit attendre de moi une franchise convenable à cette relation. Vous êtes véritablement une ville assise sur une haute montagne, éclatante en clarté, mais en même temps très exposée à une infinité d'yeux et de bombes. Dans un état apostolique où vous semblez être mis, il ne faut point de mélange ni trop de ménagement pour toutes sortes d'esprits, quoique le support et la charité soit toujours sans bornes, surmontant tout obstacle par l'humilité, abandon, désappropriation*

1) Lutz an Zinzendorf 24. Febr. 1731.

entière, anéantissement et adoration continuelle de la Majesté Souveraine. Il semble aussi, que le bouillonnement de votre bon coeur se répande trop au dehors et que vous embrassiez trop à la fois; il faut faire vie qui dure et avoir chez soi un fonds inépuisable, non seulement de paroles et pensées en grande fertilité, mais aussi de vertus et de forces divines. Si Dieu proportionne les tentations, combats et tribulations aux grâces reçues, vos croix seront épouvantables, quelles soient intérieures ou extérieures ou jointes ensemble. Cependant la protection d'un Dieu tout-puissant vous couvrira à jamais. Jésus vous a fait son palmier le plus noble et utile de tous les arbres, mais qui parait se nourrir de l'air, au moins il ne cache pas ses racines bien profondément en terre. Si votre coeur se nourrit de la présence de Dieu intime, réelle et tant savoureuse par une adhérence continuelle et une tendance amoureuse vers ce tendre Abba et Epoux Divin, l'affaire n'ira jamais mal. Mais je ne doute nullement que ce ne soit quelquefois une mortification sensible pour l'activité infatigable de votre esprit. Votre âme est tellement insatiable qu' elle voudrait engloutir tout le monde comme fit Alexandre, afin de le gagner au Christ, mais non minor est virtus quam quaerere parta tueri. *Il ne reste quelquefois à ces grands conquérants que peu de royaumes délabrés, l'ennemi les poursuivant en trouée pour réoccuper les places mal fortifiées et peu garnies de garnisons. Un baume moins répandu et plus concentré garde sa vertu plus longtemps et produit un effet plus foncier et durable là où il touche. Une saine rigidité et retenue à ne vouloir complaire à personne que purement pour les intérêts de Dieu dans les entrailles du Christ n'est pas hors de saison dans un temps qui fourmille de gens lâches et hypocrites. Fuir, haïr la réputation et mourir à l'estime de toute personne renomée est un sacrifice bien profitable; rien n'est si nécessaire que d'être sur ses gardes au sujet des flatteurs, particulièrement quand tout le monde nous recherche ainsi d'amitié. Cependant il me semble que Dieu vous a choisi pour être l'apôtre des Rois, des princes et des grands de la terre, plût à Dieu que vous le fussiez aussi à mon cher magistrat LL EE de Berne! . . .«*[1]

Täuschen wir uns, wenn wir meinen, daß der Graf v. Zinzendorf nicht gar zu viel solcher warnender Freundesbriefe bekommen habe? Aber das Freundschaftsverhältnis wurde dadurch auf keine leichte Probe gestellt. In seinem Antwortschreiben, worin er zugleich den Tod des kleinen Johann Ernst meldete, verteidigte sich der Graf. Aber nochmals mahnt ihn Lutz, klein zu werden vor Gott:

„Deine Seele klebe so fest an Christo als wie das Zaunköniglein an dem königlichen Adler, daß es seinem hohen Schwung in Gelassenheit, Kleinheit, Nichtigkeit, Selbstverschmähung und Verbergung folge und über alle Höhen von der Welt in Jesu weit erhaben werde! Fürchte dich nicht, du hast Gnad funden in Gottes Augen! Krieche denn zu Christo in seine tiefste Erniedrigung, lasse nicht aus der Acht seine Dornenkrone; auch wenn du auf Tabor, so unterrede dich im Verborgenen von dem Ausgang, den es mit dir noch nehmen kann in Jerusalem; gehe immer mit Sterbensgedanken um, daß du mit Christo sagen könnest (Joh. 17): ich bin nicht mehr in der Welt! Lasse dir denn sein, es sei schon alles vorüber, so wird nichts die Haut deines inwendigen Menschen berühren! Unser Herr Jesus Christus umgebe dich und dein Herz, daß dieses sein Himmel bleibe ewiglich, den er neu geschaffen zum Lob seiner Herrlichkeit!"

Unmittelbar daran schließt Lutz Worte wunderbaren Trostes für Zinzendorf und sein Herrnhut angesichts der zahlreichen menschlichen und teuflischen Widersacher:

„Mit aller deiner Geschicklichkeit, Kraft und Witz ists gar verloren. Aber Jesus lebt, der über dir zur Hilfe erscheint, und eben der Jesus ist Jahwe der allmächtige lebendige Gott, der dir alles gibt und schafft, was auf Erden und im Himmel not ist. Der wird dich

1) Brief vom April 1732.

einherreiten lassen auf denen Höhenen der Welt, indem er dein Herz mit heiliger Liebe und mit dem Geist der Gnade und des Gebets überschütten wird immer mehr und dich in den Sabbath hineinführen, da unser Herr Jesus Christus seine großen Wunder wirkt, in welcher Ruhe die höchste Aktivität ist ... Nur stille, mein theuer geliebter Sohn; der Brunnquell aller Güter liebet dich und ziehet dich mit Macht zu sich. Er ist zu deiner Rechten; wer dir etwas tun will, muß vorerst Gott töten, den Lebenden in Ewigkeit! Sei nur stets wie ein Würmlein in deinem Geist unter jedermanns Füßen, so wird Gottes Aug und Herz unverrückt auf dich gerichtet sein, denn Er siehet auf das Niedrige, daß Ers erhöhe aus dem Staub. Werde selber ein Stäublein, so findet dich der brüllende Löwe nimmermehr, wann dein Geist in geringster Einfalt an Gottes Wunden klebt." [1]

Man spürt auch hier im Trost die ernste Mahnung. Sam. Lutz tut Priesterdienste für seinen geistlichen so vornehmen und berühmten Sohn. Nochmals im gleichen Jahr erneuerte Lutz sein Bitten und Mahnen. Er wünschte Zinzendorf, daß Jesus ihn von Jahr zu Jahr in seinen Augen kleiner mache, damit er Jesus immer besser gleiche. Aus allen seinen Wünschen spricht die Sorge um des Grafen Vielgeschäftigkeit, Unruhe und Zerfahrenheit, wenn auch in noch so schonender Sprache, und die Mahnung zur Einkehr in die Ruhe, die stille Abgeschiedenheit.

„Deine hohe sinnreiche Vernunft kann und soll von niemand als von dem allmächtigen Gott allein bemeistert und bemessen werden. Es wäre ewig schade, wenn du deinen Ruf nicht wohl kenntest und in Selbstabsterbung, Vernichtigung und gänzlicher Uebergabe an deinen getreuen Heiland folgtest, sed haec sunt facilia dictu, sed difficilia factu, sagt Lutherus [2]."

Zinzendorf war nicht die Natur, die beständigen Vorwürfe von Lutz auf die Dauer ruhig hinzunehmen, geschweige sich zu besinnen, was daran beherzigenswert sei. Die Korrespondenz geriet ins Stocken. Vom nächsten Brief, der erst im Jahr 1734 in Amsoldingen eintraf, bemerkt Lutz:

„Euer Liebden wendet in denen Briefen an mich die allerschlimmsten Seiten auswärts, wodurch Sie aber nur machen, daß die Liebe und *estime* größer wird in meinem Herzen. Dero Brief ist mir unvergeßlich, habe aber nichts Besseres gewußt zu tun als Sie eilends meinem Herrn anbefehlen, wie denn ohnedem in allen meinen gemeinschaftlichen Gebeten Herrnhuts mit Namen gedenke." [3]

Also des Grafen Stachlichkeit ein Grund mehr, um ihn zu lieben und Gott anzubefehlen! Zinzendorf wußte nicht, was für einen Freund er in Lutz besaß. Er machte ihm Vorwürfe wegen seines Schweigens. Lutz erwidert darauf:

„*Je vous aime en Dieu et pour Dieu avec un profond respect que je porte aux grâces que Jésus vous à départies, mais je vois bien que votre nature n'est pas morte encore, elle vous échappe et vous troublé . . .*

Vous êtes l'arbre le plus fleurissant et vous ne voulez point être attaqué! Descendez, mon précieux frère, dans la poussière, dans le néant, et Jésus qui vous regarde sans cesse, vous ôtera toutes ces taches et vous rendra blanc comme la neige!" [4]

Es war gerade das Jahr 1734, da der Bruch zwischen den Hallensern und Herrnhut sich als unwiderruflich aufzutun begann. Zinzendorf schrieb davon in einem Brief

1) Brief vom 22. Aug. 1732.
2) Brief vom 20. Dez. 1732.
3) Brief vom 22. März 1734.
4) Brief vom 16. April 1734.

an Lutz, worin er auch seinen Freund die schlechte Laune fühlen ließ. Diesmal spricht aus der Antwort von Lutz der tiefe Schmerz über beides, die Zwietracht im Lager der Zionsbürger wie die herbe Empfindlichkeit des Grafen gegen ihn selber. Er flieht zum Gebet zu seinem Herrn Jesus, daß er doch die beidseitigen Gemüter in zarter Bruderliebe verbinden möge, und beschwört Zinzendorf, es an Entgegenkommen gegen seine früheren Freunde und jetzigen Feinde doch nicht fehlen zu lassen. Im übrigen gilt freilich Resignation:

„Wir sollen ja nit begehren, von jemand anders als von Gott approbiert zu sein, und uns ganz zum Opfer dargeben, nit nur von Babel, sondern auch von Zion selbst verworfen zu werden."

Dem Grafen aber hält er vor, wie ehrenvoll er soeben in seiner neuesten Schrift „Die neue Welt" Herrnhuts gedacht habe.

„In der Ober-Lausitz ist der Graf von Zinzendorf wie eine hellbrennende Fackel und lieblich leuchtender Stern, und scheinet Herrnhut als eine schöne helle Morgenröthe weit und breit in dem Lande."

Am Schluß des Briefes wendet Lutz sich nochmals persönlich an den Grafen:

„*Je vous aime et embrasse du fonds de mon coeur.* Fahre fort und leide dich! patior ut potiar! *Défions nous toujours de nous-mêmes, car il se mêle si aisément quelque chose d'étranger dans nos tempéraments, particulièrement quand il est aérien, ils se forment là dedans toute sorte de météores, entre autres la fierté spirituelle envers le prochain. Demandons de l'huile à Jésus, quand la lampe de la charité veut s'éteindre, surtout envers des personnes, qui nous affectionnent tendrement. Vous avez une infinité d'ennemis, surtout d'invisibles qui vous guettent et assiègent comme la ville sur la montagne.* Vivat Jesus!" [1]

Damit aber brach der Briefwechsel vorläufig ab; es scheint, daß Zinzendorf nicht mehr reagierte. An Lutz lag schwerlich die Schuld; er hatte schon 1732 auf seinen Duzbrief „einen Filzen vom Grafen bekommen" [2] und dennoch wieder geschrieben. Allein sich jemand aufzudrängen, war seine Sache nicht. Man wird zugeben, daß uns durch das Fehlen der Zinzendorfschen Briefe das gerechte Urteil über den Grafen schwer, vielleicht unmöglich wird. Soviel steht gleichwohl fest, daß er der immer wiederkehrenden Mahnungen und Warnungen des älteren Freundes zuletzt überdrüssig wurde. Das ist bei einem Mann, der selbst in rastloser Arbeit an Aufgaben steht, die den andern nicht bekümmern, nur zu begreiflich. Aber Lutz war der reifere Gottesmann, und die Gefahren, die er berührte, waren alle wirklich vorhanden. Es berührt wehmütig, wie er durch sein treues Bitten und Mahnen den andern zuletzt von sich abstößt, freilich auch nicht auf die Dauer. Zinzendorf behielt den Vater Lutz fest im Auge und zählte auf ihn, als später die Schweiz sein Missionsfeld wurde.

Dagegen hat Zinzendorfs Freundschaft mit dem Zürcher Fabrikanten Hans Heinrich Schultheß mit jähem Mißton ein Ende genommen [3]. Die Verhältnisse lagen hier von Anfang an ungünstiger, da Schultheß zur Gruppe der Zürcher

1) Brief vom 31. Aug. 1734.
2) Brief vom 10. Juli 1741.
3) Vgl. Fr. Geller, Hans Heinrich Schultheß bim g'wundenen Schwert 1906 (schweigt vom Bruch der Freundschaft); die Originalbriefe von Schultheß R 19, C 5 (UArh).

Separatisten gehörte und eben den altpietistischen Frömmigkeitstypus vertrat, von dem sich Zinzendorf im Lauf der 30er Jahre abkehrte.

Als der Graf im Jahr 1730 die beiden ersten Brüder, David Nitschmann und Riedel nach der Schweiz schickte, gab ihnen Dr. Carl in Berleburg unter dem Eindruck des soeben geschlossenen Bundes des Grafen mit allen frommen Seelen im Wittgensteinischen und in der Wetterau Empfehlungen an die Separatisten und Inspirierten der Städte Zürich und Schaffhausen mit. Sie besuchten in Schaffhausen Sal. Peyer, in Zürich Schultheß, und an diesen ersten Zürcherbesuch schloß sich eine Korrespondenz zwischen Schultheß und Nitschmann, in die bald auch der Graf hineingezogen wurde. Zinzendorf dachte damals noch daran, sein Asyl in Herrnhut für verfolgte Glaubensgenossen immer mehr auszubreiten und womöglich auch Waldenser und Franzosen, über deren Verfolgung damals Berichte einliefen, auf seinen Gütern in der Lausitz aufzunehmen. Hiefür sollten die Schweizer die Vermittlung übernehmen; an sie mußte man sich fürs erste wenden, um solide Auskunft zu erreichen. Die Absicht war edel, jedoch ganz unpraktisch, und für Frankreich hätte ihre Ausführung den Tod des französischen Protestantismus bedeutet. Da fiel nun Schultheß die undankbare Rolle zu, dem Grafen, der sehr hartnäckig auf seine Ideen versteift war, das Verfehlte dieser Projekte klar zu machen und ihm seine Absichten auszureden, gestützt auf genaue Weisungen der Hugenottenführer Corteiz und Antoine Court [1]. Vielleicht gerade weil dies bloße Abwinken leicht verdrießen mochte, bemühte sich Schultheß, zusammen mit seinen Freunden, zumal Beat Holzhalb, dem Grafen handgreifliche Zeichen seines und der Zürcher Interesses für die großartige herrnhutische Gastfreundlichkeit zu geben in Form von Geldsendungen für die vielen Armen und Notleidenden, die in Herrnhut untergebracht waren. Dreimal in verhältnismäßig kurzer Zeit liefen solche Geldgaben von den Zürcher Freunden, auch von Freunden in Graubünden, durch die Hand von Schultheß nach Herrnhut [2]. Dadurch kam man sich näher; die Zürcher Freunde und Freundinnen nahmen Anteil an allen von Herrnhut ausgehenden Werken und Gründungen, ganz besonders an der 1733 eröffneten Herrnhuter Heidenmission, die in raschem Tempo Westindien, Grönland, Lappland als Missionsobjekte ergriff [3]. Nicht minder verfolgte man die persönlichen Schicksale des Grafen mit höchstem Interesse, denn man erkannte in ihm einen ausgezeichneten Reichsgottesmann, den Gott als Werkzeug zu unerhörten Absichten gebrauche, und sehnte sich darnach, ihn einmal persönlich zu sehen.

Zuweilen freilich mischt sich Kritik oder doch etwas wie Mißtrauen in die mancherlei Fragen, mit denen der Zürcher seinen deutschen Freund behelligte. Als er Zinzendorfs Briefwechsel mit Fr. Haug zur Einsicht bekam, unterschied er sofort, „wo die Liebe die Feder geführt, wo nicht" und fügte hinzu:

„Ich bin versichert, daß unerachtet der spitzigen und hitzigen *expressions* des l. Freundes Haug ihm und seinem parti an Liebe und Fürbitte bei Gott von Seiten Zinzendorfs nichts abgeht."

1) Briefe vom 16. Dez. 1730, 19. Jan., 10. Febr., 13. Okt. 1731.
2) Briefe vom 23. März 1731, 6. Febr., 10. April 1733.
3) Dazu vgl. Geller a. a. O., dessen Schrift alles Material dafür gibt.

Es war eine Mahnung zur Versöhnlichkeit [1]. Auch ein zweitesmal, da ihm Stücke aus dem Briefwechsel Zinzendorfs mit Rock zu Gesicht kamen, und er auf das scharfe Wort des Grafen stieß „ich bitte dich, lieber Bruder, bete einmal wider die Bewegungen", war sein erster Eindruck Befremden, bis er auch diese Stelle mit der Liebe zu reimen vermochte [2]. Es ging wie ein leises Zittern durch seine Seele, so oft er Spuren begegnete, die wie Anfänge eines Zerwürfnisses zwischen dem Grafen und den Separatisten aussahen. Kaum hörte Schultheß, daß der Graf sich mit der theologischen Fakultät in Tübingen eingelassen habe, so steigt ihm die Sorge auf, es möchte der Feind sein Unkraut des Zanks ausstreuen. Als er gar vernahm, Zinzendorf habe sich wirklich ins lutherische Ministerium aufnehmen lassen, verteidigte er ihn wohl vor sich selbst mit dem Beispiel des Paulus, der ja auch kondeszendiert habe [3], bald aber gab er dem berühmten Freund Nachricht davon, daß in Zürich, Bern, Basel und Schaffhausen sein Predigen auf lutherischen Kanzeln viel Raisonnements verursache. Als Probe sandte er ihm einen Aufsatz Müslins über diesen Punkt. Hier begann sich eine Kluft zwischen dem kirchenfreundlichen Herrnhut und den Separatisten aufzutun. Wieder anders stellte sich Schultheß zum beginnenden Bruch Halles mit Zinzendorf; hier stieß ihn die Engherzigkeit der halleschen Pietisten ab:

„Sie sind gar nicht des Sinnes Christi. Wo bleibt bei ihnen „Dein Reich komme?" Wie wollen sie seine Missionare nach Indien schicken und an ihrer Thür rechte Tatchristen meiden, ja verfolgen?" [4].

Rührende Leute, diese Separatisten mit dem so weiten und warmen Herzen! Müslin, von dessen Aufsatz Schultheß dem Grafen schrieb, hatte damals Gelegenheit, mit einem herrnhutischen Arbeiter, der das Berner Oberland besuchte, persönlich bekannt zu werden und nahm als Jünger Hektor v. Marsays und Tersteegens sogleich Anstoß an der zu sehr auf äußere Gemeinschaftsstiftung bedachten Art des Grafen [5]. Nimmt man zu diesen Stimmen von Schultheß und Müslin noch die Mahnungen von Lutz hinzu, so wird deutlich, wie viel Kritik ein Zinzendorf von den Schweizern hören mußte, und wie schwieriges Terrain der Schweizerboden für seine Missionsabsichten bot.

Der heiße Wunsch des Zürchers Schultheß, Zinzendorf persönlich in seinem Hause zu empfangen, wurde ihm auf eine höchst romantische Art erfüllt. Mittwoch den 30. Nov. 1735 meldete sich bei ihm ein simpler Freund von Herrnhut als Gast, weilte die nächsten Tage in seinem Hause und gab sich am Sonntag um 3¼ Uhr als der Graf von Zinzendorf zu erkennen. Er hatte das Grab des Märtyrers Huß in Konstanz aufgesucht und von dort zu Fuß inkognito den Abstecher nach Zürich unternommen. Schultheß schrieb von der Erkennungsszene:

„Was dabei vorgegangen, ist wohl nicht mit der Feder zu sagen. Der Herr sei für alles Gute in Zeit und Ewigkeit gelobt".

„Was haben wir nicht für eine unsägliche Freude gehabt, unsern theuersten, liebsten

1) Brief vom 13. Okt. 1731.
2) Brief vom 30. Jan. 1732.
3) Brief vom 28. Juli 1733 und 10. Dez. 1734.
4) Brief vom 8. April 1735.
5) Müslin an Annoni 23. Dez. 1735; vgl. oben p. 316.

Herrn und Bruder, den erleuchteten frommen Herrn Grafen v. Zinzendorf, bei uns mit so reichem Segen 7 Tage zu genießen!" [1]

Leider erfahren wir nichts vom Inhalt der Gespräche zwischen dem Zürcher und seinem deutschen Freund; das eine nur steht fest, daß Zinzendorf in Zürich wie überall auf „gliedliche Vereinigung" der frommen Seelen drang [2]. Das war in Zürich gerade in diesem Augenblick erschwert durch Beat Holzhalbs betrüblichen Fall, der zur äußersten Vorsicht der Frommen untereinander mahnte. Und gerade an diesem Punkt verwirrte sich nun das Verhältnis zu Zinzendorf. Der Graf hieß nämlich den noch kaum mit sich selbst ins Reine gekommenen Holzhalb mit ihm nach Herrnhut reisen und gab zugleich von der Reise aus Ordre an das Fräulein Clément aus Zürich, als Gouvernante für seine Tochter nach Ebersdorf zu kommen, samt ihrer Freundin Lindiner, die sich nicht von der Clément trennen wollte. Schultheß selbst hatte ihm diese Damen empfohlen, in guten Treuen ohne Arg. Auf einmal hieß es in der Schweiz, die beiden Zürcher Mädchen seien wegen Holzhalb nach Herrnhut gereist; Holzhalb, der gefallene Heilige, und die beiden Zürcherinnen in engster Nähe lebend! Es gab Anlaß zu greulichen Lästerungen und betrübte alle guten Seelen. Aus Zürich lief von Schultheß ein Mahnbrief nach dem andern beim Grafen ein, die beiden Jungfern von Holzhalb zu trennen und heim zu spedieren. Dazu kam, daß das Gouvernantenprojekt sich zerschlug, der Graf mit den Schweizerinnen, besonders mit der „zu melancholischen, tändelhaften und faulen Lindiner" höchst unzufrieden war, und diese doch wider seinen Willen geheime Gemeinschaft mit Herrnhut halten wollten. Kurz man kam von beiden Seiten auf einmal auseinander; Schultheß warf dem Grafen allerhand Ungerechtigkeiten vor, von ihm an den zwei Frauenspersonen begangen; Zinzendorf aber, dessen Geist längst von anderen Aufgaben und Projekten eingenommen war, hatte nicht Zeit, aufs Einzelne einzugehen und seinem früheren Freund gründlich Red und Antwort zu stehen. Es half wenig, daß er dem damals in Deutschland weilenden Annoni in einem kurzen Billet von diesen Händeln Mitteilung machte, vermutlich zu Handen von Schultheß, der sich eben auf diese billige Weise nicht abspeisen ließ. Es kam zum Bruch für immer; der Briefwechsel stand mit einem Mal still [3]. Als später die ersten herrnhutischen Emissäre nach Zürich kamen, war der alte Herr Direktor schon tot. Holzhalb aber, der noch über seine Eindrücke in Herrnhut mit höchster Begeisterung und Liebe berichtet hatte [4], ist in der Folge Herrnhuts allerbitterster Feind in der Schweiz geworden. Der Geist der Zürcher Separatisten paßte auf die Dauer nicht zu Zinzendorfs Art; sie hatten den frommen Sonderling, den Asylgeber, den Missionsmann geliebt, nicht den großen Unternehmer, der die kirchliche und unkirchliche Welt nach seinem eigenen Kopf vereinigen und modeln wollte.

1) Schultheß an J. P. Weiß in Nürnberg 6. und 17. Dez. 1735.

2) Schultheß an J. P. Weiß 4. Febr. 1736.

3) Schultheß an Zinzendorf 31. Dez. 1735, 11. Jan., 18. Jan., 28. April 1736, dazu Zinzendorf an Frl. Clément 6. Dez. 1735 und an Annoni s. d., abschriftlich in dessen deutscher Reise.

4) Holzhalbs Reisebericht an einen Freund in der Schweiz (UArh).

Der Basler Hieronymus Annoni ist der dritte schweizerische Pietist, der von Zinzendorf eines freundschaftlichen Briefwechsels würdig erachtet wurde [1].

Er hatte 1731 in Schaffhausen den durchreisenden Friedrich v. Wattenwyl persönlich kennen gelernt, nachdem ihn bereits Lutz auf das Urchristliche der Herrnhutischen Gemeindegründung aufmerksam gemacht hatte. Als sein erster Brief an Wattenwyl verloren ging, knüpfte er gleich mit dem Grafen persönlich an und bat ihn, auch die frommen Seelen in Basel in seine Liebe aufzunehmen und womöglich mit einem persönlichen Besuch zu erfreuen. Zinzendorf antwortete, indem er die zwei Streiterregeln darlegte, die für ihn Bedingung zu jeder näheren Herzensgemeinschaft waren:

„Wir rühmen uns einzig der blutigen Wunden,
die Jesus an Händen und Füßen empfunden",

und: „daß man sich drein wickle, recht göttlich zu leben."

Einen persönlichen Besuch in der Schweiz weder für unnütz noch unmöglich erklärend, anerbot er sich zu einem Briefwechsel mit Annoni, der jedoch nicht in Gang kam. Statt seiner besuchte Ende 1735 wenigstens der Herrnhuter Georg Schmid unsern Basler, der damals verheiratet, aber noch ohne Pfarrstelle war. Es folgte Annonis zweite Deutschlandsreise, die ihn auch nach der Ronneburg führte; hier traf er persönlich mit dem Grafen zusammen, als dieser eben unter dem frischen Eindruck seiner Verbannung aus Sachsen stand. Annoni hätte sich gern intim mit ihm ausgesprochen, fand aber nicht den Mut dazu, da der Graf sehr präokkupiert erschien und nicht aus sich heraustrat. Von Kassel aus schrieb er ihm einen Brief, worin er ihm auch seinen Plan, Herrnhut zu besuchen, mitteilte. Es war für Annonis Gemütsart peinlich, daß er gerade auf die Anfänge des Zerwürfnisses Zinzendorfs mit den Inspirierten stieß und von seiten Rocks und seiner Freunde mit Klagen und Vorwürfen gegen die Herrnhuter förmlich überschüttet wurde. Solchen Streitereien gegenüber bezeichnete er sich im Brief an Zinzendorf als einen Mann,

„der gerne in der allgemeinen Liebe stehen, jedem seine Einsichten und Führungen lassen und die Bruderschaft einzig in der neuen Kreatur suchen möchte".

Der ganze Annoni lebt in diesem Wort. Ein Mann der allgemeinen Liebe, das ist er gewesen und geblieben. Von seinem Besuch in Herrnhut liegt eine ausführliche Beschreibung vor, die sich jedes kritischen Urteils enthält. Was er aber damals bei der Begegnung mit Zinzendorf auf dem Herzen hatte und leider nicht an den Mann bringen konnte, das schüttete er 1740, nachdem Zinzendorf ihn selbst auf dem Diegtener Landgut besucht hatte, brieflich dem Grafen aus: ein erschütterndes Bekenntnis seiner Kraftlosigkeit und Inaktivität, begründet in Zweifeln an der Wahrheit der christlichen Religion. Für dies Uebel möge Zinzendorf ihn seinen Rat wissen lassen oder doch für ihn beten, daß „die Sonne der Gerechtigkeit solche und alle Nebel vertreibe, und Annoni heil und munter werden möge" für seinen eben anzutretenden Pfarrerdienst.

Man erkennt aus dem intimen Inhalt dieses Briefes, der Licht über sonst unbekannte Herzensinterna wirft, welchen tiefen Eindruck Annoni von Zinzendorf empfangen haben muß und welch hohes Zutrauen er ihm damals schenkte. Wären nur nicht nachher die Wirren im Basler Herrnhuterkreis zwischen ihn und den Grafen gekommen, wodurch auch diese Freundschaft im Sande verlief!

Der Zürcher Beat Holzhalb, der Basler Hieronymus Annoni in Herrnhut — es sind lange nicht die einzigen schweizerischen Besucher gewesen. 1732 kehrte der junge Emanuel Wolleb, Sohn des Pfarrers in Tenniken, von Herrnhut nach Basel zurück, wie es scheint, nicht bloß erbaut, sondern auch geärgert durch Züge des Grafen, die ihm unsympathisch waren. Der alte Wolleb zählte zu den begeisterten Verehrern der herrnhutischen Gemeindeordnung und

1) J. Th. Müller, a. a. O., wo beinahe der ganze Briefwechsel mitgeteilt ist.

stand in brieflichem Verkehr mit dem Grafen selbst [1]. 1738 empfahl Annoni den Basler Johann Brandmüller der Gemeine Herrnhut zur Aufnahme; es war ein unruhiger Kopf, der gleich nach der Konfirmation in Basel durchgebrannt war, in Holland als Soldat gedient hatte bis hart an den Rand des Todes, zurückgekehrt, sich in Basel verheiratete, aber, von immer gleicher Herzensunruhe getrieben, nun in Herrnhut Frieden für seine Seele suchte [2]. Vom Bernbiet aus empfahl Pfarrer Sam. Lutz den jungen Abraham Grünig den Herrnhutern zur Aufnahme, als ihn die bernische Regierung wegen seines Lehrens in Versammlungen verbannte; aber Herrnhuts Art scheint ihm nicht gemundet zu haben; er kehrte nach nicht langer Zeit wieder heim [3]. Es fehlte nicht viel, daß um dieselbe Zeit auch Abraham Kyburz als Exulant sich in Herrnhut ein Asyl gesucht hätte; wir wissen, daß er den Blick fest darauf richtete [4]. Aber selbst im Leben von Lutz gab es Augenblicke, da er sich nur noch mit der Hoffnung auf die Aufnahme in Herrnhut tröstete [5]. Alle die genannten Besucher Herrnhuts befestigten die Beziehungen Zinzendorfs zur Schweiz.

Von der anderen Seite kamen die herrnhutischen Boten bis hinauf nach Amsoldingen und selbst ins Simmental, ja sogar ins Ober-Hasli, in Christen Hubers Nachbarschaft; sie berührten unterwegs Bern und Montmirail, Basel, Zürich und Schaffhausen. Christian David, der berühmte Urheber der Mährenauswanderung, verfaßte während seines Aufenthalts in Montmirail 1732 einen ausführlichen Bericht über die Verfassung Herrnhuts, der von dort aus an die Brüder in Zürich, Bern, Schaffhausen und Lausanne versandt wurde, später auch nach Basel kam. War auch der Graf selbst mit Davids Skriptum nicht ganz zufrieden, es trug doch mächtig dazu bei, daß die Schweizer in Herrnhut eine apostolische Idealgemeinde sahen [6]. Aber alle diese Besuche in der Schweiz hatten etwas Zufälliges; an irgendwelche geordnete Propaganda, geschweige an Gründungen auf Schweizerboden, war dabei nicht gedacht.

2. Kapitel: Die Zeit der Gründungen.

Eine neue Periode im Verhältnis der Brüdergemeine zur Schweiz begann mit der Gründung der Gemeine Herrnhag in der Wetterau im Jahr 1738. Sie war mit veranlaßt durch die Verbannung des Grafen aus Sachsen, wodurch ein Zurücktreten Herrnhuts für die nächsten Jahrzehnte von selbst gegeben war. Auf dem Gebiet der reformierten Grafen von Isenburg-Büdingen wurde nun eine brüderische Musterkolonie angelegt, in der Absicht, für die frommen Seelen aus der reformierten Konfession hier dasselbe zu schaffen, was Herrnhut für die frommen Lutheraner war. Damit wurde aber überhaupt die Aufmerksamkeit Zinzen-

1) Lutz an Zinzendorf April 1732, Pfarrer Wolleb an Annoni 6. Jan. 1734, dazu J. Th. Müller a. a. O. p. 53, 57, 83.

2) Ebenda p. 83, Lebenslauf Joh. Brandmüllers.

3) Lutz an Zinzendorf April 1723, 25. März 1734, vgl. oben p. 297.

4) Abr. Kyburz an Dav. Nitschmann 4. Jan. 1731; J. H. Schultheß an Zinzendorf 3. Sept. 1732.

5) Lutz an Zinzendorf April 1732.

6) J. Th. Müller a. o. O. p. 54 und 57; Schultheß an Zinzendorf 9. Mai und 3. Sept. 1732.

dorfs auf seine reformierten Glaubensgenossen gelenkt, und es kamen speziell die Schweizer zum erstenmal nicht bloß als Bindeglied für die verfolgten Waldenser und Hugenotten, sondern um ihrer selbst willen in Betracht. Es drängte sich der Gedanke auf, direkte Fühlung mit den Erweckten in der Schweiz zu suchen, teils um sie an ihrem Ort brüderlich zu vereinen und nach den Traditionen Herrnhuts zu organisieren, teils um ihnen, wenn sie es begehrten, Gelegenheit zu geben, in der neuen reformierten Mustergemeine Herrnhag ihr Heim zu finden. Ein ganz bestimmtes Programm wird schwerlich vereinbart worden sein; man mußte die Hauptsache den Weisungen des Geistes überlassen. Nur soviel hatten die Besuche der Herrnhuter in der Schweiz und die der Schweizer in Herrnhut klar gestellt, daß ein fruchtbares Missionsfeld in der Schweiz der Brüder wartete, sobald ihnen — schreibt Annoni — wie dem Paulus im Traum zugerufen würde, herüber zu kommen, um zu helfen.

Friedrich Wilhelm Biefer, von Haus aus Perrückier, aber im Besitz der mährischen Ordination zum Presbyter, ein junger Mann, in der ersten Liebe zur Gemeine stehend, übrigens verheiratet, kam im Winter des Jahres 1738 als erster herrnhagischer Emissär nach Basel „um mit den dasigen Kindern Gottes Fühlung zu gewinnen, ihnen den Frieden von der Gemeine zu bringen und ihren Frieden und Fürbitte für die Gemeine auszubitten“ [1]. Er brachte dem Kaufmann Lukas Hattet einen Gruß von Wattenwyl, ließ sich durch Hattet mit Brandmüller verbinden, durch Brandmüller wieder mit separatistischen Frauen — er wohnte im Haus einer solchen — und mit den erweckten Studenten, denen er gleich am ersten Sonntag eine Rede hielt. Hattet wieder lud ihn mit den beiden Pfarrern Emanuel Ryhiner von St. Leonhard und Theod. Burckhardt von St. Peter, Brandmüllers Schwager, zum Mittagessen ein und nahm ihn darauf auch in sein Logis auf. So hatte er im Nu Beziehungen mit Pfarrern und Studenten, mit erweckten Frauen und Männern gefunden; Herz, was willst du mehr? Es fehlte freilich von Anfang an nicht an Widerständen, die Biefer klar empfand. An Hattet stieß ihn sofort sein altpietistischer, gesetzlicher Geist; bei den Studenten fand er verworrene mystische Phantasien und jenen Geist des Heiligungseifers, dem es zu wenig ist, als armer Sünder aus der Gnade zu leben; auch der Gegensatz der kirchlichen Pietisten und der Separatisten machte ihm oft die Arbeit schwer. Allein dieser Herrnhuter wußte auch, was seine Stärke war. Er erklärte den beiden pietistischen Parteien, daß ein neuer Boden für sie beide gelegt werden müsse: seine Losung war der Armsünderheiland Jesus; wer den nicht in seiner Blut- und Todesgestalt wahrhaftig an seinem Herzen erfahren habe, der ginge verloren und wenn er gleich die Engel hätte singen hören. Und diese neue Losung zog überraschend; eine große Erweckung setzte ein; als Biefer Basel verließ, waren es 500—600 Seelen. Die ganze Schar der jungen erweckten Studenten fiel seinem Evangelium zu; von den Weibern und Jungfrauen ganze Mengen. Eigentlich schwer war nur, an die Männer heranzukommen; da mußten Hattet und Brandmüller alle ihre

1) Hauptquelle für das Folgende: Wilh. Biefers Reiseberichte aus der Schweiz in UArh (R 19, C Nr. 2 a); ich notiere im folgenden nur die Ergänzungen aus anderen Quellen.

Nachbarn, Gevattersleute und Handwerksburschen aus ihrem Bekanntenkreis aufzubieten trachten, bis auch hier eine Stube voll wurde. Bereits zu Neujahr 1739 gründete Biefer als fixer Organisator eine brüderische Konferenz: zwei Weiber, zwei Jungfrauen, zwei Männer, darunter ein Student, und Biefer und seine Frau. Natürlich vollzogen sich diese Ereignisse nicht ohne Wissen der Basler Pfarrer. Es kam zu Unterredungen zwischen Biefer und den Hauptpfarrern, wobei Biefer sich aller aparten Lehren enthielt und bloß fest auf die Rechtfertigungslehre drang, also daß die Pfarrer ihn für orthodox erklären und ihm die Einwirkung auf die Studenten gestatten mußten; günstig für ihn war besonders die entgegenkommende Art des alten Dr. Werenfels, der höchsten Autorität der Basler Kirche. Da kam jedoch von außen eine Gegenwirkung, die Biefer in Basel unmöglich machte. Er hatte von Basel aus in Mülhausen einen Besuch gemacht und dort Einfluß gewonnen auf den jungen Hofer, den Sohn des Bürgermeisters; es soll ihm gelungen sein, denselben — vorübergehend — von einer Melancholie zu heilen. Allein dieser Eingriff in die angesehene Mülhauser Familie erregte einen leidenschaftlichen Sturm in der Mülhauser Bürgerschaft, an dem auch die Geistlichkeit teilnahm; Biefer wurde durch Ratsbeschluß binnen 24 Stunden aus der Stadt verwiesen. Als die Kunde davon nach Basel kam, verlor die Bieferische Erweckung mit einemmal ihre Unschuld; es schien Gefahr von diesem fremden Mann zu drohen. Zwar im Rat, der drei Tage lang den Fall verhandelte, fand Biefer Verteidiger, die einen ähnlich schroffen Ratsbeschluß von ihm abzuwenden wußten. Die Basler Geistlichkeit aber ließ sich durch ein Klageschreiben der Mülhauser Fratres gegen ihn aufhetzen und gab ihm, obschon sie an seiner Orthodoxie nichts zu tadeln fand, in Anbetracht, daß er doch mehr unternommen habe, als er anfänglich versprochen, das consilium abeundi in der freundlichen Form: „er thue besser, wenn er sich auch zu andern löblichen Orten der evangelischen Eidgenossenschaft begeben täte“ [1]. Hätten diese Basler Pfarrer gewußt, daß Biefer mit seiner kleinen Konferenz Abendmahl gehalten, ihr Urteil wäre wohl schärfer ausgefallen. Biefer hatte sich eben nicht auf das „Erwecken“ beschränkt; er hatte organisiert, für Studenten und Männer, für Jungfrauen und Weiber besondere Versammlungen eingerichtet und besondere Arbeiter für jede Gruppe geordnet. Als er später auf der Rückreise Basel kurz streifte, fand er 32 Klassen oder Banden seiner Erweckten daselbst, dazu eine große Konferenz von 24, eine kleine von 6 Personen. Pfarrer Ryhiner von St. Leonhard und Kaufmann Hattet waren die äußeren Stützen; unter den Frauen taten sich die beiden Schwestern Catton und Susanne Hugo hervor, die damals schon ihr ganzes Herz der Gemeine schenkten; ferner die Sarah Beck, die Judith Wild, die viel im Haus Hattet verkehrte. Diese ganze Gründung läßt erst die hohe Begabung Biefers erkennen; er verstand es, die von ihm erweckten Seelen so zu fesseln und dauernd zu bestimmen, daß eine Gemeinschaft daraus erwuchs. Aus einzelnen Lebensläufen Baslerischer Herrnhuter bricht noch nach Jahrzehnten der unvergeßliche Eindruck dieses „apostolischen“ Mannes hervor, wenn ein Peter Raillard, des Ratsherrn Sohn, oder eine Margrete Uhl, die spätere Vorsteherin

1) Vgl. AEcclBas 27. Jan. 1739; RrPBas 28. und 31. Jan. 1739.

davon erzählen, wie zum erstenmal das Evangelium vom Heiland der armen Sünder ihr Herz getroffen habe, und das Eis ihres gesetzlichen Wesens und ihrer Aengstlichkeit mit einemmal weggeschmolzen sei. Darin lag ja das Neue, das Große der herrnhutischen Botschaft: in der Unbedingtheit dieses Gnadenevangeliums, in der Kindlichkeit dieses Glaubens an die Vergebung, wie sie dem reformierten Christentum abhanden gekommen war, trotz Zwingli und Calvin.

Auf Basel folgten Schaffhausen und Stein. Noch bevor Biefer nach Basel kam, im November 1738, erschienen der Schuhmacher Sam. Krause und Dionysius Piper von Süddeutschland aus in Schaffhausen und klopften an die Türe des alten Separatistenpfarrers Salomon Peyer, bei dem in früheren Jahren David Nitschmann und Georg Schmid logiert hatten. Die Aufnahme war nicht die beste, denn im Kreis der Schaffhauser Separatisten hielt man zu Rock und den Inspirierten und las deren Vorwürfe gegen Herrnhut mit Billigung. Schon schien der Besuch ergebnislos, da erfuhr das Edelfräulein Agnes Im Thurn, Annonis Schülerin, die bereits mit herrnhutischen Boten Fühlung hatte, von der Anwesenheit dieser Brüder; sie hieß sie zu sich kommen, erwirkte ihre Aufnahme beim Bruder auf dem Girsbergschloß; der wieder gab ihnen eine Adresse nach Stein, wohl an den Stadtschreiber Wintz, den guten Freund der Schaffhauser Erweckten. Durch die Agnes Im Thurn lernten die Brüder auch deren Base, die Frau Dr. von Brunn kennen, fanden überhaupt Zutritt bei erweckten Frauen. Ein an die Brüder gerichteter, aber an falsche Adresse abgegebener Brief machte sie der Schaffhauser Geistlichkeit bekannt; hier hielt man sie anfänglich für so verworren und gefährlich wie die Inspirierten und andere Separatisten, nahm aber von ihrer Absage an den Separatismus Notiz und behelligte sie weiter nicht. Einrichtungen geschaffen haben sie nicht, aber einen überaus erbaulichen Eindruck hinterlassen, besonders Krause, der Schuhmacher, der tagsüber sein Handwerk trieb. Und ihr neues Evangelium vom Heiland für die Sünder ging auch hier zu Herzen; der Steiner Stadtschreiber Wintz warf sich unter dem Eindruck der neuen Botschaft als armer Sündensklave dem Heiland zu Füßen, um nur aus der Gnade zu leben.

„Gott sei ewig Lob und Dank, daß er mich dennoch seiner Gnadenliebe und Erbarmung würdig achten und den Gottlosen in Jesu gerecht machen will",

so leitete Wirz die Erzählung von Krauses und Pipers Besuch in Stein ein [1].

Nun kam aber auf die Kunde von Krauses Erkrankung in Schaffhausen im Februar 1739 Biefer von Basel herüber; er fühlte sich mit Piper und Krause zusammen wie in der Gemeine, sang mit ihnen und hielt ein Liebesmahl. In diese seine Seligkeit zog er auch die Agnes Im Thurn, die Judith von Brunn und die neuenburgische Louise Brandt hinein, ließ sie teilnehmen am Liebesmahl und Abendmahl und weckte damit ein neues Leben in ihren Seelen. Für die Louise Brandt besonders brachte er Erlösung und Frieden; sie hatte in jungen Jahren beim Inspirationswesen Muralts und der Bonnet mitgemacht, lebte dann in Schaffhausen 9 Jahre lang als Separatistin, wurde endlich Dippelianerin,

1) Christ. Wintz an Annoni 12. Jan. 1739.

geriet hierauf auf die Bücher des englischen Deisten Woolston und kam in den Naturalismus hinein, da sie keinem Menschen und keiner Sekte mehr glaubte! Jetzt fand sie ihren Frieden beim Heiland in der Vergebung der Sünden. Auf diesen kleinen Kreis von erweckten Frauen und Jungfrauen beschränkte sich Biefer in Schaffhausen; offen trat er nicht auf. Dem Junker Im Thurn gefiel sein Betragen nicht in jeder Hinsicht [1]; ob er Verdacht schöpfte wegen seines frommen Verkehrs mit den Weiblein? Tatsache ist, daß die Im Thurn und die Brandt später den Weg zur Gemeine fanden zum Leidwesen des Junkers. Im übrigen erwies sich Schaffhausen als ein harter Boden; zu den Männern fand Biefer den Weg nicht.

Ueberraschend aber war sein Erfolg in Stein. Es gelang ihm in kurzer Zeit, das Vertrauen des Hauptpfarrers Wirth zu gewinnen, also daß ihm dieser die Kanzel für eine Sonntagspredigt abtrat. Die Kunde davon verbreitete sich rasch bis nach Schaffhausen; in Scharen strömten die Leute nach Stein schon Tags zuvor. Allein nun regte sich auch der Widerstand, und der erschrockene Steiner Pfarrer zog seine Erlaubnis zurück zum großen Bedauern Biefers, der den schweizerischen Kirchen diesen Streich: eine Herrnhuterpredigt in der Stadtkirche, gegönnt hätte. Nun hießen ihn die Ratsherren die Predigt im Rathaus halten; Biefer lehnte es ab, hielt aber mehrmals Versammlung im Rathaus auf Wunsch des Ratsdieners. Sein Verweilen in Stein führte in kurzem zu einer richtigen Spaltung der Bürgerschaft. Auf Biefers Seite sammelten sich die Erweckten, darunter vornehme Mitglieder des Rats; gegen ihn hetzte der Helfer Steinbrüchel von der Kanzel und wütete der Steiner Pöbel; gegen 40 Personen verschworen sich, ihn entweder tot oder lebendig aus der Stadt zu entfernen, also daß Biefer nur in obrigkeitlicher Begleitung durch die Stadt gehen konnte. Zuletzt mischte sich Zürich in den Handel und stellte die Versammlungen still; die Steiner jedoch schienen nicht zur Ruhe zu kommen. Als Biefer auf seiner Rückreise Stein besuchte, mußte er sich nachts über die Schanzen bringen lassen, um nicht Aufsehen zu erregen. Er fand noch starke Reste von Erweckten, die er nach Geschlechtern abteilte und mit einer Konferenz versah. Fatalerweise nahm er aber zwei Söhne von Steiner Bürgern mit sich in die Erziehungsanstalt von Herrnhag. Das machte viel böses Blut und kompromittierte die brüderische Sache. Es schien darauf zu deuten, daß die Brüder auf eine Art Menschenfängerei ausgingen. Der eine junge Steiner war der Sohn des Stadtschreibers Christian Wintz; Vater Wintz gehörte zu den am tiefsten von Biefers Predigt Ergriffenen. In seinen Briefen an Annoni wechselte er seit diesem Augenblick die Sprache; vorher schrieb er pietistisch, jetzt in der Sprache vom Lamm. Jedoch war es nicht etwa bloß ein neuer Jargon, es steckte eine neue Erfahrung dahinter.

„O welch eine Seligkeit, daß ich als ein armer Sünder und Rebell Gottes zu dem Thron der Gnade in Jesu kommen und mir nicht mehr förchten darf! Jesus nimmt die Sünder an, so wie sie sind, wann sie nur kommen. Ach wie gerne wäre ich diese Bürde schon längst los geworden, wann ich nur hätte glauben können, daß man zu Jesus gehen dürfe und nicht zuvor Werke haben müßte. Ewiger Preis sei dem erwürgten Lamm, das unser sich so inniglich erbarmt hat!" [2].

1) Joh. Georg Friedr. Im Thurn an Annoni 10. Juni 1739.
2) Christ. Wirz an Annoni 23. Apr. 1739.

Es hatte aber der Steiner Tumult seine verhängnisvolle Folge für Biefers weiteres Wirken auf Schweizerboden. In Zürich, dem Vorort, waren Rat und Geistlichkeit argwöhnisch geworden gegen die vermeintlichen Unruhestifter aus der Fremde; Warnungsbriefe gingen deshalb von Zürich nach allen evangelischen Kantonen aus, worin der herumschweifende Herrnhuter recht übel beschrieben war. Auch in der Frühjahrssynode der Zürcher Geistlichkeit nahm Antistes J. Kd. Wirz eine ablehnende Stellung gegen die herrnhutischen Emissäre ein. Er sprach von der Unordnung und Zerrüttung, von den nicht geringen Unruhen und Bewegungen, die durch das Auftreten der herrnhutischen Sendboten veranlaßt worden seien, um daran anschließend den Zürcher Pfarrern beides zu empfehlen, Vorsicht, die nicht jeden fremden Lehrer als Propheten aufnimmt, wie Sanftmut und Meiden liebloſen Richtens[1]. Das war gut gemeint; allein bei den Zuhörern haftete allein die Warnung vor den Unruhstiftern. Wohin Biefer nun kam, überall wurde er mit Mißtrauen aufgenommen. Er mußte Zürich auf der Seite lassen, desgleichen St. Gallen und die Ostschweiz, da ihn St. Gallen durch Vermittlung der Pietisten avisieren ließ, sein Kommen sei unerwünscht[2]. Es blieb ihm nur noch die Westschweiz offen.

Das nächste Ziel war Bern und Dießbach mit Pfarrer Lutz. Die Berner empfingen Biefer nicht sehr höflich, weil sie schon gewarnt waren; er wußte ihnen aber die Gefahr des Separatismus gut auszureden mit dem Hinweis auf die Louise Brandt und andere Separatisten, welche er zur Kirche zurückgebracht habe. Es waren hauptsächlich die vornehmen Berner Damen, bei denen Biefers Botschaft Anklang fand, Frau Zeerleder mit ihren verheirateten Töchtern, den Frauen Fischer, Wyttenbach und Knecht, die Damen Kirchberger, zuletzt die Damen Jenner, denen Biefer eine besondere Abschiedsrede hielt. Diese hatten vor 8 Jahren den Beschluß gefaßt, wenn sie einmal einen Herrnhuter sähen, würden sie sich bekehren, weil das die einzigen rechten Christen heutzutags wären; alle andern Sekten führten nur in große *Inquiétude*. Auf Biefers Erzählungen von Herrnhag beschloß die eine Jungfer Jenner, sofort zur Gemeine zu ziehen, und setzte diesen Beschluß durch wider alle ihre Verwandten, jedoch mit Erlaubnis der Obrigkeit. Das war kein Glück für die herrnhutische Sache; als Biefer Bern auf seiner Rückreise besuchte, mußte er erfahren, wie gerade manche Ratsherren, die ihm zuerst günstig begegnet waren, es sehr ungern sahen, daß er eine reiche Bernerin der Heimat entzogen hatte. Auch sonst fehlte es in Bern nicht an Widerstand; Prof. König, der Wächter der Rechtgläubigkeit auch als Pietist, war entrüstet über den Leichtsinn der herrnhutischen Heilslehre und brach vor Aerger eine Zeitlang den Verkehr mit den vornehmen frommen Damen ab, die auf Biefer gelauscht hatten.

Von Bern aus machte Biefer einen Besuch in Dießbach, wo Lutz eben frisch als Pfarrer eingezogen war. Er wurde von Vater Lutz mit rührender Liebe aufgenommen, hielt mehrere öffentliche Reden, darunter eine an die Kinder, die einen Briefwechsel zwischen den Dießbacher Kindern und den Kindern von Herrnhag

1) J. Kd. Wirz, Synodalreden II 80 ff.
2) KuPrA StG 12. Febr. 1741.

einleitete. Noch wichtiger war, daß er die briefliche Verbindung zwischen Lutz und Zinzendorf wieder herzustellen wußte, die einige Jahre zuvor abgebrochen war. Lutz schrieb an den Grafen, Biefer sei von Jesus mit Strömen des Heils begleitet worden, wo er sich hinwandte. In der Tat muß er auch im Schloß bei den Wattenwyl eine offene Tür gefunden haben, die in ihm die Hoffnung weckte, es könnte hier der Ort für Bildung einer Gemeine nach Brüderart sein, falls der rechte Leiter von Herrnhag aus zur Verfügung gestellt würde. Endlich lernte Biefer bei Lutz in Dießbach den St. Galler Kaufmann Heinrich Giller kennen, der in Frankreich und der welschen Schweiz heimisch war und ihn zu einem Besuch in Genf einlud.

St. Gallen also bildete die Brücke zwischen den mährischen Brüdern und Genf; eine St. Gallerin, die Jeanne Jollikofer, stand in Genf mit ihrem Landsmann Giller und mit erweckten Seelen in Verbindung [1]. Durch sie kam auch Biefer, als er im April 1739 in Genf erschien, mit den pietistischen Genferinnen in Beziehung, besonders mit der de la Tour und der Beaufain; das Haus der de la Tour wurde das Brüderhaus. Von hier aus suchte er, ähnlich wie in Basel, an junge Theologen heranzukommen. Einige Schwierigkeit bereitete freilich die Sprache, da Biefers Frau gar nicht, er selber nur sehr gebrochen französisch sprechen konnte; bei allen wichtigen Anlässen, im Verkehr mit dem Magistrat wie mit der Geistlichkeit, mußte ihn Giller als Dolmetsch begleiten. Aber bald erwies sich die geistige Kluft als größeres Hindernis; die Genfer Theologen und der Herrnhuter atmeten in verschiedenen Welten. Man hörte in den Genfer Predigten kaum ein Wort vom *Sauveur* und vom Glauben an ihn; Gesetz und Morallehre war alles, „ein selig werden ganz ohne den Heiland", so kam es Biefer vor. Durch ihn dagegen kam zum erstenmal wieder das alte Evangelium nach Genf zurück; „man fängt hier an, den Glauben wieder zu nennen, und das Wort Heiland oder *Sauveur* hört man auch einmal." Ein paar junge Genfer Kandidaten nahmen die neue Botschaft freudig an; einer von ihnen predigte gleich im Auditoire, „man habe sich zu schämen, daß man vorgebe, an das Heil zu glauben, und man wüßte nichts davon, bis uns Gott Fremde aus der Ferne zuschicke". Schon jubelte Biefer: „es fängt an in dieser Stadt ein Rumor zu werden, und man fängt an zu merken, daß vom Sünderfreund die Rede ist, der Jesus heißt." Unter den Genfer Pfarrern wurde beraten, wie man sich zu dem fremden Eindringling stellen wolle! Da er durchaus nicht separatistisch auftrat, war kein direkter Anlaß, seine Ausweisung zu verlangen. Aber man wollte ihn auskundschaften; es kam zu sehr merkwürdigen Gesprächen zwischen Biefer und der *Vénérable Compagnie*. Sie redeten miteinander über Gebetsheilung, Prädestination und gute Werke, bischöfliche Kirche und zuletzt über die Hauptsache: Christus, den Glauben und den Geist. Von der Gnadenwahl sagten die Pfarrer, sie hätten angefangen, das zu vergessen; sie seien tolerant; wegen dieses Punktes wurde ihnen ein wenig Angst. Punkto gute Werke warfen sie Biefer vor, daß die Brüder gar zu hart hievon redeten und zu wenig Unterschied machten zwischen Tugendmenschen und Bösewichtern. Die Redensart vom Fühlen der Gnade und des Geistes

1) Vgl. für d. welsche Schweiz überhaupt P. Wernle: *Les Frères Moraves en Suisse Romande au XVIIIe siècle (Revue de théol. et de philos., nouv. sér. VI);* Quellen, die dort noch nicht benützt sind, werden im folgenden besonders erwähnt.

im Herzen empfanden sie als einen Ausdruck der Fanatiker; Biefer aber hielt ihnen kräftige Sprüche aus Paulus entgegen. Daß den Genfer Pfarrern seine Tätigkeit in dieser Stadt unheimlich war, schloß er aus ihrer wiederholten Frage, wann er verreisen werde. Dann wieder wollten sie wissen, ob er zum Abendmahl gehe und zwar mit ihnen. Als Lutheraner blieb Biefer in Genf dem kirchlichen Abendmahl fern, feierte jedoch in ganz kleinem Vertrautenkreis beim Abschied eines durchreisenden Freundes das „Brotbrechen“ [1]. Ein letzter kritischer Punkt war: Biefer hatte keine richtige Legitimation für seine Arbeit; daher seine Bitte an Zinzendorf, er möge ihm doch ein Schreiben zukommen lassen, daß er mit Vorwissen der Gemeine reise und Ordre habe, sich mit den Kindern Gottes jedes Orts zu besprechen über den wichtigen Artikel der Rechtfertigungslehre. Einstweilen ging es auch ohne solche Legitimation; ein Besuch beim ersten Syndikus brachte die Sache in Ordnung. In seiner Hoffnung freilich, eine große allgemeine Erweckung wie in Basel angeregt zu haben, täuschte sich Biefer; als ihn die Gemeine nach 14 Wochen Genfer Arbeit im August 1739 zurückrief, hinterließ er bloß kleine Gruppen erweckter Seelen, meist aus dem weiblichen Geschlecht. Sie kamen in 6 Klassen oder Gesellschaften zusammen; darüber stand eine Konferenz der Arbeiterinnen, der die de la Tour und die Beaufain angehörten. Immerhin, es war ein Ertrag, der auf die Dauer standhielt.

Von herrnhutischer Seite ist nachher auf dem Ebersdorfer Synodus an Biefers Arbeit in der Schweiz scharfe Kritik geübt worden; man tadelte es, daß er Altergemeinden gegründet habe durch blinde Nachahmung der Einrichtungen von Herrnhag und rügte seine Privatabendmahle mit vorausgehender Fußwaschung. Noch später, als Biefers Leben eine unrühmliche Wendung nahm, neigte man überhaupt dazu, sein Wirken gering zu schätzen und die eigentlichen Gründungen dem Grafen zuzuschreiben. Allein Biefer, und nicht der Graf, ist der Begründer der schweizerischen Sozietäten in Basel, Bern und Genf gewesen. Ein talentvoller Mann von feuriger Beredsamkeit, selber früher Separatist und jetzt in der ersten Begeisterung für das Brüderideal, zu dem er erst 1737 herüber geschwenkt war, war er der rechte Mann, um überall, wo er Posto faßte, Seelen zu erwecken und zu vereinigen zu lebendigen Gemeinschaften. Man muß staunen, in wie hohem Maße ihm das gelang. Freilich teilte er auch die herrnhutischen Schwächen, darunter die größte: fromme Schweizerseelen, zumal weibliche, nach Herrnhag zu locken, das er als Idealgemeine, als ein Paradies rühmte. Er brachte so die Agnes Im Thurn und die Jenner als reiche Beute mit nach Herrnhag zurück. Dadurch begann es manchen Schweizern aufzudämmern, daß die brüderische Arbeit in der Schweiz Nebenzwecke verfolge, die mit den schweizerischen Interessen hart kollidierten.

Zunächst folgte auf Biefers Gründungsarbeit der erste Besuch des Grafen v. Zinzendorf in Montmirail, Bern, Basel und Schaffhausen [2]. Der Graf war von seiner kurzen Reise nach Westindien krank zurückgekehrt und dachte sich auf einer Schweizerreise zu erholen. In Begleitung des Freundes v. Wattenwyl ging die Reise über Basel ohne Aufenthalt — nur Annoni und

1) Diarium eines Ungenannten 1738/39; aus den Aufzeichnungen Annonis geht hervor, daß es der Graf von Dönhof gewesen sein muß.

2) Vgl. das Leben Zinzendorfs von Spangenberg V. p. 1225 ff.

der alte Wolleb in Tenniken erhielten einen kurzen Besuch — auf Montmirail zu, wo die beiden Wanderer von dem alten Vater v. Wattenwyl aufs herzlichste aufgenommen wurden. Der zweite Besuch galt Vater Lutz in Dießbach und seinem Patron, dem Herrn v. Wattenwyl-Dießbach auf dem Schloß, in der zweiten Januarwoche 1740. Welch ein Augenblick, da der Graf und der Pfarrer, die sich schon lange im Geist gekannt, jeder ein vollkommenes Original und jeder so ganz verschieden vom andern, einander ins Gesicht schauten! Aber der Eindruck war ungleich auf beiden Seiten: Lutz ganz überwältigt von dem hinreißenden Wesen des jüngeren Bruders, — sein erster Brief nach des Grafen Abreise beginnt mit einem ganz überschwänglichen Freudenerguß — Zinzendorf halb enttäuscht über das Verworrene, Altpietistische, das der Berner an sich trug:

„Vater Lutz tut sehr herzlich und hat gestern auf der Kanzel mich so an den Pranger gestellt, als kein Rock, durch ein unermeßliches Herausstreichen; allein er gefällt uns gar nicht. Denn es ist nicht möglich, daß ihn die Leute ohne die äußerste Konfusion fassen können, und die Schwester Hugo, die eine redliche und ganze Seele ist, wird alle Hände voll zu tun haben, seine Escapaden, die er noch machen wird, zu redressieren" [1].

Der Graf muß seine Enttäuschung Lutz in einem Brief verraten haben; denn Lutz nimmt in seiner Antwort Bezug darauf, daß es Jesu gefallen habe, ihn vor Zinzendorf zu erniedrigen, ja daß er ihm zum Ekel geworden sei [2]. Er schrieb darüber an Annoni:

„Herr Graf v. Zinzendorf ist hier gewesen zu einem ungemeinen Segen über mich, welches in die Ewigkeit hineindauern und nit vergehen wird; Gott sei ewig Lob dafür! ... Herr Graf v. Zinzendorf hat mich im schlechtesten Zustand angetroffen, als ich je gewesen, so arm, elend, in so tiefsten Seelennöten, Kämpfen und Bangigkeiten; anbei war mein Brünnlein sogar verschlossen, daß ich nichts zu sagen wußte" [3].

Ganz ohne Streit ging übrigens der Besuch in Dießbach nicht ab, wenn auch nicht mit Lutz. Die Berner Pietisten, Müslin voran, hatten als Aufpasser den Separatisten Johannes Bäumler nach Dießbach geschickt, und wie der Graf in der Abendstunde im Pfarrhaus Apokal. 5 evangelisch erklärte, fuhr er ihm mit Einwürfen vom inneren Wort dazwischen, so daß es zu einem kleinen Geplänkel zwischen dem pietistischen und dem Zinzendorfschen Christentum kam. Die Kunde davon lief alsbald nach Bern und erweckte dem Grafen in Professor König einen scharfsichtigen Feind, der seine Irrtümer und hochfliegenden Lehren in allen ihm zugänglichen Kreisen bekämpfen zu müssen glaubte. Das Streitobjekt war hauptsächlich die Behauptung des Grafen, daß die Erlösung durch das Blut des Lammes eine Art Sündlosigkeit gewähre, wogegen sich alle rechten Pietisten für die Notwendigkeit des beständigen Kampfes mit der Sünde wehrten [4]. Es spricht für die geistige Höhe und Freiheit des Pfarrers Lutz, daß er, der selber durchaus auf der nüchternen biblischen Auffassung vom Christenleben stand, gleichwohl in Zinzendorfs kühnen Worten sofort Luthers Geist vernahm, den Hochflug seiner Gedanken verstand und

1) Brief Zinzendorfs aus Bern 13. Jan. 1740.
2) Lutz an Zinzendorf 9. Febr. 1740 und schon 27. Jan.
3) Lutz an Annoni 1. Febr. 1740.
4) Lutz an Zinzendorf 15. und 18. Jan. 1740, an Annoni 1. Febr. 1740.

ihm bloß für den Vortrag mehr Rücksicht auf die Schwachen wünschte. Ganz entzückt vom Besuch des Grafen war aber der Junker v. Wattenwyl-Dießbach, in dessen Kopf sich gleich die Idee festsetzte, es müsse ein herrnhutischer Bruder als Helfer nach Dießbach kommen, im Einverständnis natürlich mit Lutz, der in seiner Selbstlosigkeit gerne auf diesen Plan einging. Ein kurzer Aufenthalt in Bern beschloß diesen Abstecher des Grafen nach dem Oberland. Er traf mit Professor König zusammen, besuchte die Frau Zeerleder und ihre Verwandtschaft, besprach sich auch mit mehreren Ratsherren. Sein Eindruck war nüchtern, doch hoffnungsvoll.

„In Bern ist nichts Ganzes anzufangen, es sind aber gute Präparationen dazu. Viele Herren des großen Rates haben gute Begriffe von der Gemeine, so daß mans fühlt, daß es ihnen tief zu Herzen geht" [1].

Vom 16. bis 20. Januar 1740 weilte Zinzendorf in Basel. Er fand hier Biefers große Erweckung noch in vollem Gang; wenigstens 400 Seelen in ordentlichen Banden eingerichtet, dazu noch etwa 100 erweckt. Von Morgen bis in die Nacht hinein hielt er Versammlung vor allen Klassen und Banden apart und bedauerte nur, in der kurzen Zeit nicht auch an die Einzelnen heranzukommen. Der Eindruck war ein gewaltiger:

„Die Leute hören mit ungemeiner Attention denen Reden zu, die auch durchdringend sind", schrieb Wattenwyl, „und ich höre hin und wieder von den Seelen, wenn sie herauskommen, daß sie mit ihrem Herzen in die Sache hineingehen ... Mir ist's eine ungemeine Freude, einen so großen Segen für den Heiland in meinem Vaterland blühen zu sehen." „Wir glauben, daß Basel der Hauptort in der Schweiz sein wird." [2]

Allein Zinzendorf hatte auch scharfe Augen für die Mängel in Basel. Es mißfiel ihm sofort, daß die erweckten Studenten und die frommen Weiber die Köpfe zuviel zueinander steckten; sie „müssen auseinander", notiert er sich kurz. Den Hauptmangel fand er jedoch in dem Fehlen tüchtiger „ganzer" Arbeiter. Hatte, bei dem er logierte, wäre als erster in Betracht gekommen; allein der Graf erkannte sogleich das Gewalttätige und Drückende im Charakter dieses Mannes, obschon ihn deuchte, daß er ein unentbehrlicher Arbeiter sei [3]. Biefer hatte an Annoni als Brüderpfleger in Basel gedacht; aber der hatte inzwischen die Pfarrstelle in Waldenburg angenommen. Einen Augenblick dachte der Graf an den alten Werenfels, ob man ihn nicht zu einem wöchentlichen Ermunterer einsetzen könnte; der alte Herr, mit dem Zinzendorf sich „im Lamm" so gut verstand, starb wenige Monate nach des Grafen Abreise. Dem Pfarrer Ryhiner zu St. Leonhard wünschte er einen Einfluß auf die Ordnung der Gemeinschaften, jedoch nicht geradezu das Leiteramt. Ungemein viel muß der Graf in den kurzen vier Tagen beobachtet, angeregt, geleistet haben, doch alles wie im Sturm. Hauptsache für die Basler Seelen war, ihn selbst gesehen und gehört zu haben; das blieb unvergeßlich. Es gab wenige Menschen, die der unmittelbaren Wirkung Zinzendorfs widerstehen konnten.

1) Zinzendorf aus Bern 13. Jan. 1740.
2) Wattenwyl aus Basel 19. Jan. 1740.
3) Zinzendorf aus Basel 17. Jan. 1740, vgl. oben p. 344.

Auf der Rückreise von Basel nach Marienborn wurde noch Schaffhausen besucht. Wie in Basel mit Werenfels, so fand sich Zinzendorf hier mit dem alten Pfarrer Johann Martin Meyer „im Lamm" zusammen[1]. Wichtiger für die Zukunft konnte es scheinen, daß der Münsterpfarrer und spätere Antistes Johann Wilhelm Meyer ganz hingerissen wurde vom Geist der Zinzendorfschen Frömmigkeit. Er hatte früher zu den ernsten Pietisten gehört, die das Wesen des Glaubens in der Herzensübergabe an Gott sahen und dabei stets ein Herz voraussetzten, das schon von der Welt frei und Gott ergeben wäre; jetzt lernte er einsehen, daß er sich damit im Zirkel bewegte, und daß der Glaube im Vertrauen des Sünders auf seinen Heiland bestehe[2]. Zinzendorf konnte es wagen, vor großen Versammlungen etliche Reden zu halten, „dergleichen in meinem Leben noch nicht viel vorgekommen sind". Folge war, daß eine Menge Vorurteile und üble Gerüchte wie im Wind zerstoben, und der Dekan und die vornehmsten Ratsherren es nachher beklagten, daß ihnen die persönliche Bekanntschaft Zinzendorfs versagt blieb. Vor allem jedoch waren die Frauen ihm zugetan, Frau Judith von Brunn, deren empfängliches Herz sich an ihm erlabte, wie auch der Agnes Im Thurn Verwandtschaft. Zinzendorf hoffte bei seinem Weggang, daß sich unter der Oberleitung des Münsterpfarrers Meyer dauernde Einrichtungen in Schaffhausen bilden würden.

Derart mehrte und stärkte der Graf durch seinen persönlichen Besuch in Bern, Basel und Schaffhausen, was Bieler ein Jahr zuvor begründet hatte. In der Erinnerung der Gemeine wurde später aus dem Grafen der eigentliche Gründer. Aber auch ohne diese Uebertreibung bleibt Zinzendorfs Gemeinschaftsgabe imposant genug. Wenn es von Basel hieß: „hier reißt sich alles nach Gemeinschaft", so lag das doch zum guten Teil an seiner Person. Er war ein Gottesmann, wie die Schweiz seit Jahrhunderten keinen gesehen.

Es fragte sich nur, was bloß augenblicklich, was dauernd war an dem mächtigen, aber so rasch dahinfahrenden Auftreten des Grafen. Auch mußte es sich zeigen, ob die schweizerischen Staatskirchen Platz hatten für das neue Phänomen brüderischer Gesellschaften mit eigenem religiösem Leben. Eben im Jahr 1740 erstanden der Brüdergemeine neue heftige Gegner aus den Kreisen der Inspirierten und Separatisten; Groß schrieb in Frankfurt seinen „Vernünftigen und unparteiischen Bericht von der herrnhutischen Gemeine"; Rock gab seinen Briefwechsel mit dem Grafen im Druck heraus zum Zweck seiner Bloßstellung. Eben diese Streit- und Schmähschriften wurden unter den kirchlichen Gegnern Zinzendorfs in Bern, Basel und Schaffhausen eifrig herumgeboten, z. T. im bloßen Manuskript, und es begann der Name eines Herrnhuters zum Spottnamen zu werden. Schweizerische Gelehrte und Pfarrer traten offen als Ankläger und Hetzer gegen das Zinzendorfsche Wesen auf, nur wenig Wochen und Monate nachdem der Graf das Land verlassen. In Bern klagte Professor Altmann in einer öffentlichen Disputation die Brüder an[3], daß sie das öffentliche Lehramt auch Weibspersonen auftrügen, für Zinzendorf

1) Büd. Samml. I. p. 772, vgl. oben p. 218.
2) Joh. Wilh. Meyer an Zinzendorf 11. Febr. 1740.
3) Spangenberg a. a. O. V. p. 1330, und Büd. Samml. I. p. 775 ff.; dazu der Brief Fischers an Zinzendorf 24. Dez. 1740.

ein Anlaß, sich in einem scharfen Schreiben an den Berner Dekan Dachs in dieser Sache zu rechtfertigen; allein, wer in Bern nahm von seinem Brief Notiz? In Basel predigten die beiden Helfer zu St. Peter wider die Schuster und Schneider, die als Lehrer auftreten; in einer Schule wurde ein Pasquill gegen die Pietisten unter die Kinder ausgeteilt; der neue St. Albanpfarrer predigte im Münster gegen die Pietisten, die sich für sündlos ausgeben[1]. Auf der Schaffhauser Frühjahrssynode erzielten die Landpfarrer eine Zensur über Pfarrer Meyer wegen seiner Anhänglichkeit an Herrnhut[2]. Feinde überall! Besonders betrüblich waren die Berner Zustände, da der leidenschaftliche Professor König allen Seelen, mit denen er verkehrte, erklärte, die Herrnhuter seien als Feinde zu bekämpfen, und bei seiner maßlos heftigen Art eine ruhige Auseinandersetzung mit ihm unmöglich war[3]. Manche anfänglich ganz für Zinzendorf gewonnene Person wurde dadurch wieder an seiner Sache irre.

Es war unter solchen Umständen für die Arbeiter an den einzelnen Orten nicht leicht, das herrnhutische Schifflein durch alle diese feindlichen Wogen hindurchzusteuern. In Bern hatte die Familie des Postmeisters Fischer sich von Zinzendorf einen Hauslehrer aus der Gemeine ausgebeten; als solcher kam Cossart von Marseille her, ein „artiges, kluges und gelehrtes Mitglied" der Gemeine. Frau Zeerleder, die Mutter der Frau Fischer, versicherte ihn im Namen Zinzendorfs, er habe die Klassen in Bern einzurichten und die Führung zu übernehmen. Das hätte aber eine große Zahl von Gemeinschaftsleuten vorausgesetzt, während Cossart bloß etwa 9 junge Burschen und ein paar Weiber zählte. Seine Frau arbeitete an 4 Klassen, vermutlich ganz winzigen Grüpplein; er selbst hoffte, es auf 2—3 zu bringen. Nach außen trat er höchst vorsichtig auf, hielt keine Versammlungen, nahm auch keine Einladungen auf Schlösser und Dörfer an, zumal ihn seine Hauslehrerpflicht in der Stadt zurückhielt; dagegen predigte er zweimal in der französischen Kirche. Hauptsächlich Frauennamen begegnen uns in dieser ersten Zeit: die Jenner, die Tschiffeli, die Kirchberger; unter den Männern trat von Anfang an Postmeister Fischer hervor, der auch mit Zinzendorf korrespondierte. Cossart klagte darüber, daß er nicht am rechten Orte sei; als Hauslehrer nütze er nicht viel; nach außen zu wirken sei ihm verboten. Er arbeitete dafür an der Uebersetzung Zinzendorfscher Schriften ins Französische[4]. Der Grund des kümmerlichen Wachstums in Bern lag im Fehlen einer großen Erweckung am Anfang. Es waren stets dieselben paar Familien aus dem Patriziat, welche den Bestand des Häufleins sicherten.

In Stein, wo infolge der starken Erweckung die Bürgerschaft sich in zwei Parteien spaltete, und die Pfarrer von der Kanzel herab das einemal für, das anderemal gegen die Pietisten predigten, hatte sich die Zürcher Regierung schließlich eingemischt, die uneinigen Geistlichen, Pfarrer, Helfer und Provisor, nach Zürich zitiert und auf Grund ihres Verhörs am 23. Jan. 1740 beschlossen, daß kein Herrnhuter mehr die Stadt zu betreten habe, die Konventikel aufhörten und

1) Em. Ryhiner an Zinzendorf 16. Febr. 1740.
2) Vgl. die Zusammenstellungen J. G. Müllers in Nr. 442 der MinBSch.
3) Vgl. die Briefe Cossarts vom 20. April und 30. Juni 1740.
4) Vgl. Cossarts Briefe von 1740 und 1741 im UArh (R 19, C 2 a und 5).

die Pfarrer sich anständig gegeneinander zu verhalten hätten. Unter solchen Umständen hatte Zinzendorf von Stein fern bleiben müssen, und war auch seinen Boten die Türe verschlossen. Die Steiner Erweckten mußten somit leben von den Eindrücken von Biefers Besuch. Erwägt man das, so muß man staunen, wie kräftig sie sich im Anfang wenigstens behauptet haben. Es gelang ihnen, in Zürich die Erlaubnis sonntäglicher Uebungen auszuwirken; außerdem hielten sie in der Woche kleine Gesellschaften, mit nicht mehr als 6 Personen, und organisierten eine Betstunde am Samstag Abend[1]. Es war freilich ein kleines Häuflein, das sich zu diesen Erbauungsstunden jeweilen zusammenfand: Provisor Hans Konrad Schmid, die beiden Seckelmeister Hans Konrad Schmid der Aeltere und Georg Wintz, Stadtschreiber Christian Wintz und ihre Frauen, immerhin alles Leute von Gewicht, die einen guten Teil des Steiner Rats hinter sich hatten. Und sie wirkten sogar über Stein hinaus, gewannen Einfluß auf die Erweckung in Winterthur, wo bei den Hegner und Sulzer die neue Frömmigkeit Boden gewann.

Einen vernichtenden Schlag erlebte die Brüdersache dagegen in Schaffhausen. Seit Biefers Erscheinen im Jahr 1739 hatten sich Versammlungen in der Stadt gebildet, die von Pfarrer Johann Wilhelm Meyer geleitet worden waren, ohne daß sich Widerspruch erhob. Durch Zinzendorfs Besuch war Schwung in die Sache gekommen und zugleich Ordnung. Pfarrer Meyer trennte die Frauen von den Männern und richtete, als der Zuwachs andauerte, eine zweite Versammlung für die Männer ein, die cand. Stockar leitete. Man sang aus dem Psalmbuch, betete, las aus der Bibel oder Erbauungsbüchern, ein einzigesmal aus Zinzendorfs Schriften. Herrnhutisch war eigentlich nichts an der Sache als die Konzentration auf die Versöhnung und Rechtfertigung des Sünders; man könnte es geradezu ein Muster nennen, wie herrnhutische Anregungen schaffhausisch weitergeführt wurden. Allein der damals allgemein über das Herrnhuterwesen dahinbrausende Sturm hat diese winzige Pflanze weggefegt. Nachdem zuerst die Landpfarrer auf der Synode gegen Meyers Versammlungen gewettert hatten, befaßte sich der Schaffhauser Konvent eingehend mit der Sache und kam mit Mehrheit zum Schluß, obschon die Versammlungen und Privatübungen an sich gut seien, müsse man das Eingreifen fremder Lehrer, die Gefahr des Separatismus und ganz besonders die lehrende Stellung der Frau in den Weiberversammlungen tadeln. Umsonst trat Meyer für seine harmlosen Zusammenkünfte ein; umsonst anerbot er sich, den Frauen das Lehren ganz zu untersagen; am 28. Juni verbot der Schulrat die Versammlungen, das Auftreten herrnhutischer Lehrer in der Stadt und selbst den Verkehr mit Herrnhut. Den beiden Geistlichen Meyer und Stockar wurde als Grund des Versammlungsverbots ausdrücklich erklärt, „weil Quell und Ursprung derselben von den sog. Herrnhutern herkommen, über die man nicht nur von anderen Orten sehr traurige Berichte vernehme, sondern auch allhier habe sich allerlei Unrichtiges gezeigt; in den herrnhutischen Principiis stecke viel Gefährliches und Giftiges“[2]. So geschehen 4 Monate nach Zinzendorfs Besuch in Schaffhausen! Es war das

1) Zürcher Ratsbeschluß vom 27. Jan. 1740 im UArh (R 19, C 3); zur Milderung vgl. den Brief des Christ. Wintz an Annoni vom 8. Nov. 1740.

2) Vgl. Bächtold Vorsteher und dazu Nr. 442 (J. G. Müller) MinBSch.

Schreckgespenst der Steiner Unruhen, es war die strenge Ordre des Vororts Zürich an Stein, welche die Schaffhauser zu dieser gehässigen Unterdrückung der letzten Spuren des Herrnhuterwesens bewogen. Bloß ein paar Frauen, die Judith von Brunn z. B., behielten ihre erste Anhänglichkeit für Zinzendorf.

Für Basel bestand seit den 20er Jahren die Ratserkenntnis, daß kein fremder Lehrer auf dem Land oder in der Stadt zu dulden sei, und Basler Geistliche, die Zinzendorf abhold waren, konnten jederzeit darauf dringen, daß diese alte Erkenntnis wieder in Kraft gesetzt werde. Anderseits aber war die herrnhutische Erweckung in Basel besonders groß gewesen, unter den Studenten wie unter den Frauen und Jungfern, so daß kaum mehr an Unterdrückung zu denken war. Da fand nun der Leonhardspfarrer Emanuel Ryhiner den Ausweg, das Werk Biefers und Zinzendorfs dadurch zu retten, daß es möglichst in baslerische Geleise geführt und gegen außen abgesperrt werde. Das gab freilich später Anlaß zu der schwersten Krise; aber zunächst hatte es den besten Erfolg. Emanuel Ryhiner hatte das Wesentliche von Zinzendorfs Predigt fein erfaßt und Sorge getragen, es in korrekter Form, ohne die Zinzendorfschen Singularismen und Extravaganzen, auszudrücken; auch war er fest von Nutzen und Notwendigkeit der Privatversammlungen überzeugt und stand persönlich in einem herzlichen Verhältnis zum Grafen, dem er von seiner Arbeit an den Basler Seelen genaue Mitteilungen machte. Er war durch all das der gegebene Leiter des Basler Werks, aber eben ein Leiter im baslerischen Geist von Anfang an. Ihm zur Seite stand für die erste Zeit Hattet, der Kaufmann und Ratsherr, cand. Leonhard Ryhiner, der sich besonders der Seelen in Pratteln annahm, aber auch in der Stadt arbeitete, eine Zeitlang auch der junge Magister Isaak Herzog als Studentenführer. Außer Basel gab es in Riehen ein Häuflein Erweckter, das beim Schulmeister Stupanus Leitung fand. Unter den Basler Frauen tat sich die Catton Hugo besonders hervor; sie war Herrnhut am leidenschaftlichsten ergeben; nächst ihr ihre Schwester Susanne Hugo, der von Biefer die Verwaltung der Kasse für die Heidenmission in der Schweiz anvertraut wurde. Auch die Margret Uhl fing damals an mitzuarbeiten, die spätere langjährige Vorsteherin der Jungfrauen.

Das alles ging verhältnismäßig einfach zu, bis im Dezember der mährische Bruder Neißer in Basel auftauchte, von der Gemeinde Herrnhag als Leiter des Basler Werks bestimmt, „ein schöner und listiger junger Mann", wie Annoni ihn schildert. Sofort ergaben sich Schwierigkeiten nach zwei Seiten hin. Staatskirchliche Pfarrer nahmen Anstoß daran, daß ein fremder Lehrer in ihrer Stadt etwas zu suchen habe, obschon sich Neißer außerordentlich still verhielt und gar keine Versammlungen leitete. Antistes Rudolf Merian ließ ihm durch den Pfarrer zu St. Alban die Abreise von Basel als erwünscht vorstellen. In einem langen Disput zwischen Antistes und Neißer blieb jeder auf seinem Standpunkt, und man verstand sich nicht. Bedenklicher war die jetzt beginnende Reibung zwischen dem Herrnhuter und den Basler Pietisten. Die einst von Biefer begründete Konferenz, der Pfarrer Ryhiner und Kaufmann Hattet angehörten, schränkte Neißers Tätigkeit in Basel aufs äußerste ein, nahm es ihm übel, daß er zufällig zweimal in Versammlungen mit dabei gewesen, überwachte seine Schritte, notierte seine Worte, beinahe wie

wenn man sich eines gefährlichen Feindes erwehren müßte. Es war die Angst dieser Basler, Neißer als Fremder könnte ihre Einrichtungen kompromittieren, was sie dermaßen in den Argwohn trieb. Es blieb ihm einzig der Besuch bei den einzelnen Mitgliedern der Gesellschaft erlaubt; das kränkte den Mann schwer, zumal ihn zuvor die Basler selbst gerufen hatten und ihm nun alle propagandistische Tätigkeit verboten. Er benützte die Anwesenheit einiger weiterer herrnhutischer Arbeiter auf ihrer Durchreise in Basel, um, gestützt auf ihre Autorität, einen entscheidenden Schritt vorwärts zu tun: man richtete die Chöre regelrecht ein, stellte sie unter die Aufsicht von Aeltesten, die nur nicht diesen Namen führen durften, und entsetzte Hattet von der Aufsicht und aller Gewalt und Vorsteherschaft, die er sich selbst angemaßt hatte. Es war eine kleine Revolution, von den Herrnhutern rasch inszeniert, von Pfarrer Ryhiner gebilligt und durch ein Liebesmahl befestigt. Wäre es auf Neißer angekommen, man hätte wohl auch Ryhiner zurückgestellt; er fühlte sich durch dessen Pfarrerhochmut stark gehindert, und trotz gutem Willen von beiden Seiten war ihr Verkehr nicht leicht. Allein gegen Ryhiner waren die Herrnhuter ohnmächtig; an seiner Leitung hing damals die Existenz der Gemeinschaft in Basel. Es war schon ungemein riskiert, Hattet, den Führer der pietistischen Partei, so gröblich zu brüskieren; bedeutete das nicht den Bruch zwischen Herrnhut und dem Basler Pietismus? Es gingen damals den Herrnhutern auch über Annonis Gegensatz zu ihnen zum erstenmal die Augen auf; Gradin, der ihn in Waldenburg besuchte, schrieb von ihm:

„Nicht ohne Segen; er führt aber die Seelen auf Verleugnung und Heiligung, und was er von der freien Gnade und dem Blut Jesu redet, ist nach meinem Gefühl lauter Kopfwerk."

Als Neißer im Mai 1741 nach Deutschland zurückreiste, hinterließ er die Basler Sozietät zwar äußerlich durch die neuen Einrichtungen gefestigt, aber nach innen zerrissen durch den von Monat zu Monat zunehmenden Gegensatz von Basel und Herrnhut[1].

Beinahe aller Orten keine günstigen Aspekten für die Zukunft! Doch datiert eine neue Eroberung aus eben dieser Zeit. Daniel Schmuziger, ein Theologiestudent, der, statt in Bern seine Examen zu machen, sich in Herrnhag erst das wahre Christentum geholt hatte, kam von dort in seine Vaterstadt Aarau zurück mit überschwänglicher Begeisterung und starkem Propagandatrieb und riß den Pfarrer Johannes Ernst in Aarau mit, Bibelstunden neben dem öffentlichen Gottesdienst einzuführen. Pfarrer Ernst hat es freilich nachher so dargestellt, als seien seine Privatversammlungen ganz unabhängig von Herrnhag entstanden; er mag als guter Pietist längst zuvor das Verlangen nach ihnen in sich getragen haben; Tatsache aber ist, daß erst das Erscheinen Schmuzigers die Sache in Gang brachte, und daß zugleich die herrnhutische Frömmigkeit sich Ernst mitteilte, ohne daß er viel von Zinzendorf gelesen, geschweige ihn selber gesehen hätte. Die Versammlungen fanden

1) Hauptquelle für diese Periode der Basler Sozietät sind die Briefe Neißers vom 24. Dez. 1740 bis 15. März 1741; dazu die Briefe Pf. Ryhiners an Zinzendorf aus der ersten Zeit. Annonis Urteil über Neißer in seinen Aufzeichnungen unter dem 26 Nov. 1740, das Urteil Gradins über Annoni in seinem Bericht vom 1. März 1741; vgl ferner die ersten Briefe der beiden Schwestern Catton und Susanne Hugo aus Basel (UArh).

zuerst in der Kirche statt, wurden dann aber in Privathäuser verlegt, die der Männer und der Frauen getrennt; Pfarrer Ernst hatte die Leitung, aber auch Schmuziger ergriff gern das Wort; man sang Lieder aus dem Basler Christenschatz. Sofort regte sich heftiger Widerstand von seiten der Aarauer Impietisten. Ernsts Kollege, Kammerer Seiler, predigte gegen die Versammlungen; die Bürgerschaft teilte sich in zwei Gruppen; der Streit wurde noch im Jahr 1740 nach Bern vor den Rat getragen; in Aarau selbst zirkulierten ein Gedicht für und eines wider die Pietisten, das für sie verfaßt von Schmuziger. Unerwartet war dieser Erfolg, weil keine herrnhutische Mission bisher nach Aarau gekommen war und sich gleichwohl hier eine der solidesten Sozietäten bilden sollte. Vom 18. März 1740 ist das erste Schreiben der vier Aarauer Brüder Balth. Ernst, Dan. Stephani, Nikl. Gysi und Dan. Dürr an „die herzlich geliebten Brüder der teuren Kreuzgemeinde" gerichtet, worin sie dem Heiland danken, daß er den Daniel Schmuziger zu ihnen kommen und ihnen seine Gnade bringen hieß; vom gleichen Monat ist auch der erste Brief des Pfarrers Ernst an die Gemeine in Herrnhag datiert, der diesen Geistlichen als einen warmen Verehrer Herrnhuts dokumentiert und der Fürbitte der Kreuzgemeine empfiehlt. Daniel Schmuziger wurde später von der Gemeine preisgegeben und stand eine Zeitlang unter ihren Feinden; damals aber trug er das Feuer von Herrnhag nach Aarau und ist, wenn man will, der Gründer der dortigen Sozietät[1].

Kaum ein Jahr, nachdem Zinzendorf das Bernbiet, Basel und Schaffhausen mit seinem Besuch erfreut hatte, rüstete er sich zu einem zweiten Besuch und zwar diesmal in Genf. Er wollte sich den Boden besehen, auf dem er seinen Sohn studieren lassen wollte; zugleich schwebte ihm eine persönliche Verbindung mit der alten Kirche Calvins vor[2]. Aber diesmal reiste er in Begleitung einer großen Pilgergemeinde von 40 bis 50 Personen, seine Gemahlin mitgezählt, ließ sich mit ihnen in Plainpalais nieder — er selbst erst am 9. März 1741 — und hielt hier im Kreis der Seinen, auch auf fremdem Boden, nach seiner Gewohnheit alle seine gottesdienstlichen Feiern, die dem Werktag wie dem Sonntag einen festlichen Charakter aufdrückten, von morgens früh bis abends spät. Genfer Bürger wurden zu diesen Feiern nur ausnahmsweise zugelassen zur Vermeidung des Separatismus; dagegen sah man Zinzendorf und die Seinen an den Sonntagen in den Kirchen Genfs, einen Teil — vermutlich die zur reformierten Kirche gehörigen Mähren — auch beim kirchlichen Abendmahl, während der Graf es mit seinen Lutheranern im eigenen Kreis feierte. Natürlich profitierten vor allem die Genfer Freunde von der Gegenwart des Grafen; für die de la Tour und die Beaufain und ihr Häuflein war es eine selige Zeit. Den Höhepunkt erreichte das Leben der Genfer Sozietät, als der Graf kurz vor

1) Hadorn Piet p. 356 ff, dazu die Briefe von Dan. Schmuziger, von den im Text genannten 4 Sozietätsmitgliedern aus Aarau und von Pfarrer Joh. Ernst aus der ersten Zeit. Schmuzigers Aufenthalt in Deutschland wird auch beleuchtet durch ein Reimgedicht Zinzendorfs, abgedruckt von den Inspirierten in der 6. SJG p. 17. Sein unstetes Umherflattern in der Schweiz erhellt auch aus dem Brief von Lutz an Zinzendorf 9. Febr. 1740.

2) Zu Zinzendorfs Besuch in Genf vgl. das *Journal de l'Unité des Frères* von 1900 und *La Semaine Religieuse* 1900 Nr. 33 und 34; außerdem Spangenberg a. a. O. V. p. 1309 ff. mit den Verweisen auf eine Reihe Stücke der Büd. Sammlung II. (11. Teil Nr. XIII—XVI., 9. Teil VII); ferner die *RegVCG RegCstG* 3. und 10. Aug. 1741.

seinem Weggang die erweckten Genfer chorweise versammelte und in französischer Sprache erbaute. Jedoch gingen seine eigenen Gedanken weit über den Rahmen dieses kleinen frommen Kreises hinaus; ihn drängte es, mit der Genfer Geistlichkeit und dem Genfer Magistrat in Beziehung zu treten, einmal um ihnen Klarheit zu geben über die besondere Eigenart und Aufgabe des mährischen Brüdertums, dann aber auch, um ihnen auf den Zahn zu fühlen, ob sie noch echte evangelische Art vertraten. Zu dem ersten Zweck widmete er der *Vénérable Compagnie* seine *Lettre sur l'Eglise des Frères, leur origine, leur histoire, leur discipline et leur croyance,* und widmete noch nach seinem Weggang aus Genf speziell dem Professor Jacob Vernet und dem Pfarrer Amédée Lullin die von Cossart ins Französische übersetzten „Losungen" der Jahre 1740 und 1741 unter dem Titel *„L'agneau de Dieu, representé au naturel dans la sainte Ecriture."* Allein seine Annäherungsversuche brachten als einziges Ergebnis die beiderseitige Erkenntnis einer total andern Weise des Christentums. Daß Zinzendorf in seiner spontanen Weise einmal dem Pfarrer Lullin nach einer ihm sympathischen Predigt vor aller Welt um den Hals fiel, will nicht viel bedeuten; sein eigenes Urteil: *„nulle part je n'ai rencontré des théologiens, dont la doctrine fût plus diamétralement opposée à la nôtre"* trifft das Richtige. Stand doch tatsächlich ein Christentum der Vernunft und Moral einem solchen der Gnade und des Geistes gegenüber. Denselben Eindruck hatte man auf genferischer Seite. Man begegnete dem Grafen mit größter Höflichkeit, wies im Rat der Zweihundert mit großer Mehrheit den Antrag, ihn auszuweisen, von sich, dankte ihm seitens der *Vénérable Compagnie* in den verbindlichsten Formen für die Dedikation seiner Schrift über die mährische Kirche, gab ihm aber dabei zu verstehen, daß man keineswegs irgendeine Zustimmung zu seinen besonderen Lehren in diesen Dank einschließe. Schärfer lautete vollends das Urteil Vernets und Lullins über die Widmung der „Losungen" an ihre Adresse; diese beiden führenden Genfer Theologen bedankten sich zwar, aber nicht ohne den Ausdruck eines starken Befremdens über diese seltsame Zumutung, mit ihrem Namen Zinzendorfsche Absonderlichkeiten decken zu sollen [1]. Schließlich mußte der Steinhagel, mit dem am 16. Mai die Kutschen der abreisenden Pilgergemeinde vor den Toren Genfs bedacht wurden, den Grafen darüber belehren, wie wenig sein auffallendes Auftreten der Populace der Stadt behagt hatte. Sagen wir es ehrlich: Zinzendorf erlebte in Genf einen totalen Mißerfolg. Das tonangebende Genf lehnte, wenn auch unter höflichen Formen, zuletzt sogar mit Grobheiten, den Réveil ab. Nur das kleine Häuflein von Schwestern und Brüdern behielt die Erinnerung an unvergeßliche Tage. Man hatte den Heiligen Gottes gesehen, den Herold des Lammes mit seiner bezwingenden Herzlichkeit und religiösen Virtuosität. Kein Wunder, daß auf diesen vornehmen Besuch hin das Genfer Häuflein sich von 40 Seelen auf etwa 120 vermehrte.

Seine Rückreise nahm Zinzendorf über Montmirail und Basel, Bern links liegen lassend, das eben damals von Parteiungen zerrissen war. Es scheint, die

1) Der Text der beiden Genfer Briefe in Abschrift in einem Brief Fischers an Cossart vom 11. Aug. 1741 R 19, C 5, Nr. 5.

Berner Pietisten älteren Schlags konnten sich mit den Herrnhutern nicht zusammenfinden. Bloß dem in Saint Blaise amtenden Postmeister Fischer von Bern machte der Graf einen kurzen, herzlichen Besuch, zumal derselbe kürzlich in die Gemeine regelrecht aufgenommen war. In Montmirail traf er zum letztenmal mit dem alten Wattenwyl zusammen, der bald darauf starb. Zu Basel aber erinnerte er sich des im Sommer 1740 gestorbenen ehrwürdigen Sam. Werenfels und widmete ihm eines seiner seltsamsten Gedichte [1]. Es ist höchst verwunderlich, mit welcher Selbstverständlichkeit er darin nicht nur den Basler Werenfels, sondern auch den Neuenburger Osterwald kurzweg für seine Theologie des Lammes in Anspruch nahm und zu Zeugen seines Evangeliums erklärte, was weder der eine noch der andere je gewesen war. Zugleich setzte er in diesem Gedicht den Berner Synodus, auf den ihn Lutz brieflich verwiesen hatte, in Verse, als Dokument eben des von ihm gepredigten Evangeliums, diesmal mit Recht, denn dieses den Bernern von den Straßburger Reformatoren vermachte Bekenntnis von 1532 überragt durch sein christozentrisches Denken und seine Abweisung des Gesetzes beinahe alle anderen Bekenntnisse der Reformationszeit und wurde nicht umsonst gerade von den mit Luther sympathisierenden Berner Pietisten freudig hervorgezogen und aufs neue proklamiert. Es war für Zinzendorf eine wunderbare Genugtuung, hier in einem reformiert-schweizerischen Bekenntnis seinen eigensten Herzensglauben, der auf lutherischem Boden gewachsen war, klar und herzlich ausgedrückt zu finden. Die Schlußstrophe ist ein Appell an die Basler Theologen:

Basel, du Schul der Verständigen,
Willstu GOTT Seelen behändigen
Deut' den künftigen Farell'n
Und Werenfelsis
Das: DEO gloria in excelsis
Auf GOTT im Fleisch!

Sonst ist aus den paar Tagen seines Basler Aufenthalts fast nichts bekannt. Sicher ist nur, daß Pfarrer Emanuel Ryhiner sich damals des vollen Einvernehmens mit ihm erfreute, und daß sich die Differenzen zwischen Basel und Herrnhut oder Herrnhag in keiner Weise störend oder gar trennend fühlbar machten. Es wäre vielleicht nie zur Krisis und zum Schisma in Basel gekommen, wenn der persönliche Kontakt zwischen dem Grafen und den Baslern lebendig geblieben wäre.

Da an dem Genfer Besuch des Grafen eine große Anzahl seiner bedeutendsten Mitarbeiter teilgenommen hatten, lag es nahe, sich vor der Rückreise nach Deutschland dieser Truppe zu bedienen, um das angefangene Werk in der Schweiz da und dort zu befestigen oder auszubreiten. Die Brüder Gradin und Stach machten als erste der neuen, frisch aufblühenden Sozietät in Aarau einen Besuch; v. Mar-

1) Das Gedicht auf Werenfels Büd. Samml. I p. 771 und separat als Flugblatt gedruckt. Zur Abfassungszeit vgl. Ryhiner an Zinzendorf 26. Juli 1741; die beiden Texte sind nicht ganz identisch, z. B. schließt die letzte Strophe in der Büd. Samml. mit „Lehr' den künftigen Farell'n und Werenfelsis mein Deo gloria in excelsis: Lob sei dem Lamm". Man weiß, wie Zinzendorf selber beständig an seinen Gedichten korrigierte.

schall und Cranz durchwanderten das Berner Oberland, während v. Peistel und Herrmann die Ostschweiz, Zürich, Winterthur, St. Gallen und das Appenzellerland aufsuchten. Es waren die ersten größeren Durchquerungen der Schweiz seit Biefers Zeit, Vorboten späterer Besuche, für die sie zunächst das Terrain untersuchen sollten.

Fragmente dieser Exkursionen sind uns erhalten in Form von Reiseberichten. Marschall, ein junger sächsischer Adliger, und Cranz, ein Student der Theologie, reisten von Bern aus nach Thun, wo sie bei Gelegenheit des Kapitels mit einer ganzen Menge Pfarrer Fühlung gewannen und auf Widerspruch wie Zustimmung stießen. In Amsoldingen kehrten sie bei dem früheren Separatisten Hirsig, einem Schuhmacher, ein[1] und fanden durch ihn Eingang in Stocken bei erweckten Weibsleuten. Mit den Pfarrern aber wollte es nicht gelingen; der von Aeschi nahm sie als harter Separatistenfeind nur mit Mißtrauen auf; andere in Reutigen oder Wimmis zu besuchen, hatten sie sich durch das Los verbieten lassen. Bloß der alte Keller auf dem Beatenberg empfing sie mit Freuden, und selbstverständlich Sam. Lutz in Dießbach; es kam freilich auch zu Differenzen in der Lehre. Die Brüder wollten es schlechterdings nicht haben, daß es Führung des Heilands sei, wenn Seelen, die die Gnade schon erlangt hätten, in allerhand Dinge, ja wohl gar zum Rückfall gebracht würden, während Lutz offenbar Beispiele dieser Art kannte und daher dabei blieb. Nun gings in nördlicher Richtung auf Basel zu; in Langenthal wurde Kaufmann Segisser besucht, in Zofingen Pfarrer Sprüngli, der an Zinzendorfs „Jeremias" seine Freude hatte, in Tenniken der alte Pfarrer Wolleb, in Diegten Annoni. Zuletzt in Basel gab es unter den erweckten Studenten gar viel zu tadeln, zu bessern, zu ordnen; in Riehen wurde dem Schulmeister Stupanus ein Besuch gemacht. Der Hauptwidersacher in Basel war damals der Student Erzberger, der als rechter Pietist mit seiner Gesetzlichkeit den Herrnhutern diametral entgegenstand. Ihr Aufenthalt war aber zu kurz, um die Lage zu klären[2].

Der Herr v. Peistel, vormals ein preußischer Offizier, und der sächsische Jurist Herrmann zogen von Bern aus ostwärts, machten erste Station in Langenthal, wo sie den Erweckten das Lamm anpriesen und auf den braven Apotheker Dennler einige Hoffnung setzten. In Aarau freuten sie sich an Pfarrer Ernst, sahen aber mit Betrübnis, daß es unter den Erweckten allerlei Mißliches gab. Darauf erschienen sie in Zürich als die ersten herrnhutischen Sendboten. Bei Helfer Füßli trafen sie mit den biedern Männern von Stein zusammen, die gerade zur Verantwortung nach Zürich gekommen waren. Der Hauptfehler der Zürcher Erweckten schien ihre Gemeinschaftslosigkeit; jeder lebte still für sich. Da versuchten sie es mit kräftigem Zuspruch zur Gemeinschaft. Um alle Gerechtigkeit zu erfüllen, wurde dem Antistes Wirz ein Besuch gemacht; die beiden Herrnhuter lernten in ihm einen unparteiischen Mann kennen, der von ihnen solide Auskunft auf allerlei Fragen, das herrnhutische Wirken und Lehren betreffend, verlangte; ob sie es nicht den Seelen zu leicht machten, wie es sich mit dem Kampf gegen die Sünde verhalte usw.

1) Zu Hirsig vgl. oben p. 304; sein Beruf wird in den verschiedenen Quellen verschieden angegeben.

2) Reisebericht von Marschall und Cranz vom Mai 1741.

Von Zürich aus wanderten sie Winterthur zu mit einem Abstecher zu Pfarrer Balber in Schwerzenbach und Pfarrer Fehr in Pfäffikon. Im Haus des Elias Sulzer in Winterthur versammelten sich die erweckten Seelen beiderlei Geschlechts; es kam auch zu Einzelbesprechungen. Der Anhang war groß; auch Leute von Stein fanden sich hier zusammen. Schon sprach man davon, statt einer großen Versammlung eine Reihe kleiner Gesellschaften zu halten; an Pfarrer Hans Kaspar Sulzer fand man einen der Sache gewogenen Geistlichen. Winterthur hat aber später nicht gehalten, was es damals versprach, während Zürich langsam, aber stetig zunahm.

Zur eigentlichen Ostschweiz hatten die Herrnhuter durch den St. Galler Kaufmann Giller Beziehungen; auch Annoni hatte Zinzendorf mit Adressen versehen. v. Peistel und Herrmann besuchten zuerst in Herisau die beiden Mock, Buchbinder und Pfarrer, fanden sie aber beide gesetzlich und selbstgerecht, so daß sie keines gekreuzigten Heilands bedurften. Später lernten sie in Trogen den Dekan Zähner kennen; bei dem war es ihnen wohl, denn er liebte die Gemeine. In St. Gallen aber fanden sie harten Boden: die Frommen in zwei Parteien getrennt, die kirchliche Partei mit Heinrich Stähelin als Führer, orthodox, aber weltlich gesinnt, die mehr separatistischen Pietisten ein kleines Häuflein von etwa 30 Seelen mit Schuhmacher Appenzeller als Tonangeber, ernstlich ums Seelenheil besorgt, aber mit dem Eifer, treu zu bleiben, ohne Verständnis der Versöhnung im Blut des Lammes. Denen zeugten die beiden herrnhutischen Brüder kraftvoll vom Heiland und seinem Blut; sie fanden besonders zwei Junker Gonzenbach und Schlumpf in guter Verfassung. Gonzenbach führte sie zu Dekan Jak. Zollikofer, Schlumpf zu Professor Barth. Wegelin; auch Heinrich Stähelin machten sie eine Visite und zuletzt dem des Separatismus verdächtigen Kaspar Zollikofer. Die Aufnahme war sehr ungleich, am herzlichsten bei dem letztgenannten, der sie vor der St. Galler Geistlichkeit am wärmsten verteidigte; sie hätten, sagte er, vornehmlich die Liebe und Kraft des Herrn Jesus so herrlich angerühmt, daß es ihm sehr wohl gefallen habe. Kritischer verhielten sich der Dekan und der Professor; jener brachte das Gespräch auf einen schwachen Punkt Zinzendorfs, seine Uebersetzung des Neuen Testaments mit den vielen Fehlern und den „mancherlei unanständigen und kavallierischen Redensarten nach ihrem eigenen Zeugnis", betrug sich aber dabei „als ein liebreicher Mann". Der Professor erkundigte sich nach ihren kirchlichen Ordnungen und nach angeblichen Wunderwerken, deren Zinzendorf sich rühme. Mit eigentlichem Ingrimm aber empfing sie Pforrer Stähelin, der Zionswächter des damaligen St. Gallen. Er bedauerte gleich im Anfang des Gesprächs, daß Kaufmann Giller auf sie hereingefallen sei, erklärte ihre Lehren voller Irrtümer. Da haben sich die beiden Herrnhuter freilich auch zur Wehr gesetzt, und es wurde leidenschaftlich disputiert im Stähelinschen Pfarrhaus. Wieder kam man auf den kitzligen Punkt, daß die Gotteskinder in der Gemeine nicht mehr sündigen. Stähelin wies auf die Sünden eines David, eines Petrus hin; da hieß es, David sei bloß alttestamentlich, Petrus sei damals noch nicht bekehrt gewesen. Zuletzt gingen die beiden zum Angriff über, bezeichneten Pfarrer Stähelin als einen Lohnprediger, während sie in lauter Not, Kreuz und Leiden lebten. Man schied in schroffer Feind-

schaft. Kurz darauf verließen v. Peistel und Herrmann die Stadt; es war höchste Zeit, denn als der St. Galler Rat Kunde von ihrem Auftreten in St. Gallen bekam, und die Pfarrer ihm ihre Eindrücke vorlegten, wurde die Sentenz beschlossen: „weilen diese Pursche bereits von hier fort, es dabei bewenden zu lassen"; sollten sie je wieder kommen, dann sofortige Ausweisung! Damit verschloß St. Gallen sich jeder weiteren herrnhutischen Propaganda; die Richtung Heinrich Stähelin hatte gesiegt [1].

Um dieselbe Zeit nahm das Schicksal der herrnhutischen Sache in Stein von neuem eine so schlimme Wendung, daß auch hier die weiteren Besuche der herrnhutischen Boten unterbleiben mußten. Der Beschluß der Zürcher Rats vom Januar 1740, der die Konventikel verbot, nachträglich aber die sonntäglichen Uebungen erlaubte, lag der antiherrnhutischen Partei in Stein nicht recht. Im März 1741 begannen die Unruhen in der Bürgerschaft von neuem. Die Partei der Antipietisten, angeführt vom Bürgermeister Bühl zur vordern Krone und von dessen Stiefneffen Dr. Schmid, dem Stadtphysikus, tat sich zu einer fanatisierten Rotte zusammen, mit dem Ziel, das Konventikelwesen in jeder Form auszurotten und seine Freunde im Rat aus allen Behörden auszustoßen; es genügte, daß zwei oder drei der Erweckten sich zusammenfanden, so erging eine Anklage wider sie vor dem Steiner Rat. Als sich nun die Führer der Pietisten schutzflehend an den Rat von Zürich wandten, erzielten sie vielmehr eine Verschärfung der Sentenz vom verflossenen Jahr; der Zürcher Ratsbeschluß vom 20. Juni 1741 hob die bis dahin gestattete Abhaltung sonntäglicher Uebungen auf, erneuerte das Konventikelverbot von 1717 und befahl, jeden herrnhutischen Schwärmer, der sich in Stein sehen ließe, falls er nicht freiwillig sofort das Feld räume, gebunden nach Zürich einzuliefern und seine Gastgeber zu bestrafen. Wie das in Stein vom Antipietistenhaufen verstanden wurde, zeigte sich Ende des Monats, in dem die Sentenz erlassen war. Als der Herrnhuter Giller aus St. Gallen bei Stadtschreiber Wintz einkehrte, sammelte sich der Steiner Pöbel mit Aexten Flinten, Spießen und Stangen vor dessen Haus, forderte die Herausgabe des Fremden, den sie „Bluthund, Schelm, Spitzbub" titulierten, und drohte die Kanzlei zu stürmen, bis es schließlich gelang, noch in derselben Nacht um 10 Uhr Giller zur Stadt hinauszuschaffen. Desgleichen, als am folgenden Tag der Schaffhauser Pfarrer Deggeller aus Buch bei Provisor Schmid übernachtete, liefen die wütenden Bürger zum Bürgermeister, um ihn mit Gewalt aus der Stadt zu schaffen, und hielten, als man ihnen den Gefallen nicht tat, vor dem Hause Wache mit der Drohung, wenn jemand zu ihm gehen sollte oder ein Lied gesungen würde, Gewalt zu brauchen. Die Klagen der Erweckten beim Zürcher Magistrat über diese Bedrohung ihrer Sicherheit hatten keine weiteren Folgen, als daß ihnen persönlich Schutz zugesagt wurde und die Sentenz vom 22. Juni die mildernde Auslegung erhielt, mit dem Verbot der Konventikel sei nicht auch die persönliche Konversation gemeint. Freilich hatte die gegenseitige Erhitzung damit den Siedepunkt bereits überschritten. Nicht nur in Zürich schien man sich des harten Urteils zu schämen, in Stein selbst wollte man es auf einmal nicht gelten lassen, daß nur durch das Eingreifen der Hauptstadt der Bürgerkrieg innerhalb der Steiner Mauern verhindert worden war; als das Zürcher Dekret im Rat ver-

1) Reisebericht von Peistel und Herrmann v. 1741; dazu die KuPAStG 1741, das Ratsurteil vom 13. Juni.

lesen wurde, erklärten die Steiner Ratsherrn, in deren Sinn es gefällt worden war, der Magistrat von Stein solle augenblicklich nach Zürich schreiben, man wisse dermalen in Stein von keinen solchen Entzweiungen oder Sekten; „wir leben untereinander in Frieden und tragen selbst Sorge, daß keine gefährlichen Principia in unserer Religion sich einschleichen". Damit war die Ruhe zurückgekehrt: warum? Stein wollte sich denn doch nicht von Zürich kommandieren lassen. Die kleine herrnhutische Gemeinschaft hielt weiter in der Woche ihre Zusammenkunft von etwa 6 Personen, feierte die Betstunde am Samstag, ließ durch Provisor Schmid am Sonntag nach den Predigten mit den erweckten Weibern nach wie vor eine Uebung halten. Allein eins ist nicht zu vergessen: was in Stein bestehen blieb, das war ein kleines Pietistenvereinchen, keine herrnhutische Sozietät; wenn auch die Beziehungen zu Herrnhag in nächster Zeit nicht ganz aufhörten, der eigentliche direkte Verkehr war abgeschnitten und damit die Zukunft dieser Erweckung bedenklich in Frage gestellt [1].

So fehlte es schon in der Gründungszeit nicht an heftigen Rückschlägen; jedoch ein weites Gebiet war im Lauf von nur drei Jahren in Angriff genommen. Im Westen waren Genf und Montmirail Zentren für die welsche Schweiz. Basel schien den Hauptort für die deutsche Schweiz abzugeben. Von Bern aus reichten die Reisen der Brüder hoch ins Oberland hinauf und hinab nach Aarau und Langental. In der Ostschweiz waren Schaffhausen und Stein, Winterthur und Zürich in Angriff genommen. Weiter östlich reichten die Beziehungen bis nach St. Gallen und ins Appenzellerland. Bloß Graubünden bot damals noch keinen Anhaltspunkt. Aber allenthalben waren vorerst nur Ansätze zu soliden Gemeinschaftsbildungen nach herrnhutischer Art, wohl die solidesten in Basel. Die große Frage war, ob diese Ansätze sich kraftvoll entwickeln könnten, wenn gleichzeitig das ganze deutsche Werk Zinzendorfs im heftigsten Feuer einer Krisis stand.

13. Kapitel: Die Krisis.

Kurz nach seinem Besuch in Genf rüstete sich der Graf v. Zinzendorf zur Reise nach Pennsylvanien. Zuvor aber fand jene Londoner Konferenz statt, auf welcher sich die versammelten Brüder den Heiland zu ihrem Generalältesten erbaten und von ihm die Zusicherung erhielten, daß ers angenommen habe; am 13. Nov. 1741 wurde das merkwürdige Ereignis den Gemeinen kund getan. Damit kam aber eine Tendenz, die schon zuvor in den Bestrebungen Zinzendorfs gewirkt hatte, zu drastisch grobem Ausdruck: die Sache der Brüdergemeine mit der Sache Jesu zusammenzulegen auf Kosten aller anderen kirchlichen Gemeinschaften. Was dort in London in reiner Kindlichkeit vollzogen wurde, erschien nach außen als eine die andern Kirchen beleidigende Anmaßung. Es folgte der längere Aufenthalt des Grafen in Nordamerika, während welcher Zeit die Brüdergemeinen auf dem europäischen Kontinent ganz sich selbst überlassen waren. Eben jetzt aber begann jene gefährliche Verirrung sich auszubreiten, welche die Brüder später selbst bewog, diese Periode die Sichtungszeit zu benennen. Die Ueberspannung des Gegensatzes der Gnadenseligkeit zu jeg-

1) Christ. Wintz an Annoni 14. Aug. 1741 und 12. Okt. 1742.

lichem gesetzlichen Moralismus und jedem Heiligungsstreben führte einzelne Gemeinen, gerade auch die von Herrnhag, an den Rand des Abgrundes. Arbeit wurde durch Spiel verdrängt, der Ernst aus der Frömmigkeit verbannt, das leichtsinnige Spielen und Tändeln mit dem Heiligsten, mit Jesu Blut und Wunden, gutgeheißen. Der Kult des Lämmleins verengte sich zuletzt auf den Kult seiner Seitenwunde und wuchs sich in dieser Form zum Unsinn und zur Geschmacklosigkeit aus. Ein solcher Krankheitszustand konnte aber den scharfsichtigen Feinden nicht verborgen bleiben. Separatistische, kirchliche und rein weltliche Kritiker und Spötter machten sich über die herrnhagischen Auswüchse her und breiteten in ihren Streit und Spottschriften den frommen Unsinn vor den Augen und Ohren aller Welt aus. Es zeugt von der unverwüstlichen Gesundheit des Brüderwerks, daß die Gemeine als Ganzes diese Krisis überstand, und daß Zinzendorf selbst zur Einsicht gelangte und alle Maßregeln zur Remedur ergriff. Nach außen jedoch war das Unheil geschehen und kaum mehr gut zu machen; es muß auch hier geradezu ein Wunder genannt werden, daß sich das Brüderwerk in der Schweiz durch die Krisis und trotz der Krisis behaupten konnte.

Für die Schweiz kamen nämlich zu den genannten verhängnisvollen Faktoren noch allerlei Verstärkungen des Unheils in dieser Zeit hinzu. Nicht bloß der ganze ältere Separatismus wandte sich mit Entrüstung vom Herrnhuterwesen ab, nicht bloß die kirchlichen Kreise begannen sich vor Kompromittierung durch die Herrnhuter in acht zu nehmen, — auch in den Kreisen, wo man ihnen zuerst mit größtem Vertrauen entgegengekommen war, begann jetzt das Mißtrauen und der Widerstand sich zu regen. Das zentrale Problem wurde hier das *Verhältnis des schweizerischen Charakters der Gemeinschaften zu dem die Oberleitung beanspruchenden Herrnhag*. In Abwesenheit des Grafen glaubten Herrnhuter wie *Neißer* und Bischof *Polykarp Müller*, von Herrnhag aus die kleinen schweizerischen Vereine kommandieren und disziplinieren zu sollen; sie waren ja gewissermaßen die Gründer gewesen und wollten nun die Leiter sein. Sie muteten damit ihren Schäflein in der Schweiz zu, ein doppeltes Vaterland zu haben: ihre Schweizerkirche und die Gemeine in Herrnhag, und womöglich die entscheidenden Weisungen von Herrnhag aus zu empfangen. Noch fataler war, daß sie eine Menge von Schweizer Bürgern und Bürgerinnen aus der Schweiz hinweg und zu sich in die Gemeine lockten, nicht die schlechtesten, sondern die eifrigsten im Werk des Herrn. Es sah oft aus wie eine ununterbrochene Wallfahrt aus den schweizerischen Orten nach Herrnhag und schien wie auf die Ausmergelung der schweizerischen Kirchen abgesehen. Stellte man aber aus der Schweiz die verantwortungsvollen Leiter in Herrnhag deswegen zur Rede, so gab es nichts als ein Ausweichen, Sich-Entschuldigen, die entscheidende Verantwortung Ablehnen, das oft genug nicht ganz lauter und mit der Wahrheit im Einklang erschien. Grund wieder zu Mißverständnissen, Irrungen, Reibungen ohne Aufhören, die das Verhältnis zwischen hüben und drüben zuletzt unerträglich machten. Die guten Schweizer in den frommen Häuflein und die rechten Herrnhager verstanden sich schlechterdings nicht mehr und wurden sich feind. Es gab Zeiten, da kaum ein aufrechter Schweizer mehr ganz von Herzen zu den Herrnhutern stehen konnte. Auch wer den

Herrnhuterstandpunkt zu verstehen und ihm gerecht zu werden sucht, wird zugestehen müssen, daß es ihre Führer an großen Fehlern nicht mangeln ließen, wie umgekehrt die Schweizer über ihren lokalpatriotischen Horizont viel zu wenig hinausblickten. Gefehlt wurde überhaupt hüben und drüben, und man muß sich immer wieder wundern, daß sich gleichwohl ein dauerndes Werk von Sozietäten in der Schweiz erhalten konnte.

Ich skizziere die Entfremdung der Führer des schweizerischen Pietismus von den Herrnhutern. Für die welsche Schweiz traf das Herrnhuterwesen auf einen Gegner in der Ferne, dessen fatale Gegenwirkung der Graf v. Zinzendorf sich wohl nicht hätte träumen lassen. Seit Magnys Tod war für die pietistischen Kreise Genfs, der Waadt und teilweise auch des Neuenburgerlandes die Führung der Seelen an Hektor v. Marsay gefallen, den in Schwarzenau lebenden Jünger der Frau v. Guyon; er stand in Briefwechsel mit Duval in Chevry, mit Monod in Morges, auch mit Genfern und Genferinnen, und sein Wort galt viel im ganzen Welschland. De Marsay aber gehörte schon darum zu den entschiedensten Gegnern Zinzendorfs, weil er und seine Frau zuvor — bei Zinzendorfs Besuch im Wittgensteinischen — völlig von ihm bezaubert worden waren und sich nun vorwarfen, den Herrn Christus mit dem Antichrist verwechselt zu haben [1]. Dazu kam der sachliche Gegensatz der auf Innerlichkeit und Stille in Gott gerichteten Mystik zu der nach außen strebenden, Seelen erobernden, Gemeinschaften stiftenden Arbeit des Grafen und seiner Agenten. Genug, aus der ersten Liebe war Feindschaft, ja Abscheu geworden, lange bevor Zinzendorf seine Arme nach der Schweiz ausstreckte. Sobald daher die Kunde vom Erscheinen der Herrnhuter in Genf und in der Waadt zu v. Marsay gelangte, sah dieser seine Aufgabe im Warnen und Abwehren: der Graf ist ein Feind der wahren Innerlichkeit, das war die Parole, die er seinen welschen Freunden ausgab [2].

Er schrieb schon 1739 nach Biefers Besuch in Genf von den Herrnhutern: „*Ils cherchent l'éclat, l'apparence, réveillent les sens, les nourrissent et chatouillent, les enchantent et enivrent. L'esprit du divin enfant Jésus aime à être caché; mais ces gens-là sont accoutumés à faire les fanfarons, à l'intrigue, en un mot: la charlatanerie spirituelle est leur profession. Il faut les laisser et s'attacher à l'esprit de Jésus qui s'est manifesté à nous par sa grâce.*"

Ein andermal im gleichen Jahr:

„Dieser Geist entdeckt sich immer mehr als das, was er ist: *hautin, arrogant, effronté, intriguant et orgueilleux.*"

Schon beglückwünscht er Monod, daß dieser in Morges nicht genötigt war, die Herrnhuter zu beherbergen. Und schon beginnt er die Taktik, alle möglichen Lästerstimmen aus Norddeutschland an die welschen Freunde zu vermitteln, um auch ihnen das Gruseln beizubringen. Er selbst, bekennt er, ist gelehrt worden (von Gott), in allem entgegengesetzt zu handeln und zu leben als Zinzendorf. Es folgte die Sichtungszeit und mit ihr die Periode der Lästerschriften und aller Greuelgerüchte. Da ist es stets v. Marsay, der die schlimmsten Nachrichten nach der Schweiz an seine Freunde spediert, um ihnen in ihrer harmlosen Unkenntnis endlich die Augen zu öffnen. Hatte er schon 1739 in einem

1) Max Goebel, a. a. O. III, 219 ff.

2) Die Briefe v. Marsays an Duval vom 10. Nov. 1738, 13 Aug. und 27. Dez. 1739, 6. April und 15. Juli 1740, 21. Juli 1741, v. Marsay an Monod vom 20. Aug. 1743, 29. Febr., 1. Juli und 8. Okt. 1748, 10. Aug. 1749.

Gesicht gesehen, wie der Teufel sich der Inspirierten und Zinzendorfs bediente, so ist er jetzt 1748 völlig von der teuflischen Magie des Grafen überzeugt und sieht den Grund, weshalb so viele fromme Seelen ihm zufallen, in deren Unkenntnis der Tiefen Satans. Einzelne seiner Briefe nach der Schweiz sind ganz ungenießbar durch ihr wüstes Geschimpf über die neue Sekte. Was soll man vollends von seiner Urteilsfähigkeit denken, wenn er 1748 an Monod eine Mitteilung aus dritter Hand weiterleitet, der Graf von Zinzendorf sei neulich zu Dresden katholisch geworden und habe dem König von Sachsen erklärt, er kenne Mittel, wie bald das ganze Land Sachsen katholisch werden könne!

Es gingen trotzdem manche Welschschweizer vom älteren Pietismus zur Brüdergemeine über, zu v. Marsays großem Aerger: Michel Prudhomme z. B., der Sohn jenes Genfer Frommen, den einmal vorübergehend Cordier mit seiner Wassergesellschaft bezaubert hatte; auch eine von den Rilliet, aus der Verwandtschaft der Frau Favre de la Gara; auf andere aber wird v. Marsays Autorität trotz der großen örtlichen Entfernung entscheidend gewirkt haben. Der Gegensatz der Mystik und des evangelischen Gnadenglaubens war durch ihn ins klare Bewußtsein erhoben worden. Aber welches Schauspiel: diese beiden Gotteskinder, jedes erfüllt von höchster Jesusliebe, und zwischen ihnen dieser Graben, ja dieser Haß!

In welche andere Welt führt uns trotz aller Verwicklungen der Gottesmann Sam. Lutz im Bernbiet! Für sein Dießbach hatte Zinzendorf dem Junker v. Wattenwyl die Errichtung eines ständigen Brüderpostens versprechen müssen; nach langem Hin- und Herschwanken wurde im Herbst 1741 der Schuhmacher Martin Wäckler von Herrnhag aus hinbeordert. In der Instruktion, die Neißer ihm mitgab, stand u. a.:

„Den alten Lutz als einen Vater ehren und von ihm gern dependieren, sich in alles schicken und jedermann allerlei werden, keinen Wortstreit und Schulgezänk aufkommen lassen, bei wem es auch ist."

Oeffentlich lehren sollte der Laienbruder nicht, bloß in kleinen Gesellschaften mit Seelen sprechen, sie besuchen und sich von wenigen auf einmal besuchen lassen. Als er nach Dießbach kam, befahl ihm der Junker, bei ihm im Schloß Wohnung zu nehmen; er durfte sozusagen keinen Schritt tun ohne des Junkers Erlaubnis; seine Freiheit war dadurch eingeschränkt. Wohl durfte er mit Lutz und seines Helfers Bewilligung in allen Dörfern, die zu Dießbach eingepfarrt waren, Hausbesuche machen; er glaubte in der ersten Begeisterung sogar eine Erweckung in der ganzen Umgegend beginnen zu sehen; allein es haperte bald mit dem alten Lutz. Wäckler fühlte heraus, daß man nicht auf gleichem Grund stand und dadurch die Arbeit an den Seelen erschwert wurde. Mochte der Pfarrer ihm noch so freundlich begegnen, Wäckler empfand den Gegensatz. In solcher von außen und innen gebundener Lage begehrte er seine Entlassung, und die Gemeine rief ihn zurück. Bitten des Junkers ließen ihn wieder kommen, diesmal mit der Freiheit, für sich zu wohnen und ungehindert mit den Seelen zu reden. Allein jetzt, da er nicht mehr Hausgenosse des Junkers war, faßte ihn die Berner Regierung als fremden Laienführer. Die Religionskammer verfügte im Sommer 1742 seine Ausweisung[1]. Es berührt merkwürdig, wie Sam.

1) Zu Martin Wäckler dessen Briefe an die Gemeine in R 19, C Nr. 2 a, dazu der Brief Molthers vom 11. Febr. 1742; Lutz an Bischof Pol. Müller vom 17. Aug. 1742 und 26. März 1743; MRKBe vom Juni 1742.

Lutz mit Rührung von der segensreichen Tätigkeit dieses herrnhutischen Schuhmachers in seiner Gemeinde schreiben konnte; ihm galten offenbar die Lehrdifferenzen als irrelevant, während Wäckler seine Botschaft durch sie durchkreuzt fand. Pfarrer Lutz in der Weitherzigkeit seiner Jesusliebe glaubte im herrnhutischen Evangelium bloß eine Nuance seines eigenen zu sehen; die Herrnhuter dagegen empfanden seinen Pietismus als fremde Richtung. Das mußte zur Trennung führen; die Briefe zwischen Lutz und den Brüdern hörten auf.

Wohl schlossen sich eben jetzt zwei Neffen von Lutz der Brüdergemeine an und suchten auch ihn in ihre Begeisterung hineinzuziehen. Und die herrnhutischen Emissäre hörten in den nächsten Jahren nicht auf, Vater Lutz in Dießbach zu besuchen, zu zweien oder in ganzen Gruppen, zumal sie es auf das Berner Oberland abgesehen hatten, das ihnen als Eldorado der Erweckung ein gutes Missionsfeld schien. Aber gerade die ewige Proselytenmacherei der Herrnhuter stieß Lutz je länger je entschiedener ab; er empfand es immer bitterer, daß das Werben für Jesus letztlich überall der Gemeine zugute kommen müsse. Persönliche Gehässigkeiten verschlimmerten das Verhältnis; ein Brief, in dem Lutz von dem Heimberger David Tschanz bemerkt hatte: daß er orthodox sei, gehe aus einem kürzlichen Disput mit den Herrnhutern hervor, fiel diesen in die Hände und ließ sie alles mögliche Schlimme in den Briefen von Lutz wittern, so daß es zum förmlichen Briefabfangen gekommen sein soll. 1744, als eine ganze Schar von Brüdern ins Oberland ausschwärmten, und auch Friedrich v. Wattenwyl, jetzt mährischer Bischof, bei Lutz im Dießbacher Pfarrhaus einkehrte, rückte Lutz offen mit der Sprache heraus, bezeugte dem alten Freund aus der Jugendzeit, wie so gern er die Gemeine ganz nach Christi Herzen sähe, und was ihm an ihr nicht gefiele; zuletzt fragte er ihn direkt, ob sie nicht eine ganz neue Religionspartei aufzurichten suchten, worauf Wattenwyl lächelte und schwieg. Als einen ihrer Fehler, die er niemals gutheißen werde, nannte ihm Lutz „das Auffangen und Eröffnen der Briefe und Paquete", so daß man nichts mehr sicher auf die Post tun könne [1]. Drückt auch der Brief von Lutz an Annoni, in dem er diese Dinge zur Sprache bringt, eine überlegene unverminderte Liebe zu den Herrnhutern aus, die frühere Herzlichkeit und Unbefangenheit dieser Freundschaft war doch zerstört, mehr als Lutz sich selber eingestehen mochte. Bei so vielen der durchreisenden Herrnhuter vermißte Lutz die innere Sammlung, den stillen Verkehr des Herzens mit dem unsichtbaren Gott [2]; ihre unruhige Betriebsamkeit ließ ihnen keine Zeit dazu. Ein andermal tadelte er ihre Empfindlichkeit und ihr unabgestorbenes Wesen, wenn es galt, offen und wahrhaftig miteinander umzugehen [3]. Am meisten zuwider aber war ihm ihre Menschenvergötterung und ihr Schelten aller Christen, die dem Grafen nicht die gleich hohe Stelle im Gottesreich einräumten.

„Gut ists, daß der hohe Jesusname allein auf den Thron kommt und aller Menschen Name untergehe [4]!"

„Sie sollen mich nit dahin vermögen, daß ich hochtheure, getreue und gesegnete Knechte Christi ihretwegen weniger liebe und estimiere, weilen sie es nit mit der neuen Gemein halten, das lasse der Herr ferne von mir sein!" [5].

Bei aller klaren Erkenntnis der vielerlei Fehler der Herrnhuter jedoch war es Lutzens aufrichtiges Streben, den Bruch zu vermeiden und nicht aus der Liebe gegen sie zu fallen. In seinem Briefwechsel mit Annoni, dem intimsten Schweizerfreund, wo manche scharfen kritischen Worte über das Treiben der Herrnhuter in der Schweiz

1) Lutz an Annoni 19. Febr. 1744.
2) Ebenda 10. Mai 1745.
3) Ebenda 19. Febr. 1744.
4) Ebenda 30. April 1744.
5) Ebenda 19. Febr. 1744.

fallen, steht keine Aeußerung der Feindschaft und Bitterkeit; die vielen Gegenschriften wies er, als von feindseligen und passionierten Menschen verfaßt, kurzweg ab, um den Frieden im Herzen zu behalten; „wir haben wichtigere Geschäfte". Dadurch war die Möglichkeit gegeben, daß man von beiden Seiten nach Jahren der Entfremdung, da auch die Besuche der Herrnhuter bei Lutz aufgehört hatten, sich zuletzt doch noch einmal in Liebe zusammenfand. Dem St. Galler Heinrich Giller gelang es bei einem persönlichen Besuch, Lutz manche Skrupel gegen Herrnhut zu benehmen, ihn noch einmal für das Brüderwerk in der weiten Welt zu gewinnen und die frühere Liebe zu erneuern. Lutz stand nahe vor dem Sterben; da war sein Herz besonders empfänglich für alles, was aus der Liebe kam [1]. Man darf sich freilich durch diesen harmonischen Abschluß die ernsten Differenzen und das jahrelange Auseinandergehen des Berner Pietistenhauptes und der Herrnhuter nicht verwischen lassen; die Entfremdung bleibt als Tatsache bestehen. Aber es war eine Entfremdung, wie sie auch unter echten Gotteskindern entstehen kann, ohne Abbruch der Liebe im tiefsten Herzensgrunde. Ein Gotteskind wie Sam. Lutz war der Feindschaft und Gehässigkeit unfähig, und auf herrnhutischer Seite ertrug man die völlige Trennung von Vater Lutz doch nicht. Schwer aber war diese Freundschaft zeitweise für beide Teile, und nur die Ueberlegenheit von Lutz in der Liebe hat das Schlimmste verhütet.

In der Stadt Bern scheint die führende Person unter den pietistischen Frauen, Frau Zeerleder-Lutz, in ihrer Stellung zu den Herrnhutern gelegentlich stark geschwankt zu haben. Das ist kein Wunder bei einer Frau, die so selbständig geführt und reif geworden war.

Zinzendorfs Besuch hatte sie hingerissen: nachher, als die besondere Art der Brüder Gegenstand der Diskussionen und der Parteiung wurde, vermochte sie es nicht, entgegen ihren pietistischen Traditionen durch dick und dünn mit der Gemeine zu gehen. Wohl bekannte sie gelegentlich, daß sie durch die Gemeine gelernt habe, ruhig zu sterben. Aber später kam sie mehr von ihr ab und wurde auch von den Berner Herrnhuterinnen als Stiefschwester behandelt. Die Besuche in ihrem Haus hörten eine Zeitlang auf. Zuletzt wußte derselbe Giller, der Lutz herumgebracht hatte, auch bei Frau Zeerleder wieder mehr Freude an Herrnhut zu erwecken. Der Ausklang war tröstlich [2].

Zuvor hatte Giller das Kunststück zuwege gebracht, den schlimmsten Gegner der Brüder auf pietistischer Seite, den alten Professor König, ebenfalls mit der Gemeine zu versöhnen.

Wie hatte der maßlose Kämpfer für das reine Christentum jahrelang getobt gegen die leichtfertige Frömmigkeit der Herrnhuter! Zuletzt stellte sich ihm doch die religiöse Situation anders dar; er ahnte den Aufstieg des Aufklärungsgeistes, sah überall das Wachstum des Unglaubens und begann die wenigen einfältigen Christen zu zählen, die noch treu zu ihrem Jesus standen. Das machte ihn mild gegen Herrnhut; er sah mehr auf das Gemeinsame als auf das Trennende und umfaßte den ihn ein Jahr vor seinem Tod besuchenden Giller als seinen lieben Freund [3]. In diesem Fall war also die Veränderung im geistigen Gesamtleben der Verständigung des Pietismus mit der Brüdergemeine zu gut gekommen; so lange aber König in seiner Kraft gestanden hatte, war er der erklärte Feind Herrnhuts gewesen.

1) Gillers Brief an die Gemeine vom 3. Juli 1750.

2) Zu Frau Zeerleder die Briefe von Neißer vom 17. Jan. 1741, von Peistel 1745, von Giller vom 3. Juli 1750.

3) Gillers Brief an die Gemeine 3. Juli 1750.

In Basel kam es zwei Jahre nach Zinzendorfs zweitem Besuch zum Bruch des baslerischen Pietismus mit der Brüdergemeine.

Die ersten Zeichen der Trennung fielen in die Zeit, da der Herrnhuter Neißer in Basel weilte, und die Basler sich so große Mühe gaben, seine Tätigkeit bis zur Bedeutungslosigkeit einzuschränken. Immerhin hatte Neißer damals die Genugtuung erlebt, daß Lukas Hattet aus seinem Vorsteheramt verdrängt wurde, und daß man die herrnhutischen Choreinrichtungen in Basel nachahmte. Vorübergehend hatte Zinzendorfs Besuch den Frieden wieder hergestellt. Pfarrer Emanuel Ryhiner zu St. Leonhard vertrat auch nachher die Brüdersache tapfer vor dem Basler Ministerium, leitete die kleine Konferenz der Arbeiter und Arbeiterinnen in Basel und dachte sogar daran, christliche Anstalten zu gründen, die in herrnhutischem Geist geleitet worden wären. Man hätte meinen sollen, die Freundschaft eines Basler Hauptpfarrers, wie sich die Herrnhuter in keiner andern Schweizerstadt, außer etwa in Aarau, einer ähnlichen rühmen konnten, hätte einen gedeihlichen Fortgang der Brüdersache an diesem Ort garantieren sollen. Das Gegenteil war der Fall. Der eine Grund lag darin, daß die Brüdergemeine eben jetzt eine Richtung einschlug, in welcher Pfarrer Ryhiner ihr nicht folgen konnte. Nach Basel kam die Kunde, daß der Heiland zum Generalältesten der Brüder ernannt worden sei, daß daraufhin ein Generalpardon allen Gegnern der Gemeine erteilt wurde, daß der Heiland selber der Gemeine ein Liebesmahl gegeben habe. „Wohin zielt ihr eigentlich hin?" fragte man sich in Basel. Was sollen ferner die neuen Redensarten und Singularitäten von der Kraft des Blutes Christi, die man an den Herzen zu empfinden habe, von den Fühlungen, auf die man sich beruft usw.? So fest man mit den Herrnhutern auf dem alleinigen Verdienst Christi bauen wollte, so mißtrauisch war man gegen die neue Brüdersprache, die sich jetzt auf einmal wie eine Infektion unter den Mitgliedern verbreitete. Ein zweiter Grund lag in der herrnhagischen Proselytenmacherei, die zu einer wahren Flucht der besten erweckten Seelen nach Herrnhag führte. Besonders verderblich mußte es Ryhiner erscheinen, wenn junge Basler Söhne und Töchter zu Besuch nach Herrnhag reisten, dann dort zu bleiben sich entschlossen und auf kein Begehren ihrer Eltern mehr nach Hause zurückkehren wollten. Es kam deshalb zu wüsten Familienzerwürfnissen; besonders großen Lärm gab es, als Peter Raillard, Sohn des Ratsherrn und Deputaten, ein Student der Theologie, in aller Heimlichkeit ohne Abschied zu nehmen, seinem Vater entlief und in Herrnhag Aufnahme fand. Und warum diese Auswanderungen und Wallfahrten nach der Wetterau? Weil die herrnhutischen Sendboten das Leben in ihrer Gemeine wie ein Paradies anpriesen, und dies wieder, weil die Gemeine sich näher am Herzen Jesu wußte, als man es jemals in der Basler Kirche war. Auf Basler Seite empfand man das als eine schwere Kränkung und Schädigung der eigenen Kirche; man war hier christlich und zugleich vaterländisch gesinnt und dankte Gott, wenn sich im Vaterland kräftiges religiöses Leben regte. Der dritte Grund lag darin, daß es nicht bei dieser Auswanderung der Basler nach Herrnhag blieb, sondern daß Herrnhag beständig nach der Leitung der Basler Arbeit trachtete, daß man von dort aus den Schwestern und Brüdern in Basel zumutete, sich zuerst und vor allem als Herrnhuter zu fühlen und sich von Herrnhag aus die Weisungen geben zu lassen, daß man mit einem Wort in Basel eine Herrnhager Kolonie bilden sollte. Dagegen lehnte sich denn doch das Pfarrerherz Ryhiners energisch auf; er und seine Freunde Hattet und cand. Ryhiner fühlten sich als gute Basler, die der neuen Gemeinschaftssache ihren baslerischen Charakter erhalten wollten. Alle diese Gründe mußten notwendig zur Trennung führen. Wie es denn aber zu gehen pflegt, wurden die großen sachlichen Differenzen durch kleinliche persönliche Zänkereien verschärft und vergiftet. Da war der unglückliche Kandidat Emanuel Müller, ein konfuser Kopf von Anfang an, der durch seinen Aufenthalt in Herrnhag nicht heller, nur aufgeblasener wurde und nun im Herbst 1741 nach Basel zurückkehrte, um nach Neißers Plan unter Ryhiners Leitung an den erweckten Brüdern zu arbeiten. Er und die beiden Schwestern Catton und Susanne Hugo, die gleichfalls schon in Herrnhag geweilt hatten, waren nun die Intimen unter den herrnhutischen

Gemeinschaftsleuten; sie betrachteten sich ganz als Vertreter Herrnhags und bildeten so eine kleine Nebenregierung neben der von Pfarrer Ryhiner geleiteten Konferenz, wie sie denn auch untereinander ihre besonderen Liebesmahle und Fußwaschungen hielten. Gegen den Pfarrer Ryhiner trat Müller gelegentlich hochfahrend auf; er wünschte ihm z. B. zum Neujahr in Gegenwart anderer Männer, daß er alle Pfarrerhöhen und -würden ablegen möchte, und verlangte gebieterisch die Bildung einer großen Konferenz von mehr als 30 Personen samt heimlichem Abendmahl und brüderlicher Verbindung, mit der Begründung, die Gemeine wünsche es, und sie werde ihr Recht auf Basel nicht fahren lassen. Wie er sich gleichzeitig in Waldenburg eindrängte, die Erweckten Annonis auf seine Seite ziehen wollte und dem kranken Pfarrer das Leben schwer machte, gehört in die Leidensgeschichte Annonis zu dieser Zeit. Zu allem Ueberfluß fiel der verworrene Mensch noch auf Heiratsgedanken, kuppelte in seinem Geist sowie in Briefen bald dieses, bald jenes Paar von Brüdern und Schwestern zusammen, wobei er für sich selbst auf die Catton Hugo verfiel, und das alles nach dem Willen des Heilands. Ende Januar rief Neißer den Unglücklichen nach Herrnhag zurück; der hatte aber keine Eile und richtete weiter allerlei Unheil an. Als er schließlich glücklich Herrnhag erreicht hatte, brannte er zum zweitenmal durch, um die Schweiz mit seiner apostolischen Mission zu beglücken, wobei ihn zuerst eine apokalyptische Schwärmerei und dann der wirkliche Wahnsinn umnachtete. Er verschwindet hernach in einer herrnhutischen Versenkung. Es ist kaum zu sagen, was der Mann in Basel alles verdorben hat. Nächst ihm aber waren es die Schwestern Hugo, die mit ihrer leidenschaftlichen Liebe zu Herrnhag und Zinzendorf am meisten das friedliche Zusammenwirken mit Pfarrer Ryhiner erschwerten und verhinderten. Sie gerade hatten ihr Baslertum gänzlich abgestreift und lebten als herrnhagische Agenten auf Basler Boden. Nun drängten sie die Judith Wild, eine der ersten Arbeiterinnen aus der Zeit Biefers, zuerst aus der kleinen Gesellschaft, weil ihre Frömmigkeit in der Tat mehr pietistisch als herrnhutisch gerichtet war; als dann die Judith Wild ihren Sinn änderte und wieder beitreten wollte, da suchten es die Schwestern Hugo zu hintertreiben mit der Motivierung, sie könnten in keine nähere Gemeinschaft mit ihr treten, weil die Wild noch immer etwas gegen ihre Gemeine habe. Ein volles halbes Jahr ertrug Pfarrer Ryhiner den harten Widerstand, den die beiden Hugo, vor allem die Catton, seiner Leitung entgegensetzten; endlich im April 1742 schloß er beide Schwestern von der kleinen Konferenz aus. Allein sie fuhren jetzt erst recht fort, die andern Basler Schwestern für ihr Herrnhager Ideal zu erwärmen und gegen Ryhiner aufzustiften, so daß man eigentlich kaum begreift, wie gleichwohl die Gemeinschaft bestehen konnte. Und nicht genug an diesen Gegensätzen in Basel selbst, es mußten noch bitterböse Briefe aus Herrnhag dazukommen, um das ehemalige Freundschaftsverhältnis zu zerstören, Briefe teils von ausgewanderten jungen Baslern, die in der ersten Hitze der Liebe zu Herrnhag Strafbriefe an ihren früheren Leiter in Basel richteten, teils Briefe des mährischen Bischofs Polykarp Müller und des Johann Langguth, des späteren Adoptivsohnes von Friedrich v. Wattenwyl, die Oel ins Feuer gossen und durch ihre Rechthaberei auch bei offensichtlichen Fehlern und — von seiten Langguths — durch ihr unfrommes, hochmütiges Richten und Drohen dem Faß den Boden ausschlugen. Auf Zinzendorf fällt an allen diesen Verwicklungen keine Schuld; der weilte fern in Pennsylvanien und schrieb sogar von dorther lustige Strafverse an die Catton Hugo mit der Weisung: „macht Frieden, wie ihr könnt"! Er konnte aber aus der Ferne den schließlichen äußeren Bruch nicht verhindern.

Es war im Frühjahr 1743, daß der Herrnhuter Molther bei seinem Besuch in Basel die Scheidung der Basler von den Brüdern sich vollziehen sah. Molther hatte noch einmal den Weg der offenen Aussprache zum Zweck der Verständigung versucht; das Ende war, daß man sich nur der Gegensätze bewußt wurde und freundlich, aber entschieden die Gemeinschaft abbrach. Die Basler blieben bei ihrem Glauben, Jesus habe sein Volk in Basel, mit dem er nicht weniger verbunden sei als mit der sog.

Gemeine, und man verbitte sich hier die Herrschaft der Herrnhuter und ihre beständige Einmischung [1]. Auffallend berührt in dem Bericht über das letzte Gespräch Molthers mit den beiden Ryhiner, dem Pfarrer und dem Kandidaten, die intime Sprache vom Heiland in Basler Mund. Sie kann uns daran erinnern, daß diese Basler Pietisten tatsächlich tief ergriffen waren von der herrnhutischen Frömmigkeitsweise. Noch nach vielen Jahren, beim letzten Besuch Zinzendorfs in Basel 1757, verstanden sich der Pfarrer zu St. Leonhard und der deutsche Graf in ihrer Heilandsliebe vollkommen. Aber auch der Kandidat Ryhiner stand fest zur herrnhutischen Versöhnungslehre und zum unbedingten Gnadenglauben, als er längst den äußeren Verkehr mit ihnen abgebrochen hatte, entrüstet über ihr Zusammenlegen von Jesu Sache und der Gemeine; einzelne seiner Trostbriefe an Annoni hätte ein Herrnhuter schreiben können, als der er auch in Basel verrufen war.

Mit Hieronymus Annoni, dem Waldenburger Pfarrer, verhielt es sich von Anfang an anders. Annoni war als rigider Pietist durch einen Graben von der herrnhutischen Gnadenfrömmigkeit getrennt, den auch seine allgemeine Liebe nur eine Zeitlang ihm selbst und den Brüdern verbergen konnte. Mochten auch einige seiner nächsten Verwandten und Vertrauten dem Zauber der neuen Weise erliegen, wie seine Stieftochter, die Frau de Lachenal [2], oder sein Basler Freund Emanuel Stocker [3], er selber konnte den neuen Weg nicht gehen; seine intellektuellen und moralischen Skrupel hinderten ihn und raubten ihm die Kindlichkeit. Aber auch seine allgemeine Liebe zu den Herrnhutern wurde auf Proben gestellt, denen sie auf die Dauer nicht gewachsen war.

Erst mußte Annoni es erleben, daß gerade während seiner Krankheit der konfuse Emanuel Müller sich als Vikar in Waldenburg eindrängte, aus angeblich göttlichem Trieb, und nun in halb geistesgestörtem Zustand in den Dörfern herumlief, Ver-

1) Quellen für die Basler Krisis sind die Briefe Eman. Ryhiners an Polykarp Müller vom 10. und 23. Apr., 28. Nov. 1742 mit den Antworten von Polyk. Müller; der Bericht Molthers vom 14. Apr. 1743, sowie die Briefe der Catton und Susanne Hugo aus dieser Zeit. Zum Fall Raillard vgl. die Korresp. Annonis mit Vater und Sohn Raillard und mit cand. Leonh. Ryhiner. Die Verse Zinzendorfs an Catton Hugo lauten:

Ja Catton Hugo, so verliebt
ich immer bin in Basel,
so förcht ich dennoch, es betrübt
mich endlich noch die Casel.
Seid Ihr an Bruder Ryhinern
seinem Unwillen schuldig,
so sag ich dir es vor dem Herrn:
Ich werde ungeduldig!
Ihr mögt wohl gute Seelen sein,
allein wie das Geschäfte
des Lamms paßt ineinander nein,
daß es bewahr die Kräfte,
Ihr Kinder, das versteht Ihr nicht;
macht Frieden, wie Ihr könnt,
daß, wenn ich komme, Jesu Licht
In Basel helle brennt.

2) Vgl. ihren Brief an Annoni 17. Juni 1744.

3) Em. Stocker an Annoni 18. Nov. 1741, 3. März 1742, 7. Juni 1743.

sammlungen und Lektionen hielt, meist über Texte aus der Offenbarung, dabei erst noch verschiedenen Weibspersonen verliebte Propositionen machte und zuletzt Annoni und dessen Freunde durch günstige und ungünstige Prophezeiungen, wohl gar durch Todesorakel, auf seine Seite zu ziehen suchte. Kaum war dieser Fall vorüber, so lief aus Annonis engstem Jüngerkreis der Kandidat Peter Raillard nach Herrnhag, hinter dem Rücken seines Vaters, und Annoni mußte in dessen Auftrag mit dem Entlaufenen und der ihn segnenden und schützenden Gemeine den unerbaulichen Briefwechsel führen, in dem es zu harten Zusammenstößen zwischen dem Basler Standpunkt und der herrnhagischen Proselytenmacherei kam. Dieser neue Fall griff ihm um so tiefer ans Herz, als der junge Raillard sich selber als geistlichen Jünger Annonis bezeichnete und gleichwohl durch seine Flucht nach Herrnhag alles, was er ihm verdankte, geringzuschätzen schien.

In einem Aufsatz über die Herrnhuter hat Annoni damals den Ertrag seiner Erlebnisse und des regen Gedankenaustausches mit Pfarrer und Kandidat Ryhiner niedergelegt und seinen vermittelnden Standpunkt begründet.

Nach wie vor billigte er die Privatversammlungen und auch die Konferenzen besonderer Personen und trat auch für die Aufnahme und Beherbergung fremder Lehrer entschieden ein, darin seinem Pietismus getreu; ebenso scharf aber protestierte er gegen alles, was wie Menschenherrschaft aussah, zumal gegen eine Dependenz der baslerischen Christen von der mährischen Gemeine, da nach der Bibel Christus allein unser Haupt und Erzbischof ist, die erste und reine christliche Kirche unsere Mutter, die neue Kreatur oder der durch die Liebe tätige Glaube unser Zweck. Von den fremden Lehrern verlangte er Offenheit, bekämpfte das heimliche Gehen von Haus zu Haus, das eigenmächtige Sicheindrängen, das parteiische Werben und Zusichherüberziehen; dem allem, meinte er, solle man wehren mit den nötigen Vorstellungen, aber nicht oder doch zu allerletzt mit Verzeigung an die Obrigkeit [1].

Kein Wunder, daß er bei dieser Haltung den Herrnhutern als Feind und Antagonist erscheinen mußte; sie besuchten ihn zwar eine Zeitlang auf ihren Reisen ins Bernbiet durch den Basler Jura, aber seit 1745 wurde bei ihm Trockenheit und Voreingenommenheit gegen Herrnhag konstatiert [2]. Wie sehr Annoni gleichwohl suchte, über seine Animosität Herr zu werden, das beweisen die Verse, die er 1746 in seinem geographischen Fürbittelied schrieb:

„Die, so sich Mährsche Brüder nennen,
vollende du nach deinem Rat
in ihrem Predgen, Singen, Reisen
und kröne dann auch ihre Saat
zum allgemeinen Nutz und Gut,
so wachs auch Herren-Hag und -Hut! [3]

Keine begeisterte Huldigung, eher, wenn man zwischen den Zeilen liest, ein leiser Ansatz von Kritik und Mahnung; trotzdem erregten die harmlosen Zeilen sofort den Unwillen der orthodoxen St. Galler Pietisten!

Durch die Wahl nach Muttenz ganz nahe bei Basel wurde Annoni für die Basler Herrnhuter ein nicht ungefährlicher Rivale; zahlreiche Erweckte, die es zuerst mit den Herrnhutern gehalten hatten, gingen jetzt zu Annoni in die Muttenzer Kirche hinaus.

1) Annonis „Gedanken über die Herrnhuter", Manuskript, den Aufzeichnungen aus aus seinem Leben beigefügt.
2) Bericht von Piper und Raillard 1745.
3) Christoph Joh. Riggenbach a. a. O. p. 80.

Da anderseits ein paar erweckte Muttenzerinnen zur Brüdersozietät neigten und sich die Besuche der Brüderpfleger erbaten, griffen die seelsorgerlichen Bezirke der Herrnhuter und Annonis ineinander, und es kam Mitte der 50er Jahre zum offenen Kampf, einem Kampf, der in dem Maß, als die Herrnhuter auch weitere Gemeinden heimsuchten, das ganze Baselbiet ergriff. Auf den langen und hartnäckigen Kampf folgte jedoch auch hier ein versöhnender Abschluß. Etwa seit 1765 erneuerten die Herrnhuter ihre freundschaftlichen Besuche im Muttenzer Pfarrhaus und fanden herzliche Aufnahme. „Der Pfarrer ist wieder guter Freund", meldet ein Bericht. Ja er ließ sich von den ihn besuchenden Brüdern gern aufmuntern und an den Heiland weisen, wenn ihm seine alte Schwermut zu schaffen machte. Aehnlich wie Sam. König sah Annoni angesichts der heraufsteigenden fremden Zeit zuletzt nur das mit Herrnhut Gemeinsame und stärkte sich daran. Seine „allgemeine Liebe" hat zuletzt doch das Feld behalten.

Von all dem das Gegenteil bildet die Stellung des Zürchers Beat Holzhalb zu Zinzendorf und seiner Gemeine. Holzhalb ist aus einem früheren Freund und Bewunderer ein bitterer Feind und Lästerer geworden.

Sein Besuch in Herrnhut 1735/36 mochte ihn zuerst auf manche Schwächen der Brüder aufmerksam gemacht haben. Jedoch noch zur Zeit von Biefers großen Erweckungen in der Schweiz wollte Holzhalb der neuen Bewegung frei und offen gegenüberstehen und für das Gute und das Falsche an ihr scharfe Augen behalten. Es ist nun aber bezeichnend für das geringe Maß seiner Unparteilichkeit, daß er sich sein schroff ablehnendes Urteil über die Herrnhuter just in den Jahren bildete, da er selbst keinen einzigen ihrer Sendboten in Zürich zu sehen bekam, sondern nur von auswärts ungünstige Urteile sammeln konnte. Die Klagen der Basler Pietisten über die Herrschaftsansprüche Herrnhags auf die Basler Erweckten, der Uebertritt der Agnes Im Thurn zur Gemeine und ihre Verheiratung mit Giller und dessen schlechte Wirtschaft in Montmirail, vereinzelte Wahnsinnsausbrüche bei Schweizern in Herrnhag (Emanuel Müller, Hofer aus Mülhausen), das Gesuch der beiden in Neuenburg postierten Zürcher Stadler, Vater und Sohn, um ein Reisegeld nach Herrnhag, das, und noch mehr solche Fälle, erregte in steigendem Maße Holzhalbs Unwillen und machte ihn zuletzt so argwöhnisch, daß er sich zu jeder neuen Nachricht aus der Brüdergemeine ein schlechtes Motiv und irgend eine geheime Teufelei ausdenken mußte. Hinter den Briefen der Stadler aus Neuenburg witterte er den Grafen, der wieder einmal sondieren wolle, wie der zürcherische Klerus gegen ihn und seine Machenschaft gesinnt sei. In diesem Stil geht es weiter. Als die Lästerschriften gegen das Herrnhuterwesen ihren Weg aus Deutschland nach Zürich nahmen, war Holzhalb nicht bloß ihr eifrigster Leser, nein, er verschickte sie und verschickte auch den bösen 12. Anhang mit den schlimmsten Proben herrnhutischer Geschmacklosigkeit gerade an die Freunde, von denen er etwelche Zuneigung zu Herrnhut befürchten konnte, an Pfarrer Ernst in Aarau und Dan. Willi in Chur. Und wie der Goldschmiedgeselle Joh. Georg Richter nach Zürich in Arbeit kam, da soll es — nichts spricht dagegen — Holzhalb gewesen sein, der die Verfolgung gegen ihn erregte. Seine Urteile über Zinzendorf und dessen Freunde erreichten zuletzt den höchsten Grad der Gehässigkeit.

„Es ist dem Grafen und den Seinen wahrlich nicht um Aeuffnung des Reiches Jesu zu tun, sondern sie suchen auf dem Ruin von anderer Ruhe, Tugend, Gewissen, Freiheit, manchmal Gesundheit und Leben eine eigene Herrschaft aufzurichten und einen einträglichen Bettelorden zu stiften. Zu Haus regiert er ein Dorf ausgesogener, leibeigener Bauern, das man, die Titulatur zu vergrößern, das Obere, Mittel und Untere Berthelsdorf heißt. Nun regiert er aber viele tausend Seelen so souverän als einer der Generale der

Orden, so zu Rom residieren. Dieser Götz selbst wird auch auf seinem Thron zu Marienborn immer geschwollener."

„Spitzbuben, feinste Spitzbuben" solche Titel werden von Holzhalb mit Vorliebe von Zinzendorf und dessen Freunden gebraucht oder doch gerne zitiert. Geradezu pathologisch wurde sein Haß auf den Grafen, als er selber sich dem Tode näherte:

„Mich dünkt, meine Kräfte nehmen immer mehr ab, der Herr lasse mich selig sterben! Unter den Boden nehme ich endlich die klarste Ueberzeugung von der Zinzendorfschen Täuscherei, die endlich auch einmal ihr Ende finden wird, wann Gott nach seiner Verheißung allem antichristlichen Wesen auf Erden den Garaus machen wird durch den Geist seines Mundes und also allen Raubtieren die Beute abnehmen und dem schrecklichen Mißbrauch seiner Sache und Namen steuern."

Diesmal gelang es auch den Herrnhutern in Zürich nicht, solchen Haß in Reue, geschweige in Liebe, umzukehren; sie scheinen den Versuch gemacht zu haben, mit dem sterbenden Holzhalb nochmals anzubinden, konnten aber nur konstatieren, daß er bereits stumpf geworden war. Er habe zugeben wollen, meldet der Bericht, daß er sich an der Gemeine versündigt habe, aber der Graf sei ein Erz ... Man wird an Edelmann, den giftigsten der deutschen Feinde Zinzendorfs, erinnert, wenn man Holzhalbs harte Aeußerungen liest. Aber Edelmann war ins Lager der Feinde des Christentums übergegangen; Holzhalb blieb Pietist, ein Pietist, der so hassen und wüten konnte, wie sonst nur ein rabiates Weltkind [1].

Gewiß war Holzhalb nicht der ganze zürcherische Pietismus; es gab in Zürich Kreise von Erweckten, die sich niemals zu diesem Herrnhuterhaß fortreißen ließen. Helfer Füßli, der Waisenhausprediger, verschaffte den deutschen Brüdern Gelegenheit, mit erweckten Handwerksburschen zusammenzukommen. Als dann die Herrnhuter Versammlungen zunahmen, sei er darüber jalour geworden und sei eine Zeitlang nicht gut auf die Herrnhuter zu sprechen gewesen. Jedenfalls verzichtete er niemals auf freie Prüfung. Er schrieb an Annoni aus der Mitte der 40er Jahre:

„Die herrnhagischen Anstalten wollen hier auch in Gang kommen, darwider ich nicht möchte sein, wenn nur die allzugroße Parteilichkeit nicht dabei wäre, daß sie dann mit andern nichts wollen zu schaffen haben. Es scheint, es sei an dem, daß das Gute als auch, was unlauter ist, bei dieser Gemeine werde bald offenbar werden, welches wohl vieler Wunsch und auch mein Verlangen ist."

Immerhin hörte die Verbindung nicht auf; Füßli starb 1752 als guter Freund der Gemeine [2]. Bezeichnend aber ist, daß man von den zuerst genannten Zürcher Landpfarrern, einem Balber oder Fehr, von herrnhutischer Seite nichts mehr vernimmt. Diese „alten Pietisten" werden sich in die neue fremde Herrnhuterart nicht gefunden haben [3].

In Schaffhausen hatte zuerst die Abreise des Edelfräuleins Agnes Im Thurn zur Gemeine den Herrnhutern viele Sympathien entzogen, gerade in

1) Vgl. Holzhalbs Briefe an Annoni v. 9. Aug. 1739, 18. Mai und 10. Dez. 1742, 18. Aug. 1743, 1. März und 8. Nov. 1744, 18. Juli 1745, 16. Dez. 1746, 30. Apr. und 4. Juli 1748; dazu die Berichte der Herrnhuter Philippus v. 1746 und Wallis vom 15. Aug. 1747.

2) Füßli an Annoni 18. Juni 1746; dazu die Berichte der Herrnhuter Dörrbaum v. 1744, Peistel und Herrmann v. 1745, Philippus v. 1746, Wallis 1753.

3) Zu den Pfarrern Balber und Fehr vgl. außer dem Reisebericht v. Peistel und Herrmann v. 31. Mai 1741, die eigenen Briefe v. 24. März 1741 in R 19, C 3; nachher verschwinden sie.

ihrem nächsten Verwandten- und Freundeskreis, und alles weitere, was man von ihr hörte: die plötzliche Verheiratung mit dem St. Galler Giller, der Ankauf des Gutes Montmirail aus ihrem Vermögen, Gillers schlechte Wirtschaft und schließliche Entfernung von Montmirail, trug nur dazu bei, den Verdacht zu bestärken, man habe es von Herrnhag aus vor allem auf das Vermögen des Fräuleins abgesehen gehabt, und die fromme Agnes sei das Opfer einer Spitzbüberei geworden. Kein Geringerer als ihr Bruder Joh. G. Fr. Im Thurn, Annonis langjähriger Zögling, hat gelegentlich diese Bezeichnung für das abenteuerliche Schicksal der Agnes Im Thurn gebraucht; sein Verhältnis zur Schwester blieb jahrelang gestört; Giller war ihm ein gänzlich zweideutiger, des Vertrauens unwürdiger Schwager. Kein Wunder, daß man also auf dem Girsberg schlecht auf das Herrnhuterwesen zu sprechen war [1]. Nun gar in den alten Schaffhauser Pietistenfamilien, wo noch die Erinnerung an Ziegler und Peyer lebte, verabscheute man den Leichtsinn und die Weltlichkeit der Herrnhuter und vermißte an ihnen jeden Ernst der Heiligung [2]. Aber selbst die früheren Freunde Zinzendorfs, Pfarrer Wilhelm Meyer an ihrer Spitze, wurden durch die Lektüre der Lästerschriften eine Zeitlang völlig irre an der Brüdergemeine. Meyer redete vom Grafen nur noch mit bösen Worten; als der Engländer Hutton ihn im Jahr 1748 deshalb scharf zur Rede stellte, kam es zu einem so heftigen Zusammenstoß, daß man ohne Händedruck und Abschiedswort auseinanderging [3]. Auch die Pfarrer Stockar und Amman hielten in den 50er Jahren mit den Schaffhauser Erweckten eigene Versammlungen, denen sich auch frühere Freunde der Herrnhuter anschlossen, so daß Schaffhausen jahrelang als der schlechteste Boden in der Schweiz für die Brüder galt [4]. Eine einzige Seele, die begabte, aber allzuleicht bestimmbare Judith von Brunn, wurde während zwei Jahrzehnten zwischen Anziehung und Abstoßung hin und her gerissen, trat jedesmal, wenn ein Herrnhuter Bruder durch Schaffhausen reiste und sie besuchte, mit neuer Liebe auf ihre Seite, um vielleicht wenig Tage nach des Bruders Abreise wieder den Anklagen und Verleumdungen Gehör zu geben. Wie Annoni stand sie in der „allgemeinen Liebe", pflegte die Freundschaft mit Sam. Lutz, der bei seinem letzten Besuch in Schaffhausen ihr Gast war, und mit dem Grafen v. Stolberg, der zu den erklärten Feinden Herrnhuts gehörte, und behielt dennoch Zeit ihres Lebens von keinem Gottesmann einen so tiefen Eindruck wie vom Grafen v. Zinzendorf. Man könnte sie nach ihren widersprechenden Aeußerungen charakterlos nennen, handelte es sich nicht um eine Frau, die sich vom Augenblick hinreißen ließ und es jedesmal grundehrlich meinte. Ein Herrnhuter hebt hervor, daß er sie bei seinem Besuch in tiefer Eigengerechtigkeit stecken sah [5]. Das teilte sie mit dem ganzen Schaffhauser Pietismus, der es so

1) Vgl. die Briefe Im Thurns an Annoni von 1741—1744; die „Spitzbüberei" nach B. Holzhalb an Annoni vom 8. Juni 1748.

2) Salome Im Thurn, geb. Peyer an Annoni vom 11. Aug. 1739.

3) Huttons Bericht vom 7. Nov. 1748, vgl. die unten zitierte Biographie von Dan. Benham, p. 199 ff.

4) Bericht von Wallis vom 15. Aug. 1747; die Versammlungen werden erwähnt im Bericht von Wallis vom Anfang 1758 und Macrait von 1759.

5) Zur Stellung der Frau Judith von Brunn vgl. ihre Briefe an Annoni von 1744 bis 1754, sodann die Berichte der Herrnhuter Peistel und Herrmann, Dörrbaum, Piper, Hutton

selten zum glatten Verzicht auf die eigene Heiligkeit, zum Vertrauen des Sünders auf freie Gnade brachte. Hier lag der tiefste Grund für den Mißerfolg der Brüdergemeine während vieler Jahre.

St. Gallen hatte sich sofort beim ersten Erscheinen der Herrnhuter feindlich gestellt dank vor allem seinem Pfarrer Heinrich Stähelin, der alle mögliche Ketzerei und Schwärmerei an ihnen roch und dessen Urteil für den ganzen kirchlichen Pietismus der Stadt maßgebend war. „Er ist unser abgesagter Feind; solang er dominiert, werden die Brüder wenig Eingang finden", meldet ein Bericht vom Jahr 1745 [1]. Vergeblich hoffte Hutton, bei seinem Besuch in St. Gallen 1748 die Orthodoxie Zinzendorfs gerettet und manche Bedenken wider ihn zerstört zu haben [2]. Stähelin verstand es, durch seine „Notwendige und liebreiche Warnung wider die sog. Herrnhuter" die Gemüter aufs neue gegen sie zu verbittern.

Unter Berufung auf zahlreiche kritische Stimmen aus Deutschland entwarf er ein wüstes Bild vom Glauben, Leben und Herumwandern der Brüder und griff besonders ihre heterodoxe Lehre an: Geringschätzung der Schrift, Irrtümer betreffend die Dreieinigkeit, Gott Vater und Gott Sohn, sowie die Rechtfertigungslehre. Stähelin hatte Recht im einzelnen und war blind fürs Ganze, da er nicht verstand, daß es keine lebendigeren Verfechter des reformatorischen Glaubens gab als gerade Zinzendorf und seine Freunde. Am Schluß seiner Schrift ermahnte er Obrigkeit, Pfarramt und Hausväter, den Herrnhutern den Einzug in St. Gallen zu wehren, und forderte speziell vom Rat ein Verbot für Bürger und Fremde, herrnhutische Lehren auszustreuen, herrnhutische Versammlungen zu halten und Glieder der herrnhutischen Gemeine zu sein.

Etwelches Verständnis hätten die Herrnhuter vielleicht im Kreis der zum Separatismus neigenden radikalen St. Galler Pietisten erhoffen dürfen. Eine Tochter der Weidenhuberin war eine Zeitlang in der Gemeine. Der deutsche Bruder Dörrbaum knüpfte darum 1745 bei der Mutter Weidenhuber und bei Pfarrer Kaspar Zollikofer an. Aber diese Richtung war wieder durch ihre Vorliebe für Mystik und Heiligung, durch ihre altpietistische Art, von den Herrnhutern durch einen tiefen Graben getrennt, so daß Dörrbaums Versuch keine Folgen hatte [3]. Die Brüder mußten St. Gallen von ihrer Liste streichen.

Derart lehnte der ältere Schweizer Pietismus beinahe in allen seinen führenden Persönlichkeiten das Herrnhuterwesen ab; aus Pietismus, müssen wir sagen, aber freilich auch durch Schuld der Herrnhuter, die in der Sichtungszeit auch einem aufrichtigen und unvoreingenommenen Christen allzu harte Nüsse zu knacken gaben, vollends ihren Gegnern so viel schwache Punkte für die Kritik darboten, daß es schon einer grandiosen Ueberlegenheit bedurfte, um ihnen trotz allem und allem gut zu sein. Ausnahmen in der Schweiz fehlen aber nicht; Pfarrer Joh. Ernst in Aarau und Pfarrer Willi in Chur haben sich dank ihrem kindlichen Sinn die Augen für das Gute und Göttliche offen gehalten und sind bis zu einem gewissen Grad der Gemeine beigetreten, ohne doch sich selber einfach untreu zu sein.

---

von 1744—1748; die folgenden Berichte von Wallis und Macrait schweigen beredt. Vgl. endlich die Briefe des Sam. Lutz an Annoni vom 27. März und 12. Okt. 1744.

1) Bericht Dörrbaums von 1745.
2) Huttons Brief vom 7. Nov. 1748.
3) Bericht Dörrbaums v. 1744.

Dem Pfarrer Johannes Ernst in Aarau wurde es nicht eben leicht gemacht, der herrnhutischen Sache treu zu bleiben. Er mußte sich gefallen lassen, das einemal als Ehebrecher, das anderemal als Gotteslästerer verschrien zu werden; von seiten seines Kollegen, des Kammerers Gabr. Seiler und dessen Schwiegervaters, Schultheiß Hunziker, erfuhr er Verfolgung und Angeberei in Bern. Wenn er durch alle bösen Gerüchte hindurch dennoch treu zu den Brüdern hielt, selber zwei seiner Söhne an die Gemeine abgab und 1748 einen persönlichen Besuch in Herrnhag machte, muß er tief innerlich vom Evangelium Zinzendorfs ergriffen gewesen sein. Keine Lästerschrift, von Freund Holzhalb ihm zugesandt, um ihm die Augen über die Herrnhuter zu öffnen, kein Anklagebrief von Freund Hattet in Basel, auch nicht die scheue Zurückhaltung des Jugendfreundes Sprüngli in Madiswil vermochte ihn an der göttlichen Mission der mährischen Brüder irre zu machen. Dank ihm wurde Aarau für die Herrnhuter eine Zeitlang das Paradies in der Schweiz. Sie rechneten es ihm besonders hoch an, daß er die eigentliche Leitung der Gesellschaften in Aarau den deutschen Brüdern überließ und bloß, so oft man seiner begehrte, mit Rat und Tat als wahrer Bruder zur Seite stand. In der Kirche predigte Ernst durchaus nicht herrnhutisch, sondern biblisch, zur allgemeinen Erbauung auch der Nichtherrnhuter. „Man kennt ihn auf der Kanzel nicht mehr", schrieb ein Aarauer Herrnhuter an die Gemeine. Das war nicht Feigheit, sondern Selbständigkeit. Ernst war es um die Sache, das Evangelium, zu tun, nicht um die herrnhutische Ausdrucksweise. Darin war er groß, wie er diese Sache als das Zentrale erfaßte. Aber neben der Kanzel wurde seine große Kindlichkeit und Liebe im Verkehr von Mensch zu Mensch gerühmt. Pfarrer Ernst in Aarau leistete für die Herrnhuter das, was sie in Basel anfänglich von Pfarrer Ryhiner erwartet hatten. Das „Pfarrerfeuer", das ein Herrnhuter einmal an Ryhiner konstatierte und das leidenschaftlich entbrannte, sobald ein Fremder einen Pfarrschäflein zu nahe trat, war dem Aarauer Pfarrer fremd [1].

„Wenn jemand imstande ist, durch die Gnade, alles zu prüfen und das Gute zu behalten, so ist es Herr Willi",

liest man in einem Brief Beat Holzhalbs aus der Zeit, wo dieser den Herrnhutern bitterfeind geworden war [2]. Dan. Willi kam von der mystisch asketischen Frömmigkeit her, hatte aber eben zu der Zeit, da die ersten Herrnhuter nach der Schweiz kamen, das schon niedergelegte Pfarramt wieder aufgenommen und sich sogar entschlossen, weniger auf der Kanzel zu donnern, als ers ehedem getan. Von den Herrnhutern wußte er aber zunächst nur vom Hörensagen; seine Hauptquelle wurde Beat Holzhalb, der ihm die berühmte Wundenlitanei des Grafen zuschickte, gespickt mit eigenen bösen Glossen, mit dem Zweck, ihm die Brüder ein für allemal zu verekeln. Weitere anstößige Proben aus dem 12. Anhang samt einer Reihe der Lästerschriften folgten nach. Seltsamerweise genoß Willi gerade die Wundenlitanei, ja bezeugte eine ungemeine Freude an ihr und hielt sich in allen Schriften des Grafen, die er zu sehen bekam, an das Tiefe und Schöne, das der originelle Mann

1) Zu Joh. Ernst und den Herrnhutern vgl. die Aarauerakten R 19, C 4 mit den Briefen Ernsts und des Zach. Wydler; dazu die Reiseberichte v. Dörrbaum, Peistel, Piper, Wallis, auch das Diarium von Zinzendorfs Aufenthalt in Montmirail 1751.

3) Holzhalb an Annoni 16. Dez. 1746.

unter den Hüllen mancher Geschmacklosigkeiten herausspürte nach dem Gesetz der echten Kongenialität. Speziell kamen ihm auch die Berliner Reden Zinzendorfs zu Gesicht; er fand sie anfangs gar hoch, drang aber bald tiefer in sie ein und vernahm das echte Evangelium daraus. Holzhalb hatte es böse gemeint mit seinen Sendungen und gerade das Gegenteil seiner Absicht erzielt. Auf dem Umweg über Aarau bekam der Herrnhuter Dörrbaum Kunde, daß in Chur ein angesehener Pfarrer für die Brüdersache Verständnis besitze, und entschloß sich zur Reise nach dem abgelegenen Ort. Willi empfing ihn mit „sonderbarer Liebe" und freute sich, einmal jemand von der Gemeine zu sehen. Der „evangelische" Weg schien ihm einzuleuchten, nachdem er sich auf dem gesetzlichen lange Jahre müde gelaufen hatte. Bezeichnend ist aber seine Bitte bei Dörrbaums Abschied: der Graf möge doch an Friedrich Rock arbeiten und ihn wieder heimzubringen unermüdlich sein; Willi stand in der allgemeinen Liebe; ihn schmerzten die gehässigen Trennungen unter den Kindern Gottes. War er nun auch vom Besuch dieses ersten Herrnhuters sympathisch berührt, fest in seiner Haltung war er noch nicht geworden. Es kamen die beiden deutschen Inspirierten Baltzer und Nagel und breiteten allerlei Schauermären von Herrnhag vor dem Churer Pfarrer aus. Der schrieb darauf an Annoni:

„Der Herr ist Richter. Laßt uns nur redlich und brüderlich handeln und nirgends worin stehen bleiben, sondern dem Frieden und der Heiligung nachjagen, ohne welche niemand den Herrn schauen wird."

Im folgenden Jahr 1746 erschien, von den Brüdern gesandt, der Goldschmied Johann Georg Richter von Zürich her, um in Chur eine Zeitlang zu arbeiten und Willi ein lebendiges Beispiel zu geben, wie so ein Herrnhuter im täglichen Leben sich benimmt. „Ein herzfeiner Herrnhuter", nannte ihn Willi, „ein Herz, daß gewißlich Gnade und Wahrheit hat", jedoch fügte er hinzu:

„Ich hab mir noch immer und überall ausbehalten, ohne Unterschied der Sekten die Brüder herzlich zu lieben, und diese Freiheit hat man mir auch gelassen; doch muß ichs leiden, daß mans an mir noch mehr als eine Schwachheit trägt, und ein jeder mich lieber ganz auf seiner Seite haben wollte, welches mir aber nicht gegeben ist, besonders da ich so viel Eifers zu allen Seiten sehe, so mir wehe tut."

Freude an dem feinen Exemplar aus Herrnhut, jedoch keine blinde Parteinahme für seine Gemeinschaft, das war das vorläufige Ergebnis. Der Bruder Richter wußte nachher in Zürich nicht nur Günstiges von Willi zu berichten; Beat Holzhalb habe ihn durch Uebersendung eines der schlimmsten Lieder des 12. Anhangs bei seiner schwachen Seite angefaßt; auch hätten ihm die Inspirierten beigebracht, daß man auf herrnhutischer Seite sich rühme, Willi herübergezogen zu haben, was ihn verdroß. Allein einen ganz anderen Eindruck bekam Holzhalb:

„Von allen diesen Dingen ist dem lieben Willi ein Geschmack beigebracht worden, und sie haben dem lieben Kind als ein neues Naschwerk und Spielzeug so wohl gefallen, daß man den ehemaligen Herrn Willi kaum mehr erkennen kann als an seinem sanften Wesen, in welchem er auch den jetzigen Widerspruch mehr erduldet, als etwas davon annimmt."

Aus diesem Brief Holzhalbs vom Jahr 1748 geht deutlich hervor, daß Willi jetzt entschieden auf die herrnhutische Seite abgeschwenkt ist; gerade, was andere abstieß,

die singuläre Sprache, tat es ihm an. Als ihn das Ehepaar Wallis im gleichen Jahr besuchte, waren sie ganz hingerissen von der tiefen Verwandtschaft Willis mit Herrnhut.

Willi, so meldet Wallis, predige „von Heilands Blut und Wunden, ja von Brautmaterien mit Geist und Leben, wie sonst nur Zinzendorf und Johannes; am ganzen Leichnam von oben bis unten habe er einen ganzen *goût*, und darin lebe er wie's Fischlein im Wasser". Allerdings hob Wallis hervor, daß die von Willi in Chur geleitete Versammlung von 50 Personen „nicht zu unserer Oekonomie gehöre"; es war eine regelrechte Pietistengemeinschaft im alten Stil. Beim zweiten Besuch nahm Pfarrer Willi seinen deutschen Gast mit auf die Synode und gab ihm Gelegenheit, 42 Pfarrer als Freunde Herrnhuts kennen zu lernen. Man muß sich immer sagen: es ist ein reifer, erfahrener Mann, der vor seinem Lebensabend steht, dieser Daniel Willi, wenn man die Eroberung der Brüder in ihrer ganzen Tragweite schätzen will. Allein es gilt nicht zu viel zu sagen; als eine neue Flut von Lästerschriften zu Anfang der 50er Jahre die Täler Graubündens überschwemmte, und die Zahl der herrnhutisch gesinnten Pfarrbrüder von 42 auf 16 zurückging, da wankte auch Willis Treue gegen Herrnhut. Der deutsche Bruder Macrait fand ihn bei seinem Besuch in Graubünden konfus geworden; er logierte nicht im Pfarrhaus, sondern bei Andreas Bener; sein Reisebericht meldete von Willi beinahe nichts. Immerhin verzeichnet Wallis dann den Tod des Bruders Daniel Willi, am 5. Dez. 1755, als wärs ein Freund gewesen; der allzeit sonderbare Mann habe sich schon lange aufs Sterben gefreut und angeordnet, daß man ihm einen roten Gürtel um den Talar mache, habe dann Talar und Gürtel angezogen und sich darüber gefreut, dann es sich wieder ausziehen und bis zum Eintreten seines Todes bereit liegen lassen; als Text für die Leichenrede bestimmte er sich den letzten Vers des Buches Daniel, als zu ihm, dem Daniel Willi, gesprochen. Auf volle Klarheit über seine innere Stellung müssen wir verzichten, weil die Quellen zu dürftig sind. Es ist möglich, daß die alte pietistische und asketische Natur Willi den Anschluß an die herrnhutische Richtung zu allerletzt wieder erschwerte. Aber auf Zeiten war er ein Herrnhuter geworden und gewesen; er fand in der Zinzendorfschen Gnadenfrömmigkeit tatsächlich seine Befreiung von seinem vergeblichen Ringen nach Heiligung und Erlösung. Daran ist auch nichts Befremdendes, und man wird den Herrnhutern diesen Gewinn stehen lassen müssen [1]. Willi stand darin in Graubünden nicht allein; es sind hier die Mehrzahl der vom Pietismus ergriffenen Pfarrer ins herrnhutische Lager hinübergetreten.

Pfarrer Johannes Ernst in Aarau, Pfarrer Daniel Willi in Chur und seine zahlreichen bündnerischen Kollegen sind Beweise, daß es auch vom älteren schweizerischen Pietismus Wege zum Herrnhutertum hinüber gab. Aber es sind Ausnahmen unter den Pfarrern und Theologen. Laien mochten mit Leichtigkeit den

1) Zu Willi und den Herrnhutern vgl. Willis Briefe an Annoni vom 8. Nov. 1745 1. März und 1. Juni 1746; die bündnerischen Reiseberichte von Dörrbaum 1745, Wallis 1749, 1753, Macrait 1754 und 1755; die Charakteristik Willis im Gesamtbericht von Wattenwyl vom 14. Juni 1753; den Brief von Wallis vom 4. Jan. 1756; ferner den Brief von Philippus 1746 und sämtliche Briefe Holzhalbs aus dieser Zeit.

Weg hinüberfinden; pietistische Theologen mußten mehr das Fremde und Unpietistische an der Zinzendorfschen Richtung empfinden; lebten doch die Herrnhuter gerade in jenen Jahren förmlich vom Kampf gegen die Heiligung und die Selbstverleugnung, so daß selbst Männer wie Willi und Ernst zeitweise „perplex" wurden über die Sprache und das Gebahren der Brüder.

4. Kapitel: Bewährung und Befestigung.

Gleichwohl hat sich die Brüdergemeine in Genf und Montmirail, in Basel, Bern und Aarau, in Zürich und Schaffhausen, sowie in Graubünden durchgesetzt noch zu Zinzendorfs Lebzeiten. Das bleibt gegenüber solchem Widerstand immer erstaunlich. Und es spricht für die Gesundheit und Kraft der Brüdergemeine.

Es war für die Herrnhuter wahrlich nicht leicht, geordnete Gemeinschaften auf Schweizerboden zu gründen und festzuhalten, weil solche unbedingt Leiter aus der Gemeine erfordert hätten, die meisten Schweizer Kantone sich aber den Aufenthalt ausländischer Lehrer und Leiter rundweg verbaten. Selbst die ausgesprochen kirchenfreundliche und antiseparatistische Haltung der Herrnhuter kam gegen das Vorurteil, jeder fremde Lehrer bedeute eine Staatsgefahr, nicht auf. Als 1742 der ledige Bruder Molther, ein Pfarrersohn, in Genf erschien, verbot ihm die Geistlichkeit, sobald sie von ihm erfuhr, bei den Genfer Damen zu logieren, und ließ alle herrnhutisch gesinnten Genfer schwören, daß sie kein Abendmahl von ihm empfangen hätten. Zwei Jahre später wies der Genfer Rat den fremden Lehrer aus [1]. Eine Zeitlang hofften die Brüder, in Montmirail auf preußisch-neuenburgischem Boden ein Asyl gefunden zu haben. König Friedrich hatte schon seine Zustimmung zur Bildung einer Gemeinde erteilt, da setzte sich die Neuenburger Geistlichkeit mit äußerster Schroffheit gegen die Eindringlinge zur Wehr, rief den Schutz des Staatsrats an, erklärte, ihre vom König beschworene Kirchenordnung sei in Gefahr, und ruhte nicht, bis Predigt und Versammlungen in Montmirail still standen, und die ganze Gemeine sukzessiv sich wieder verzog [2]. Wie im Bernbiet Martin Wäckler, der Arbeiter in Dießbach, 1743 durch einen Befehl der Religionskommission in seiner Arbeit still gestellt und des Landes verwiesen wurde, ist bereits erzählt worden [3]. Immer war es die Geistlichkeit, die den Staat zu harten Maßregeln gegen die fremden Lehrer drängte. In Basel erklärte aus Anlaß von Herrnhuterversammlungen im Jahr 1745 der Konvent das Herrnhuterwesen als dem Gemeinwesen schädlich und veranlaßte dadurch einen Ratsbeschluß, der auf die Beherbergung fremder Lehrer und Lehrerinnen eine Strafe von 50 Gulden setzte. Als sich dann 1747 wirklich eine herrnhutische Lehrerin, die Anna Maria Lang, in Basel betreffen ließ und zu argen Schwärmereien im Kreis der herrnhutischen Schwestern Anlaß gab, befahl der Basler Rat, die herrnhutische Mamma durch die Stadtknechte vor das Tor zu führen, eine Exekution, der die gute Seele zum Glück durch rechtzeitiges Ver-

1) Berichte Philipp Molthers von 1742—44, *RegVCG* 2, 9., 16. März 1742 12. Juni 3. Juli, 14. Aug. 1744.

2) Vgl. die *AVCN* v. 1741—46, mir mitgeteilt von W. Senft, *Pasteur de Montmirail.*

3) Vgl. oben p. 395.

schwinden entrinnen konnte [1]. Im folgenden Jahr wurde in Zürich der Goldschmiedsgeselle Joh. Georg Richter, den die Gemeine dem dortigen Goldschmied Schneider auf dessen Wunsch als Arbeiter zugesendet hatte, gleichfalls vom Rat aus der Stadt gewiesen, nachdem der Examinatorenkonvent durch den Helfer am St. Peter herausgebracht hatte, daß Richter in Zürich Conventicula halte [2]. Für Schaffhausen, Stein, St. Gallen sei nur an die früheren antiherrnhutischen Edikte erinnert. Durch etwelche Vernunft zeichneten sich eigentlich nur Bern und Graubünden aus; die übrige Schweiz war einmütig im Schrecken vor der herrnhutischen Gefahr und in der Verfolgung der herrnhutischen Lehrer auf Schweizerboden. Dabei wurden Kirche und Staat erst noch von der neuen liberalen Bildung sekundiert. Wie in Bern Professor Altmann, der Führer der dortigen literarischen Zirkel, sie sogar der Bekämpfung in einer gelehrten Disputation würdig erachtete, ist schon hervorgehoben worden. In Basel speiste Professor Spreng den von ihm 1749 eröffneten „Eidgenoß" mit einem bissigen Stück auf Zinzendorf und seine Brüder nach dem andern, parodierte unablässig die Sprache der Sichtungszeit und des 12. Anhangs, verspottete bald die Seelenschwestern, bald den Grafen, der als Heuchler, als der quäkernde Stutzer von Zinzendorf oder galante Ordensmeister vom Senfkorn, dann wieder als wahrer Catilina bloßgestellt und aller Greuel bezichtigt wurde [3]. In Zürich machten sich der *beau monde* und die Studenten hinter die Anhänge des Brüdergesangbuchs und posaunten die herrnhutischen Geheimnisse aus; es gab ungeheures Gespött, an dem die führenden Geister, z. B. ein Joh. Jakob Bodmer, reichlich teilnahmen [4]. Selbst Professor Zimmermann lenkte in gelehrten Ausführungen die allgemeine Aufmerksamkeit auf die Wundenlitanei. In Schaffhausen endlich machte sich Joh. Kd. Peyer das Vergnügen, zur Erheiterung der Gäste an der Hochzeit des Helfers und Professors Hurter ein umständliches Gedicht „Der Pharisäer" vorzutragen, worin die doch so verschiedenen Geister Rock und Zinzendorf, jener als Mops, dieser als Graf und Bischof, vom Standort des lachenden Weltkindes aus gebührend beleuchtet und dem Spotte preisgegeben wurden [5]. Es schien, als hätten sich alle mächtigen Gewalten verschworen, den Brüdern die Einwurzelung in der Schweiz auf alle Weisen zu verleiden.

Dennoch setzten sie sich fest und ließen sich ihre bereits eroberten Stützpunkte nicht mehr aus der Hand reißen. Nachdem ein erregtes Herumschwärmen der deutschen Brüder den zweiten Besuch Zinzendorfs in der Schweiz gleichsam abgeschlossen hatte, erfolgte in den Jahren 1744 und 45 eine zweite Bereisung durch

1) Ed. ThurneysenSepBas 1896 p. 63; Bericht von Wallis 1747.

2) AEcclTig 3. März 1748, samt Beilagen Nr. 1869, 1870 a und b, zum Protokoll des Jahres; Unterschreiber-Manual I. v. 1748 (16. März); dazu die Berichte von Philippus 1746 und von Wallis (Rückblick) vom Juni 1753.

3) J. Keller, Zinzendorfs Aufnahme in der Schweiz, JBas 1888 p. 51 ff.

4) Holzhalb an Annoni 16. Dez. 1746; Huttons Brief 11. Dez. 1748 und v. 28. Sept. 1768: „Bodmer, Breitinger, Hirzel und die anderen Deisten, die den Br. Richter verjagt und die am Dienstag in ihrer Gesellschaft der Schmecker ihr gespott offt mit dem zwolfften Anhang getrieben hatten", ins Englische übersetzt bei Dan. Benham a. a. O. p. 455.

5) J. Kd. Peyers Deutsche Gedichte p. 126 ff.: Der Pharisäer 1743.

eine ganze Reihe hervorragender Führerpersönlichkeiten, Bischof Friedrich v. Wattenwyl an der Spitze; mehr als eine Rekognoszierungsreise kann das freilich nicht gewesen sein. In einer Konferenz dieser Sendboten wurde zum erstenmal eine Zweiteilung des Schweizergebiets beantragt: die welsche Schweiz und Bern sollten in Montmirail ihr Zentrum haben, für die ganze übrige deutsche Schweiz sollte Basel der Mittelpunkt sein. Das war genau so nicht durchzuführen, weil Basel damals den deutschen Herrnhutern verschlossen war, und für Montmirail die neuenburgische Geistlichkeit ängstlich über jede Einnistung der fremden Gäste wachte. Nicht einmal der harmlose Versuch, dem Zürcher Häuflein in der Person des Bruders Joh. Georg Richter einen Mittelpunkt zu geben und ihn dadurch zu schützen, daß er als Goldschmiedsgeselle bei dem Zürcher Schneider in Arbeit stand, gelang; Ausweisung war das rasche Ende. Da war es ein großer Fortschritt, daß es 1747 dem mit einer Schaffhauserin verheirateten Georg Wallis, einem Hessen, möglich wurde, sich auf längere Dauer, freilich zunächst heimlich, auf Schweizerboden niederzulassen, die ganze Schweiz von Chur bis Genf wiederholt zu bereisen und sich an einzelnen Orten öfters und längere Zeit aufzuhalten. Der Wirksamkeit von Wallis verdanken die schweizerischen Sozietäten nach den schweren Krisen ihre erste dauernde Befestigung. Wallis war freilich allein nicht imstande, das gewaltig ausgedehnte Brüderwerk auf Schweizerboden zu besorgen; er bedurfte der Mitarbeiter. Als ein solcher bereiste der Engländer James Hutton, einer der originellsten und begabtesten Freunde des Grafen, die Schweiz, erstmals Ende 1748 von Schaffhausen nach St. Gallen und von da über Zürich nach Bern und Neuenburg; 1756 ließ er sich für 7 Jahre in der Schweiz nieder, hauptsächlich in Genf und in Lausanne, aber auch in Basel, Bern, Aarau, Zürich, Winterthur; ja selbst in Bünden, „bei den Füchsen und Bären dort", kriegte er Eingang. Hutton war durch seine Verheiratung mit der Neuenburgerin Louise Brandt mit der Schweiz vertraut geworden; durch die an Zinzendorf selbst erinnernde Herzlichkeit und Unmittelbarkeit seines Wesens war er wie gemacht, allenthalben Vorurteile zu zerstören und Freundschaft zu pflanzen. Man höre ihn, wie er von sich selbst erzählt beim späteren Rückblick auf seine Schweizerzeit:

„Ich nahm kein Blatt vor den Maul, wenn die Rede von den Brüdern war; oft redete man von Krieg ... oft redete man von Büchern und was so vorkam; es unterstunde sich niemand, Zoten in meine Gegenwart zu reden, und so lange die Konversation unschuldig blieb, so habe ich meinen aufgeraumten Teil dazu beigetragen und habe nicht prätendiert, daß die Leute nur erbauliche Sachen reden mußten just um meinetwillen ... Die Providenz hat mich Leute finden lassen, die einen menschlichen, freundlichen Umgang mit einem Herrnhuter gerne hatten. Ich hatte keinen Plan oft, sondern es machte sich zufälligerweise, und meine liebsten Bekannten sind so entstanden; bald war der Trieb auf ihrer Seite, bald auf meine Seite zuerst, auf den öffentlichen Promenaden und Zusammenkünfte der Burgeren und der Herren, wie es sich eben zutraf. Ich gienge herum viel, ich hatte nichts anderes zu tun, ich war gesellig und Menschen liebend; alles was einen menschlichen Gesicht hatte beinahe, war mir lieb und das unaffektiert. So ein Wesen braucht nur gesehen zu werden, so wird er nicht nur erträglich, sondern fast geliebt, und so habe ichs in der Welt überall gefunden. Die Liebe gehet wohl bei ihnen nicht tief; das weiß ich; aber die Leute werden leutselig und es hat mich geglückt bei den meisten. Diese meine Art laßt sich nicht

wohl anders binden als durch meine eigene Attention auf meinen Gefühl und die Führung des guten Geistes des Heilandes, den er mir dazu geben muß und in der Schweiz würklich dazu gab" [1]. —

1755, als gerade eine Anzahl führender Persönlichkeiten in Bern zusammentrafen, wurde wieder einmal die Arbeit in der Schweiz gründlich besprochen und beschlossen, es sollten zur Unterstützung und Entlastung von Wallis mindestens zwei Hilfskräfte engagiert werden, die eine speziell für das sonst so verlassene Genfer Häuflein, die andere für die Teile der deutschen Schweiz, die Wallis zu weit entlegen waren, da er selbst eben damals mit der Verwaltung von Montmirail stark beschäftigt war; infolge dieses Beschlusses bediente seit 1756 Bruder Bex die Genfer, während Macrait die größten Partien der deutschen Schweiz bis Graubünden und eine Zeitlang das Toggenburg übernahm. Zur Zeit von Zinzendorfs Tod 1760 standen Macrait und Hutton in voller Arbeit; Wallis war Anfangs 1759 nach Deutschland zurückgekehrt. Zum großen Jubel seiner Schweizer Freunde hatte aber auch der Graf noch zweimal den Schweizerboden betreten und in Montmirail für kürzer oder länger Quartier genommen, 1751, auf einer Reise nach England vom 1.—9. August, und vor allem 1757, da er von Anfang Oktober bis Ende November in der Schweiz weilte, hauptsächlich wieder in Montmirail, jedoch mit einem Abstecher nach Genf und auf der Rückreise Bern, Aarau, Basel und Schaffhausen mit Besuchen beglückend. In der Geschichte aller schweizerischen Sozietäten waren das Festtage von unvergeßlichen Eindrücken; nach Montmirail strömten seine Freunde und Freundinnen aus Genf, Bern, Basel, Aarau, Winterthur, Zürich und Graubünden zusammen, so daß seine Gesellschaft gelegentlich auf 60 Seelen stieg; auch unterwegs auf der Reise drängten sich die Leute an ihn heran, in Aarau z. B. einfache erweckte Bauern vom Hallwilersee, in Basel sogar ein Mann wie der Ratschreiber Iselin. Die Irrtümer und Torheiten der Sichtungszeit waren vergessen; alles Gute und Göttliche, das der Graf in sich trug und von sich auszustrahlen vermochte, leuchtete damals im Verkehr mit ihm hervor. Auch jener propagandistische Uebereifer, die Leute partout in die Gemeine zu ziehen, war damals allgemein als eine Verirrung erkannt und überwunden. Es scheint, daß Zinzendorf selber viel weniger als seine Verehrer diesem Irrwahn gehuldigt hatte; damals bei seinem Besuch in Montmirail erklärte er sich als entschiedenen Gegner solcher falschen Proselytenmacherei und pries im Gegensatz dazu die hohe Würde der Diaspora, der der Heiland schwerere Pflichten auferlegt habe, und von der er mehr Hingabe und Eifer erwarte als von den Brüdern und Schwestern der Gemeinen, — Worte, die für seine Getreuen in der Schweiz süß wie Honig schmecken mußten. Als drei Jahre hernach die Kunde von Zinzendorfs Tod nach Riehen bei Basel kam, da konnte keiner der dortigen Brüder ein Wort reden; wehmütige Tränen flossen eine Zeitlang, „bis wir uns satt geweint hatten, und dann ging ich an die Arbeit", meldet ein Bericht von dort. Wir betonen nochmals: es würde wider das geschichtliche Gewissen gehen, wenn man auf den Zauber der Person

1) Daniel Benham, *Memoirs of James Hutton, comprising the annals of his life and connection with the United Brethren.* — Hutton war Buchhändler von Beruf; das Zitat aus dem Brief vom 28. Sept. 1768 ins Englische übersetzt p. 453 f.; das Original R XIX. C 2. 118.

des Grafen das Hauptgewicht legen und seiner Vorbereiter und getreuen Mitarbeiter vergessen wollte; aber ohne den persönlichen Charme Zinzendorfs freilich, wer weiß, was geblieben wäre? Die Liebe zu seiner Person, die Begeisterung, der Kultus mit ihm, die gaben der Bewegung den Halt.

Ich skizziere die Geschichte der einzelnen Sozietäten und Werke nach den Hauptmomenten ihrer äußeren und inneren Entwicklung. Zentrum für die welsche Schweiz war von Anfang an der Wattenwylsche Herrensitz von Montmirail auf neuenburgischem Boden, nahe der Grenze; er war nach dem Tod des alten Herrn v. Wattenwyl durch Kauf in den Besitz des St. Gallers Giller-Im Thurn, zu Handen der Gemeine, gekommen. Große Pläne der Gründung einer Refugiantenkolonie oder auch einer herrnhutischen Idealgemeinde für ihre französisch sprechenden Mitglieder hatten damals die Seele Zinzendorfs und seiner Freunde bewegt. „Wer weiß, was am Neuenburgersee noch ruhn für müde Herden", soll der Graf ahnungsvoll gesungen haben. „Es würde", spottet der Zürcher Holzhalb, „eine Batterie abgeben gleichzeitig gegen die deutsche und die welsche Schweiz." Allein der Argwohn der neuenburgischen Geistlichkeit gegen jeden ganzen oder halben Separatismus setzte alle Hebel in Bewegung zur Vereitlung dieser Pläne, und unglücklicherweise war Giller so gar nicht der Mann, um durch Liebenswürdigkeit die Herzen der einflußreichen Neuenburger zu gewinnen; „er hatte keine Manieren", urteilte ein hoher neuenburgischer Beamter von ihm. Nachdem sich bereits ein französisches Gemeindlein in Montmirail mit Cossart und Molther als Geistlichen gesammelt, und man schon mit Vergrößerungsbauten für die Versammlungen begonnen hatte, erzwang die Eifersucht der neuenburgischen Pfarrer seine Auflösung; etwa seit 1748 stand Montmirail leer. Eine neue Periode begann jedoch, als 1754 Nikolas v. Wattenwyl das Gut wieder in seinen Besitz nahm, ein Mann, nach demselben Zeugen, *„tout candeur et franchise et un galant homme qui avait de l'honneur et des manières"*, und den man darum neuenburgischerseits nach Belieben auf seinem Gut schalten und walten ließ. Nunmehr sollte Montmirail dienen als Gasthaus der Kinder Gottes, als Retirade der Arbeiter in der Schweiz, zu jährlichen Zusammenkünften einiger Geschwister auf kurze Zeit, letzteres weil laut einer Ordre des Gouverneurs kein Fremder in Montmirail dauernd wohnen durfte. Die Brüder und Schwestern fühlten sich in Montmirail so selig wie nirgends in der Schweiz; es war ihr schweizerisches Paradies, vollends in den unvergeßlichen Herbsttagen des Jahres 1757, da der Graf hier weilte. Man hat damals ernsthaft Zukunftspläne erwogen; Bruder Wallis schlug vor, eine Erziehungsanstalt für Kinder aus herrnhutischen Familien der Schweiz hier zu gründen, stieß aber bei Zinzendorf auf Widerstand; zuletzt, heißt es, soll der Graf nachgegeben haben, jedoch unter Verschiebung auf eine bequeme Zeit. Es war nach Zinzendorfs Tod, 1763, als eben ein fremder Herr Montmirail zu kaufen suchte, daß der brüderische Synodus durch Befragung des Heilands zum Entschluß kam: Montmirail soll konserviert werden. 1765 nahm endlich die Unität definitiv Besitz von Montmirail und ließ sich durch Wallis bestimmen, auf die Gründung einer Erziehungsanstalt für junge Mädchen zurückzukommen. Am 5. Oktober 1765 entschied das Los für die Gründung der Anstalt, die im folgenden Jahr eröffnet wurde. Es sollte das dauerndste Werk der Brüder

auf Schweizerboden werden und steht heute noch im Segen da. Zinzendorfs Gedanken waren mehr ins Große gegangen; weil es ein bescheidenes, fest begrenztes Werk war, darum erhielt sich Montmirail [1].

Es konnte nicht fehlen, daß sich von Montmirail aus Fäden zur Geistlichkeit Neuenburgs hinüberspannen, freilich nicht so, wie Zinzendorf anfangs geträumt hatte. In seiner Harmlosigkeit hatte er sich von seinen Schweizerfreunden die Meinung aufbinden lassen, Osterwald, der Führer der neuenburgischen Geistlichkeit, sei gleich seinem Basler Freund Samuel Werenfels ein besonderer Liebhaber des Lammes, und hatte in diesem Glauben auch ihm ein Denkmal gesetzt in dem Trauerlied auf Werenfels' Tod, obschon er bereits im Jahr zuvor eine „sehr moralische" Predigt von ihm angehört hatte. Gerade Osterwald war es nun, der im Auftrag der Neuenburger Klasse den Protestbrief wider die Gründung eines mährischen Etablissements auf Neuenburger Boden an den König von Preußen richtete, worin er u. a. den Mähren vorwarf, sie verbreiteten Ansichten und Praktiken, die der reinen Lehre des Evangeliums und der etablierten neuenburgischen Kirchenordnung entgegengesetzt seien. Dieser Totengräber des alten Calvinismus von Zinzendorf besungen — welche Ironie! Die Korrektur kam schon nach wenig Jahren, als der Herrnhuter Bericht von 1745 Osterwald als „einen unserer heftigsten Widersacher" bezeichnete, und dann wieder später, als Zinzendorfs Freund James Hutton von Lausanne aus den Geist der neumodischen Osterwaldschen Theologie kennen lernte und ganz richtig den Verfasser des berühmten Katechismus mit Tillotson, Saurin u. a. zu den Haupturhebern des Verfalls der Lehre zählte. Aber noch in einem zweiten Neuenburger täuschte sich Zinzendorf gründlich. Zu den verschiedenen hervorragenden Geistlichen aus der Familie Petitpierre, mit denen der Graf direkt und indirekt in freundschaftliche Beziehung trat [2], gehörte auch Ferdinand Olivier Petitpierre, seit 1755 Pfarrer aux Ponts, laut Konferenzbericht „ein sehr hübscher Mann, ja der beste von allen Brüdern Petitpierre, der ein hübsches Häuflein Seelen hat, denen er Versammlungen hält"; eben dieser Ferdinand Olivier entpuppte sich noch zu Lebzeiten des Grafen als der größte Ketzer seines Ländleins, indem er die Ewigkeit der Höllenstrafen verwarf und damit zu einem gewaltigen Kirchenstreit Anlaß gab. Der Irrtum, die religiösen Differenzen zu gering eingeschätzt zu haben, fällt freilich nicht auf die Brüderseite allein; auch einzelne Neuenburger übersahen die Kluft, die ihre Art von der des Grafen trennte. Ein Louis Frédéric Petitpierre, Pfarrer von Cornaux dicht bei Montmirail in den Jahren 1750—55, wurde 1751 ganz unvermutet mit Zinzendorf persönlich bekannt und war sogleich entzückt von der Herzlichkeit und Einfachheit seines Auftretens: „der außerordentliche Mann mit dem glühenden Eifer für den Fortschritt des Reiches Gottes", schrieb er seinem älteren Bruder Henri-David, der damals in Irland weilte und dort ebenfalls mit den mährischen Brüdern bekannt worden war. Zinzendorf seinerseits erneuerte 1757 die Freund-

1) Zu Montmirail vgl. *Souvenir du Jubilé Séculaire de Montmirail, les 6 et 7 oct.* 1866, W. Senft, *Neuchatelois et Moraves d'autrefois* (*Numéro de Jubilé* 1722—1922); dazu die Erzählung von Montmirail von 1772 in den Herrnhuter Akten, Wernle a. a. O.

2) Vgl. Charles Berthoud, *Les quatre Petitpierre*, p. 38 f. und 277.

schaft mit dem inzwischen nach Neuenburg avancierten Prediger und fand dabei solches Wohlgefallen an ihm, daß er ihn zum Präsidenten des reformierten Tropus zu ernennen gedachte. Es muß offenbar zwischen den beiden Männern Verständnis für Jesus als Mittelpunkt des Glaubens bestanden haben; der Zinzendorfschen Losung: „*Vivons pour celui qui est mort pour nous*", stimmte Louis Frédéric Petitpierre begeistert zu, und noch sein Amtsnachfolger Chaillet rühmte das Christozentrische im Vortrag dieses Mannes, während freilich die uns im Druck erhaltenen Predigten sich von der damals üblichen Art philosophischer Kanzelvorträge kaum unterscheiden. Uebrigens fallen die Beziehungen zu den Petitpierre in die letzten Zeiten von Zinzendorfs Leben. Zu Anfang, als Montmirail seine erste Anziehungskraft auf die Neuenburger Erweckten ausübte, war es die Familie des Expfarrers Brandt, dessen Witwe, Sohn und drei Töchter in der Gemeine Aufnahme fanden, Louise Brandt als Frau des James Hutton berühmt, sowie die Familie des Zürchers Joh. Jak. Stadler, des deutschen Pfarrers in Neuenburg, die alsbald auf die herrnhutische Seite neigten. Vater Stadler trat in einer langen lateinischen Eingabe an die Klasse warm, obschon erfolglos, für die Mähren und ihre Versammlungen ein und ließ sich kurz vor seinem Ende noch in die Gemeine aufnehmen. Der Sohn Peter Conradin trat zuvor schon offen in partes Moravorum, indem er die erweckten Neuenburger bei sich versammelte und mit ihnen Erbauungsstunden hielt, 1745 ging er ganz zur Gemeine über und starb im gleichen Jahr in Marienborn; er lebt in ihr fort als Verfasser mehrerer Lieder im französischen Brüdergesangbuch [1]. Es ist bezeichnend, daß hier wie in Basel und Genf die schwärmerische Jesusliebe Zinzendorfs in den Herzen junger Kandidaten der Theologie ein Echo fand, nicht nur bei dem jungen Stadler, sondern auch bei seinem Freund cand. Andler, der zur Gemeine überging und in ihrem Seminar starb, sowie bei einem jung verstorbenen *proposant* de Luze, dem Bruder des späteren Pfarrers von Cornaux. Bis dahin war Osterwald der unbedingte Führer der theologischen Jugend Neuenburgs gewesen; in Zinzendorf erstand ihm vielleicht zum erstenmal ein Konkurrent. Endlich stellte der ehrwürdige Professor Bourguet, Annonis guter Freund, sein gutes Französisch in den Dienst der brüderischen Uebersetzungsarbeit; er hatte schon früher in seinem *Mercure Suisse* über die Herrnhutische Heidenmission verständnisvoll berichtet, und man konnte von ihm in der gleichen Zeitschrift eine der schönsten Beschreibungen der herrnhutischen Frömmigkeit lesen [2]. Erwägt man alle diese Beziehungen gerade zu Anfang der 40er Jahre, so begreift man einigermaßen die ängstliche Sorge der neuenburgischen Geistlichkeit um die Fernhaltung des mährischen Einflusses. In der Hauptsache erreichte sie ihr Ziel: das Herrnhuterwesen

1) Sicher stammt das Lied auf Montmirail „*Maison de l'agneau, aimable troupeau*" in der Sammlung von 1745 von Stadler (Mitteilung von Dr. Jos. Müller).

2) Die Stelle lautet in deutscher Uebersetzung: „Die Liebe und Frömmigkeit, die in dieser glücklichen Zurückgezogenheit herrschen, haben alle Herzen geeinigt, sie halten sich an das Wesentliche in der Religion und beunruhigen sich nicht mit Lehrstreitigkeiten. All ihr Kämpfen besteht in Vernichtung des Bösen, sie wetteifern, wer am besten dem Heiland diene, jeder in seinem Berufe"; vgl. W. Senft a. a. O. p. 104 aus dem *Mercure Suisse* von 1735.

vermochte sich außerhalb Montmirails nirgends in der neuenburgischen Kirche einzunisten.

Den zweiten Stützpunkt der Brüdergemeine auf welschem Boden bildete die Genfer Sozietät, die durch den Besuch des Grafen im Jahr 1741 von 40 auf etwa 120 Seelen angewachsen war. Ein solches Häuflein hätte vor allem eine starke Leitung gebraucht; allein Bruder Philipp Molther, der 1742 von der Gemeine nach Genf beordert wurde, mußte nach 2 Jahren auf obrigkeitlichen Befehl die Stadt meiden[1], und seitdem blieben die Genfer sich selbst überlassen. Michel Prudhomme, der Sohn eines Altpietisten, und ein Gignoux werden als Arbeiter unter den Brüdern, die de la Tour und eine Raymond als solche unter den Schwestern genannt; sie korrespondierten mit Molther, solange dieser noch in Montmirail weilte. Um dem Selbständigkeitsstreben der Genfer zu wehren, ließ sich 1746 die Catton Hugo namens der Gemeine in Genf nieder; aber Kränklichkeit erschwerte ihre Arbeit, ließ ihr die Leitung entgleiten und die de la Tour, eine sehr zur Herrschaft neigende Dame, die wirkliche Führung übernehmen. Folge war, daß das Genfer Häuflein überhaupt den innern Zusammenhang verlor und in der Hauptsache in eine Anzahl getrennter Jungfernkränzchen zerfiel, die auch mit der deutschen Brüdergemeine nur in loser Verbindung standen. Endlich 1751 erschien als Ordner der verworrenen Verhältnisse Georg Wallis und ließ sich, um Molthers Schicksal zu entgehen, vor den Toren Genfs in Beaulieu im Haus des Bruders Simon nieder, wohin die Brüder zur Versammlung hinauskamen, während für die Schwestern Frau Wallis im Haus der Catton Hugo den neuen Mittelpunkt bildete. Beinahe wäre die zielbewußte Neuorganisation der Genfer Sozietät durch das Ungestüm des die Verhältnisse aus der Ferne falsch beurteilenden Grafen verdorben worden, und nur der Takt der Catton Hugo, die einen zum Vorlesen bestimmten Zinzendorfschen Zornesbrief wider die Rottereien in Genf einfach zurückhielt und privat beantwortete, verhütete damals das Aeußerste. Binnen vier Monaten gelang Wallis die Sanierung der Genfer Verhältnisse; die bisherige Arbeiterinnenkonferenz, in der die de la Tour das große Wort geführt hatte, wurde aufgehoben, resp. zu einer bloßen „Gesellschaft" degradiert; an Stelle der kränklichen Catton Hugo übernahm eine neue Gemeindeschwester, die Höfeli, die Leitung der Genfer Schwestern; als neue Arbeiterin trat die besonders tüchtige Drion Archinard, die spätere Leiterin von Montmirail, auf den Plan. Und das Schönste an dieser kleinen Revolution: die de la Tour ging in sich und gestand ihre Fehler ein, und die Reform vollzog sich im Geist der Liebe und des Taktes, der den Herrnhutern bei ihren besten Unternehmungen verliehen war. Aber Wallis brachte auch in das Gemeinschaftsleben der Genfer Brüder einen neuen Aufschwung; der schöne Landsitz von Beaulieu wurde der Ort regelmäßiger Sonntagsversammlungen, und es ging ein „neuer Gnadenperiodus" für das ganze Genfer Häuflein an. Deutsche Herrnhuter, auch der Bischof v. Wattenwyl, wurden in der Folge wie Engel von den Genfern aufgenommen und wußten nur noch zu rühmen, und Beaulieu galt seitdem als ein kleines Montmirail, d. h. ein Herrnhuterparadies. Es kam dazu,

1) Vgl. *RegVCG* 2., 9. und 16. März 1742; 12. Juni, 3. Juli, 14., 21., 28. Aug. 1744; *RegCstG* 24. Mai, 7. Juni 1742.

daß sich auch der Genfer Magistrat jetzt von der durchaus friedlichen und unseparatistischen Art der mährischen Brüder überzeugte und zwischen ihnen und den bockbeinigen Separatisten des Jahres 1753 scharf unterschied; immerhin machte gerade damals ein früherer französischer Katholik, Joseph Sansac, in Genf von sich reden, der eben erst zur protestantischen Kirche übergetreten und in Genf aufgenommen worden war, nun aber auf einmal erklärte, er könne sich nicht mehr für ein Glied dieser Kirche halten, da sie nicht so gut sei wie die herrnhutische Gemeine. Sansac wurde aus Genf ausgewiesen, ein unechter Herrnhuter, der weiter nichts geschadet hat[1]. Vorübergehend wurde den Genfer Brüdern ihr zur Gemeine übergegangener Mitbürger Bex als Vorsteher zugesellt; er starb jedoch früh, im Jahr 1756. Zu Weihnacht desselben Jahres aber erschien von Lausanne aus der englische Herrnhuter James Hutton, um selige Stunden in Genf zu erleben. Der ganze 24. Dezember verstrich unter Weihnachtsfeiern mit den Kindern, mit den ledigen Schwestern bei der Höfeli, mit den Brüdern, den Frauen und Witwen bei Prudhomme, woran sich ein Liebesmahl bis tief um Mitternacht anschloß. Von den Genfern Kindern war Hutton ganz hingerissen.

„Sie waren wie angethan, sie sungen so niedlich und so gesalbt, daß der arme Hutton sich auf eine Weile in Herrnhut vermutete; die Kinder wußten nicht aufzuhören, ihre Freude in schicklich auserlesenen Versen auszudrücken, auch hatten sie selber welche gemacht. Man hatte ihnen auch eine kleine Repräsentation gemacht und sie waren, wie Kinder sein sollen, artig und verliebt *passionnément*, es ist nicht zu viel gesagt."

Huttons Gesamturteil lautet:

„Dieses Häufelein ist doch ein Pflänzchen des Vaters, das Er gesetzt hat zum Werden und Bleiben bei allen Schwachheiten; es ist nicht mit Worten zu erreichen, was man dort fühlte."

Nach seiner Gewohnheit suchte der weltgewandte Engländer den Verkehr mit allerlei verwandten Seelen aus der gebildeten Bevölkerung; mit den Pfarrern Jean und Alexandre Sarasin — sie beide durften 1757 den Grafen begrüßen[2], — mit Professor Jean Perdriau knüpfte er freundschaftliche Beziehungen an; auch einige in Genf studierende Waldenser lernte er kennen, dazu ein paar Pietisten von der streitlustigen Art, die, um ihren guten Ruf zu erhalten, sagten: „wir hoffen, man werde uns doch nicht für Moraves halten", während er, Hutton, es sich zur Ehre rechnete, ein Morave zu sein. Auch das unpietistische Gegenstück fehlt nicht in Huttons Besuchsliste: als Verwandter des berühmten Isaak Newton meldete er sich bei Voltaire zu Besuch, allerdings erfolglos; Voltaire lag gerade vom Biß eines Affen, den er geschlagen hatte, krank im Bett, und Hutton hatte nur das Vergnügen, drei seiner Diener in Livree zu sehen[3]. Auf Hutton als Wegbereiter folgte dann anfangs November 1757 der Graf; er nahm für fünf Tage Wohnung in Beaulieu, wo er alle Genfer Freunde chorweise zu sich kommen ließ, um sie französisch mit seiner ganzen Herzlichkeit anzureden; es gab einen Abschied unter vielen Tränen[4]. So groß aber Zinzendorfs Freude war, hier in Genf ein Häuflein

1) *RegConsG* 5. Apr. 1753.
2) Diarium v. 1757.
3) Vgl. Dan. Benham a. a. O. p. 317.
4) Spangenberg a. a. O. 8. Teil, p. 2122.

zu finden, dem die Lehre von der Versöhnung durch Jesu Blut so teuerwert war, er fand auch ein paar schwache Punkte an diesen Genfer Herrnhutern, die ihm der Remedur bedürftig schienen. Drei Dinge vor allem mißfielen ihm: das seltsame Sich-Zusammenscharen der Mähren beim Abendmahl in der Kirche von St. Pierre, wobei es sogar vorkam, daß einer der befreundeten Genfer Pfarrer ihnen den Leib, „unseres Herrn Jesu Christi, den ihr so lieb habt", austeilte [1], entgegen dem rechten Brauch in der Diaspora; die übertriebene Abkehr der Genfer Schwestern von allem Verkehr mit den Brüdern und ein gewisses doppeltes Regiment unter den ledigen Schwestern. Der letzte Punkt war am schwersten zu bessern, da die althergebrachte Führerstellung der de la Tour sich nicht einfach zu Gunsten der Gemeindeschwester umstoßen ließ. Hier kam es nach Zinzendorfs Weggang noch zu wenig erbaulichen Szenen, in deren Verlauf die Höfeli von der Gemeine abberufen wurde. Hutton hatte umsonst nach Kräften gegen einen solchen Mißgriff, der nur der herrschsüchtigen de la Tour Vergnügen machen mußte, protestiert. An diesem stillschweigenden Gegensatz der Genfer zur deutschen Leitung krankte die Genfer Sozietät jahrzehntelang. Im übrigen kann man sich ihren Einfluß auf das religiöse Leben Genfs in jener Zeit kaum gering genug denken. Der Zug des Geisteslebens ging in Genf einen der Brüdergemeine diametral entgegengesetzten Weg, und ein so klar sehender Mann wie Hutton verhehlte es sich auch gar nicht, daß das offizielle Genf, das sich eben mit d'Alembert um die Frage: Orthodox oder sozinianisch? zankte, damals dem herrnhutischen Evangelium noch ferner stand als in den Zeiten der Gründung der Sozietät [2].

Zweimal versuchten die Herrnhuter auch auf dem Boden des Waadtlandes Fühlung mit den erweckten Seelen zu gewinnen, jedoch ohne daß es zu irgendeiner festen Gründung kam. 1742 machte Bruder Philipp Molther von Genf aus den ersten Besuch in Lausanne und hinterließ starke Eindrücke bei ein paar Frauen; auch in Morges, in Nyon, in Vevey und besonders in Rolle gab es Erweckte, die von ihm besucht wurden und sich freundschaftlich zu den Herrnhutern stellten, aber Gemeindlein wollten sich nicht bilden. Von 1756 bis Anfang der 60er Jahre weilte James Hutton wiederholt in Lausanne; er hielt den von Molthers Tagen her befreundeten frommen Weiblein wöchentlich eine Erbauungsstunde; aber auch er hatte keinen nachhaltigen Erfolg. Seinen Hauptberuf sah Hutton damals darin, in regem Verkehr mit der vornehmen und gebildeten Welt von Lausanne die alten Vorurteile gegen die mährischen Brüder zu zerstreuen und ihnen Sympathien in den tonangebenden Familien der Stadt zu erwerben; er zählte seine Bekannten in Lausanne zu 300, davon 70—90, die ihm Freundschaft erwiesen. Der Bürgermeister, ein Schwager der de la Tour, gehörte zu diesem Kreis, ferner eine Anzahl adliger Franzosen. Daß durch alle diese weltlichen Bekanntschaften viel für das Reich Gottes herauskam, wagte auch Hutton nicht zu behaupten. Wertvoller war seine Begegnung mit Antoine Court, dem alten Freund und Korrespondenten Zinzendorfs, der den englischen Herrnhuter endlich instand setzte, seinem Meister ein getreues Bild

1) Ebenda.

2) P. Wernle, *Les Frères Moraves;* vgl. auch Spangenberg a. a. O. 8. Teil 2122 ff.

des französischen Protestantismus zu entwerfen. Auf seiner Rückreise von Genf nach Montmirail ist dann der Graf eigens durch Lausanne gereist, um den Neuerwecker des französischen Protestantismus persönlich zu begrüßen; einen ganzen Tag verweilten die beiden Originale in nie abbrechendem Gespräch beisammen, einig miteinander in der Hauptsache, der Liebe zu Jesus, der Graf voll Bewunderung für den ehrwürdigen Franzosen, jedoch auch tief besorgt über den Mangel an evangelischem Geist unter dessen Landsleuten in der Heimat. Dann nahmen sie Abschied für die Ewigkeit [1]. Auch mit einzelnen welschen Pfarrern der Waadt trat Hutton in freundschaftliche Beziehungen, mit Pavillard, dem Erzieher des berühmten Gibbon, mit Professor George Polier, dem Bearbeiter des Osterwaldschen Katechismus, mit dem in Bern an der französischen Kirche amtenden Elie Bertrand, dem hervorragenden Naturforscher und Freund Voltaires. Zwischen Bertrand und Hutton wurden damals Briefe gewechselt, aus denen man auf eine tiefere Gemeinschaft im evangelischen Glauben schließen möchte, wenn es nicht eben Bertrand wäre, der Führer der freisinnigen welschen Theologie. Wertvoll in hohem Grad für unsre Kenntnis des modernen Zuges in der damaligen waadtländischen Geistlichkeit sind Huttons Urteile über die Theologie seiner Lausanner Freunde; zugleich lassen sie aber nur zu deutlich erkennen, warum für einen Herrnhuter so wenig in diesem *Pays de Vaud* zu finden war: die Epoche des Pietismus war abgelaufen für die ganze welsche Schweiz; der Uebergang zur vernünftigen Orthodoxie war allenthalben in vollem Gang. Vielleicht hätte ein schöpferischer religiöser Genius diese Entwicklung aufhalten können; Huttons weltgewandte, geistvolle Art entbehrte der hiezu nötigen Kraft. Ein paar fromme, halb oder ganz herrnhutische Frauen in Lausanne und den kleineren Städten, das war und das blieb der ganze Ertrag der Tätigkeit der Brüder auf waadtländischem Boden [2].

Für die deutsche Schweiz wurde Basel, von Anfang an zum Zentrum bestimmt, zunächst ein Ort der Schmerzen für die Herrnhuter [3]. Nirgends waren die Hoffnungen höher gespannt gewesen, nirgends die Enttäuschung größer. Das Jahr 1743 hatte den Bruch Ryhiners mit Herrnhag vollendet; Folge war, daß nur ein kleines Häuflein Schwestern in Basel und Riehen fest zur Brüdergemeine hielt, das Gros der früheren Anhänger dagegen in die alten pietistischen Geleise zurückkehrte. „In der Sozietät siehts aus wie nach einem Brand, alles ist auseinander", heißts in einem Bericht vom Jahr 1745; in einem andern aus der gleichen Zeit: „Die Basler Sache ist mehr eine pietistische Uebung als Gemeinschaft." Immerhin, ein Grundstock blieb. Unter den Frauen traten nach dem Weggang der Schwestern Hugo zur Gemeine die Apothekersfrau Valerie Huber geb. Zwinger und die ledige Schwester Margarete Uhl als die eifrigsten hervor; sie ließen sich von Basel

1) Diarium 1757; Spangenberg a. a. O. 8. Teil 2124.

2) P. Wernle a. a. O.

3) Das folgende auf Grund der Berichte Peistels und Herrmanns, Pipers und Raillards (1745), Jakob Müllers (1746) Georg Wallis (1747—58) Huttons (1757), Macraits (1758 bis 1760) R 19, C 2, ferner einer Menge Briefe von Basler Frauen und Männern, die wichtigsten von Dr. Joh. Stähelin (seit 1755) R 19, C 4; dazu Joh. Burckhardts kurzer Bericht (1769) R 19, C 10.

aus in die Gemeine aufnehmen, und sie und ihre Freundinnen sprachen und schrieben total die Sprache der Gemeine mit allen Extravaganzen, die Verliebtheit in die Seitenwunde nicht ausgenommen. Von Männern werden besonders gerühmt der Apotheker Wernhard Huber, ein in seiner Jugend in der Welt weitgereister und mit den ungeheuerlichsten Gefahren und Abenteuern vertrauter Mann, der sich beim ersten Besuch Biefers in Basel zur Brüdersache hinzugezogen fühlte[1], neben ihm Burckhardt zum Berichthaus, der Träubelbeck Wohnlich, der Rotgerber Nübling; von Burckhardt meldet freilich ein Bericht, er habe durch die Konfusion der letzten Jahre Schaden gelitten; er meine eben, er wolle es mit allen zugleich haben und an jeglichem das Gute behalten, so daß er nun nirgends ganz sei. „Diese und alle sind noch nicht recht auf das Blut und Wunden niedergesunken und fehlt ihnen sehr am Sündersein". Wohnlich siedelte übrigens 1745 mit seiner Familie nach Herrnhag zur Gemeine über, um seine Kinder von der Welt rein zu bewahren; nach seinem Weggang trat Nübling, dessen Haus vor dem Stadttor lag, als Gastgeber für die deutschen Herrnhuter ein und verstand es, ohne Aufsehen ihr Aus- und Eingehen auf der Durchreise zu ermöglichen; denn es wurde damals mit dem Verbot des Aufenthalts fremder Lehrer in Basel Ernst gemacht. Man kann sagen: das kleine Häuflein der Schwestern und Brüder hielt sich gerade notdürftig über Wasser, erhielt gelegentlich Stärkung und neuen Ansporn von durchreisenden Herrnhutern, machte aber den Eindruck der Ruinenhaftigkeit. Und nicht genug an der Krisis, die durch die Namen Hattet und Pfarrer Ryhiner bezeichnet ist, es brach eine zweite Krisis über die Basler Sozietät zu Anfang der 50er Jahre herein: die Gemeine Herrnhag, wo so viele Basler weilten, mußte aufgehoben werden, und ein Teil ihrer Bewohner kehrten in ihr Vaterland zurück; nach Basel kamen die Raillard, Wohnlich, Beck usw.; da gabs viel Redens und Streitens in Unmut wider die Gemeine; der republikanische Geist wollte von der deutschen Leitung nichts mehr wissen, die Gegner triumphierten, bisherige treue Freunde wie Nübling kehrten der Sozietät den Rücken, die Versammlungen litten schwer. Es sah aus, als ob diesmal das Ende der Basler Sozietät gekommen wäre.

Es kam dazu, daß eben um diese Zeit die Hochflut der Erweckung im nahen Muttenz einsetzte und Annoni durch die Kraft seiner Bekehrungspredigt das ganze Herrnhuterwesen in den Schatten stellte; „es sind seit einem Jahr so viel Seelen durch ihn erweckt, viel mehr als einst durch Zinzendorf und Biefer", meldete Wallis 1753. Unter solchen Umständen erscheint es wie ein Wunder, daß gerade damals die Basler Sozietät einen neuen Aufschwung erlebte. Es ist schwer zu sagen, wie das kam; es dürfte aber für Basel ähnlich wie für Genf eine bedeutsame Rolle in

1) Vgl. die Skizze von W. Hubers Lebenslauf in dem oben zitierten Buch von Benham p. 345 Anm.; er hatte als Apotheker wiederholt die weite Welt bereist bis nach China und Indien, war dem Großmogul vorgestellt worden, hatte im indischen Ozean Schiffbruch erlitten und unter unglaublichen Gefahren von Tieren und wilden Menschen sein Leben nach Batavia retten können; mit 31 Jahren verheiratete er sich in Basel; 10 Jahre später wurde er von Biefer erweckt. — Zur Familie Huber überhaupt vgl. P. Wernle, Wernhard Huber, der helvetische Großrat und Basler Dichter, Basl. Zeitschr. für Gesch. und Al.kunde XX p. 62 ff.

dieser neuen Festigung dem Georg Wallis zufallen, der in diesen Jahren wiederholt für kürzer oder länger in Basel weilte und durch seinen Takt und festen Ordnungssinn wesentlich zur inneren Konsolidierung dieses Häufleins beitrug. Den Kern der Sozietät bildeten auch jetzt die Frauensleute, die, nach Witwen, verheirateten und ledigen Schwestern in Chören geordnet, ihre besonderen Arbeiterinnen hatten, die Beck, die Valerie Huber und die Uhl, und mit diesen zu besonderen Zeiten ihre Chorfeste feierten. Schwieriger gestaltete sich die Ordnung für die Mannsleute; die Besserung setzte damit ein, daß unter dem Eindruck von Annonis Erweckungen auch bis dahin verschlossene Türen sich öffneten, und Personen von Distinktion dem deutschen Bruder sogar ihr Haus zum Logis anboten. 1756 schloß Peter Raillard reuig seinen Frieden mit der Gemeine und stellte seine ganze Kraft, nachdem die Kirche ihn abgeschüttelt hatte, wieder in den Dienst der Brüdersache; damit war der Arbeiter für die ledigen Brüder gefunden. Noch wertvoller war der Anschluß des Arztes Dr. Johannes Stähelin an die Basler Sozietät; Wallis hatte ihn gewonnen und schon 1753 zum Aufseher in äußeren Sachen ernannt; er galt als eine Standesperson, durch deren Beitritt die Herrnhuter in der Basler Gesellschaft erst förmlich legitimiert wurden. Der Schweizerbericht vom Jahr 1756 erwähnt zum erstenmal, daß jetzt auch die Basler Männer ihre regelrechten Einrichtungen bekommen haben, nicht ohne daß zuvor Wallis sie scharf examinierte und ihnen ihre „ehemalige Conduite" vorhielt; es geht seitdem im Segen fort. In aller Stille war etwas wie eine Auferstehung geschehen; es war just zur Zeit der letzten vehementen Separatistenunruhen, die dem Basler Rat die Augen öffnen mußten für den harmlosen und gut kirchlichen Charakter der Basler Herrnhuter.

Und schon begann sich die neue Gemeinschaft von der Stadt aus auf die benachbarte Landschaft auszubreiten. Riehen stand voran, wo der Schulmeister Stupanus in Biefers und Zinzendorfs Tagen mit der Sammlung der Erweckten — gegen 30 Seelen — begonnen hatte; in den kritischen Zeiten war den deutschen Brüdern oft in Riehen wohler als in Basel gewesen. Nach Muttenz hatten zwei ledige Weiber, die in Riehen dienten, die Anregung hingebracht; bald ergaben sich direkte Beziehungen zu Basel. Seit 1756 nahmen sich die Brüder der Erweckten an, Annoni zum Trotz, der damals ein saures Gesicht zu den Herrnhutern machte. In Pratteln dagegen hatte Kandidat Ryhiner, der Sohn des Pratteler Pfarrers, bereits in herrnhutischem Geist Versammlung gehalten; als er die Gemeinschaft mit den Brüdern abbrach, blieben die Erweckten zusammen und wurden nun gleich den Muttenzern von Basel aus besucht. Von Bottmingen und Binningen besuchten gleichfalls „einige gründliche und gefühlige Herzen" die Basler Schwestern, vor allem aber wurde die Erweckung in Benken früh in herrnhutische Bahnen gelenkt. Es gab hier Separatisten seit alters her; neues Leben aber brachte zuerst Pfarrer Hieronymus Burckhardt, Annonis Nachfolger in Waldenburg, der 1753 nach Benken gekommen war und alsbald Versammlungen der alten und neuen Erweckten veranlaßte. Nun zählte zu den Herrnhutern der in Benken ansäßige Anton Stähli, in jungen Jahren selber ein rigider Pietist und Separatist, der es auf Selbstverleugnung und Ertötung der Sünde durch Kasteiung des Leibes abgesehen

hatte und in dieser unfruchtbaren Methode bis hart vor den Selbstmord gelangt war; da hatte ihn plötzlich die Sünderliebe Jesu am Kreuz gepackt und zurückgezogen; er gab seine separatistischen Beziehungen auf und schloß sich den Herrnhutern an, vertauschte 1746 Basel mit Herrnhag, trat dort ganz in die Gemeine und war seit 1756 in Neuwied als Vorsteher der ledigen Brüder stationiert, von wo aus er häufig die Schweiz besuchte [1]. Durch eine Schwester dieses Anton Stähli, eine vormalige Separatistin, gewannen die Brüder nunmehr Fühlung mit den Benkener Erweckten, und im Einverständnis mit Pfarrer Burckhardt richtete Wallis die brüderischen Chöre und Gesellschaften unter den 130 Seelen ein; es war geradezu ein Muster, wie der Pfarrer und der deutsche Bruder in Frieden und Eintracht diese Sache ordneten. Das waren die Anfänge der brüderischen Diaspora auf der Basler Landschaft. Die Bewegung dehnte sich aber zu Lebzeiten Zinzendorfs noch viel weiter aus, dank den Reisen des Bruders Macrait durch das Baselbiet seit 1758. Was damals geschah, kann eine Neubelebung des alten Baselbieter Pietismus genannt werden; man knüpfte überall bei den versprengten Resten des älteren Pietismus an, in Kirchberg und Rüneburg dem Aargau zu, in Känerkinden, Buckten, Diepfligen, Thürnen, zuletzt in Liestal und Lausen. Das Zentrum im oberen Baselbiet wurde Diepfligen, wohin, wie es scheint, die Inspirierten zuerst die Erweckung getragen hatten; nach inspirierter Art wollten die Erweckten dort meist alle Lehrer sein und kamen darum zu keiner rechten Gemeinschaft miteinander, bis es einer von ihnen nicht mehr aushalten konnte und Macrait in Basel besuchte, und auch ein zweiter, ein großer Lehrer, sich von Macrait überzeugen ließ. Allein indem sich die Herrnhuter nun dort festsetzten, griffen sie zugleich in das große Erweckungsgebiet Annonis ein; heftige Gegensätze traten hervor, Gegensätze der Person und der Sache; der Heiligungseifer der Annonianer stieß sich an dem fröhlichen Gnadenglauben der Herrnhuter; jener galt hier als Selbstgerechtigkeit, dieser wurde dort als Leichtsinn verschrien. Besonders in Liestal setzte es heftige Kämpfe ab; ein Posamenter Michel leitete die pietistischen Versammlungen anfangs gemeinsam mit dem Schulmeister Narbel, einem Kandidaten der Theologie; Macrait verstand es, den Schulmeister Narbel vom Pietismus abzubringen, dafür zog er den Ingrimm des Michels und seiner Getreuen auf sich. Es kam zur Trennung unter diesen Frommen; obschon auch der Liestaler Pfarrer sich gegen Macrait erklärte, behielten die Herrnhuter ihren festen Anhang. Liestal blieb als herrnhutische Sozietät bestehen, und die ganze baselbietische Diaspora wuchs in den folgenden Jahrzehnten noch gewaltig.

Wir kehren zur Sozietät der Stadt Basel zurück; sie erlebte nochmals einen Glanzpunkt durch den kurzen Aufenthalt Zinzendorfs gegen Ende November 1757 [2]. Der Graf reiste damals in Begleitung seiner beiden Töchter und seines Schwiegersohns, des Johannes v. Wattenwyl; von Lausanne her hatte er den Engländer James Hutton mit sich genommen. Wie hatten sich doch die Zeiten geändert! Kein Mensch in Basel nahm Anstoß an seiner An

1) Vgl. Ant. Stählis Lebenslauf im UArh.

2) Spangenberg a. a. O. 8. Teil p. 2126; dazu die „Wochen" vom 23.—25. Nov. 1757; dazu J. Keller, Zinzendorfs Aufnahme in der Schweiz, Basler Jahrbuch 1888 p. 60 ff

wesenheit; im Gegenteil, die Vornehmsten fühlten sich geehrt, wenn ihnen Gelegenheit geboten wurde, den außerordentlichen Mann zu sehen und zu sprechen. Schultheiß Emanuel Wolleb, einst als grüner Student der Jurisprudenz Zinzendorfs Gast und Kritiker in Herrnhut, jetzt vornehmer baslerischer Magistrat, machte ihm eine längere Visite in Begleitung des Ratschreibers Isaak Iselin; man sprach über die beste Erziehungsmethode, über Predigten, über die richtige Stellung zur Obrigkeit. Isaak Iselin war überwältigt von der Menschlichkeit und dem klugen Verstand des Grafen, er mußte sich alle Mühe geben, sich seinen kritischen Sinn zu bewahren; ohne das hätte ihn Zinzendorf einfach bezaubert. Es entspann sich eine kurze, aber bedeutsame Korrespondenz: Iselin schenkte dem Grafen seine „Träume" und erbat sich sein Urteil; der Graf antwortete höflich mit kurzen Bemerkungen; Iselin replizierte noch einmal. Unmittelbar darauf machte Iselin auch Huttons Bekanntschaft; auch dieser Mann tat es ihm so an, daß er noch nach vielen Jahren mit ganz besonderer Liebe seiner gedachte. Iselin zog auch seinen intimen Freund Joh. Rud. Frey, Offizier in französischen Diensten, in seine Begeisterung für den englischen Herrnhuter hinein, also daß dieser nach mehr als zehn Jahren bekannte, Hutton sei derjenige Mensch, der er am liebsten selber gewesen wäre, und der in seinem Herzen den allertiefsten Eindruck hinterlassen habe [1]. Es kam zwischen Iselin und Hutton, wie auch zwischen Iselin und Dr. Stähelin zu offener Aussprache über manche die Kritik herausfordernden Punkte der herrnhutischen Einrichtungen; Iselin hatte viel Ungünstiges von den Herrnhutern gehört; sein eigener Sinn neigte zu Zweifeln an allem ursprünglich Guten trotz seinem bekannten Optimismus. Aber den tiefen persönlichen Eindruck von Zinzendorf ist er nicht mehr losgeworden; auf die Kunde von seinem Tode schrieb er, daß eines der ausgezeichnetsten Genies des Jahrhunderts gestorben sei. Mehr noch, dieser Aufklärer hatte einmal in seinem Leben einen ganz freien, natürlichen Herzenschristen gesehen: die Spuren davon ziehen sich tief in seine späteren Schriften hinein.

Fast möchte man glauben, das Herrnhutertum habe bei diesen Besuchen Zinzendorfs und Huttons allzu sehr nach der Gunst der Welt gestrebt; man ist erstaunt über alle die baslerischen Bekanntschaften Huttons in den nächsten Wochen. Zu seinem Verkehr zählten, außer Ratschreiber Isaak Iselin und Schultheiß Wolleb, Ratsherr Dietrich und Sohn, Ratsherr Ryhiner, Ratsherr Keller, Professor Burckhardt, der Theologe, Professor Zwinger, der Mediziner, Bruder der Valerie Huber, die Brüder des Doktor Stähelin, nicht zuletzt Pfarrer Ryhiner und seine Tochter, die aus zeitweiligen Feinden wieder gute Freunde geworden waren; Ryhiner hatte es sich nicht nehmen lassen, Zinzendorf persönlich aufzusuchen, und wußte nicht, wie er vor Liebe und Zärtlichkeit tun sollte. Ueberschätzen wir diese weltlichen Anhängsel nicht! Ihre Gunst sicherte freilich der Basler Sozietät den äußeren Frieden, aber auch nicht mehr. Hauptsache war, daß das Gemeinschaftsleben im Innern durch den Besuch des Grafen gefestigt wurde. Man

1) Vgl. den Brief Joh. Rud. Freys an Peter Ochs vom 25. Juli 1775: „*un des hommes les plus instruits, de la société la plus douce, la plus aimable, la tête la mieux organisée que j'aie jamais connue*", . . . folgt das Zitat im Text. (Mitteilung von Dr. Gust. Steiner.)

merkte seinen Reden freilich etwas von der Enttäuschung an, die Basel ihm bereitet hatte; offen erklärte Zinzendorf, daß besonders der gewaltige Rückgang der Brüder in Basel infolge der Zänkereien und Trakasserien von zwei oder drei Leuten, die einander nicht vertragen mochten, dem Heiland keine Ehre mache. Dafür richtete er die Herzen seiner Basler wieder mächtig auf, als er von der unvergleichlichen Würde der Diaspora Zeugnis ablegte. Ging er doch gerade in Basel soweit, ein rechtes Häuflein in der Welt süßer, lieblicher, venerabler zu nennen als die Gemeine und die Behauptung zu wagen, daß wenn eine Seele aus der Gemeine und eine aus der Diaspora heimfährt und ein Rang unter ihnen ist, der Rang der letzteren gehören müsse und die Seele aus einem Gemeinort untenan geht. Wie hatten gerade die Basler vor Zeiten sich nach dem Wohnen in den Gemeinen gesehnt, als wärs das Paradies! Jetzt zeigte ihnen der Graf den höheren Weg: am Ort zu bleiben und am Ort dem Heiland Ehre zu machen. Kein Wunder, daß die begeisterte Liebe zu ihm sich wieder einmal als das festeste Band erwies. Man lese, mit was für Worten Dr. Stähelin, ein echter, ganzer Basler, an Zinzendorf kurz nach dessen Weggang schrieb:

„Ich bin so übernommen vor Freud, Scham, Dankbarkeit und Beugung während Ihrem hiesigen allertheuersten *Séjour*, daß damals mir die Worte fehlten, genugsam und ganz mich über dieses große Glück, Gnad, Segen, ja alles, alles was mein armes Herz dabei genossen, auszudrücken; abfühlen aber, glaub ich, konnte man mir wohl schon, was in meinem Innersten vorging und wie mein Herz zerschmolzen war über die Gnad, das theuerste und allerliebste Jüngerhaus sehen, sprechen und genießen zu können und dürfen hier in dem armen Basel, das schon lang auf dieses große Glück mit äußersten Schmerzen gewartet, und dems gewiß zu einem recht wahren und bleibenden Segen gedeihen wird."

Oder wie derselbe gelehrte Mann im Jahr drauf Zinzendorfs Geburtstag beging, mit welcher Herzenswärme er da von ihm redete, welche Dankesrührung ihn dabei überwältigte, das alles ist so ursprünglich und echt, gerade weil es so gar nicht baslerisch ist, daß man sich heute noch staunend fragt: was für eine unerhörte Kraft muß Zinzendorf besessen haben! Nicht gering zu schätzen war aber auch Huttons Arbeit nach des Grafen Weggang. Die Basler Sozietät verdankte ihm eine ganze Reihe neuer Einrichtungen und namhaften Zuwachs an neuen wie an alten, aber abgefallenen Mitgliedern. Auf Hutton gingen neue Brüdergesellschaften in Basel, allerlei Gesellschaften auf der Landschaft, eine Gesellschaft für die Kinder, eine Lesegesellschaft für Lektüre der Nachrichten aus dem Jüngerhaus, eine Bücherkommission für die ganze Schweiz zurück. Damals ist für die Bedürfnisse der Schweizer auch ein eigenes Brüdergesangbüchlein im Druck herausgegeben worden unter dem wunderlichen Titel „Eines hungrigen Bettelkindes einfältige Trauben-Nachlese nach dem reichen Liederherbst auf verschiedenen Weinbergen gesammelt"[1]. Statt ganzer Lieder findet man darin Gruppen von Einzelstrophen, die nach derselben Melodie (z. B. O Haupt voll Blut und Wunden) zu singen sind. Das Büchlein, zuerst 1758 gedruckt, erlebte eine weite Verbreitung in der Schweiz und half überall die herrnhutischen

1) Ein Exemplar von 1758 besitzt das Archiv in Herrnhut (Mitteilung von Dr. Joseph Müller), eines von 1760 die UBBas (Annonische Sammlg. M. 80); am 27. Mai 1775 fragt der Basler Leicher wegen eines Neudrucks in Herrnhut an. Die Verbreitung in Graubünden bezeugt der Brief des Pfarrers Petrus a Porta in Davos an Anton Stähli vom 7. Sept. 1767.

Lieder einbürgern. Seitdem begann sich das Sozietätsleben in festem, regelmäßigem Gang zu bewegen; jeder der verschiedenen Chöre hatte sein Chorfest und besonderes Liebesmahl; dazwischen wurde mit den deutschen Arbeitern und Gästen manches Fest gefeiert; auch kam der Einzelne nicht zu kurz, so oft er seinen Geburtstag hatte. In diesen Festen lag ein guter Teil der Anziehungskraft der Brüdergemeine; der einzelne fühlte sich geschätzt und geliebt; kleine Gemeinschaften wachten über den einzelnen Seelen, und doch war der Grundton nicht auf Aufpasserei und Richterei, sondern auf Fröhlichkeit und Frieden gestimmt. Im ganzen zählte die baslerische Sozietät im Jahr 1758 170 Mitglieder, davon 40 Mannsleute, das übrige alles Frauen und Mädchen. Die Zeit der Krisis war vergangen und ein fester Bestand für die Zukunft gesichert. Nur an einem bleibend in Basel wohnenden deutschen Bruder fehlte es noch; ein solcher kam zum erstenmal in Jakob Müller seit 1760, und obschon von Rechts wegen kein fremder Lehrer in Basel wohnen durfte, hat mans doch gewagt und durchgesetzt, ein Zeichen, daß die Basler Sozietät von seiten des Staates nichts mehr zu fürchten hatte [1].

Auch die Berner Sozietät machte fast gleichzeitig mit der baslerischen eine Krisis durch, über deren Grund und Verlauf uns nur leider die Akten fehlen [2]. Sie hatte blühend angefangen; es waren von den vornehmsten Berner Familien, aus denen durch Biefer und Zinzendorf Frauen oder Männer gewonnen worden waren. Die Namen v. Wattenwyl, Jenner, Kilchberger, Lutz, Fischer Gruber werden uns genannt. Nachdem sich die Aussichten, einen deutschen Bruder bleibend in Bern zu haben, zerschlagen hatten, gab Friedrich v. Wattenwyl als Bischof bei seinem Besuch im Jahr 1745 diesen Bernern die üblichen Sozietätseinrichtungen zum Zeichen ihrer Selbständigkeit; Nikolas v. Wattenwyl und Fischer von Saint Blaise sollten sich der Männer annehmen, Susanne Hugo aus Basel stand den Schwestern vor. Jedoch müssen allerlei unlautere Dinge unter den Berner Brüdern vorgekommen sein, die schließlich die Aufhebung sämtlicher Einrichtungen durch Bruder Molther aus Montmirail zur Folge hatten. Das war ein Radikalmittel, durch das man alle unliebsamen Elemente ausschloß. Nach und nach formierte sich dann unter der Leitung der Susanne Hugo ein neues kleineres Häuflein aus den soliden Elementen des früheren Kreises, das bis 1750 soweit innerlich gefestigt war, daß Bruder Wallis allmählich wieder an Neueinrichtung der Gesellschaften denken konnte; er war auch für Bern der Reorganisator. Ein Teil der früheren Anhänger, namentlich Frauenspersonen, verblieben als Freunde der Gemeine in loserem Anschluß, ließen sich jeweilen von den deutschen Arbeitern besuchen und trugen dazu bei, der Berner Sozietät in der vornehmen Welt Berns einen guten Ruf zu geben, was angesichts der besonders starken Verbreitung der Lästerschriften in Bern höchst erwünscht war. Als solche

1) Schon Hutton war in Basel öffentlich auf allen Gassen als ein Bruder bekannt gewesen und hatte alle Tage ungestört 1—2 Versammlungen gehalten für Stadt- und Landleute (Huttons Brief v. 28. Sept. 1768).

2) Das Folgende auf Grund der Berichte von Peistel, Raillard und Piper, Jak. Müller, Hutton, Wallis und Wattenwyl, der Briefe des Generalpostmeisters Fischer, einer Mitgliederliste v. Susanne Hugo usw., R 19, C 2 a und R 19, C 5; dazu die kurze Relation vom Anfang der Erweckung in Bern R 19, C 10.

Freunde und nicht förmliche Mitglieder nennt eine Liste vom Jahr 1751 die Frau Landvogt Steiger, Frau v. Wattenwyl, Frau Ratsherr Fischer, alles Schwestern der Brüder v. Wattenwyl, ferner Frau Oberst Tscharner und deren Töchter, Frau Schultheiß Fischer, die Mutter Fischers von Saint Blaise, Frau Jenner, Frau Daxelhofer usw.; Namen aus den besten Bernerhäusern, die sich immerhin — das ist bezeichnend — nicht zum unmittelbaren Anschluß aufraffen konnten. 1753 soll Zinzendorfs Schwiegersohn, Bruder Johannes, die brüderischen Einrichtungen in Bern vollendet haben; seitdem galt Bern als volle Sozietät. Deutsche Arbeiter, die sich vorübergehend in Bern aufhielten, rühmten besonders die innige Stimmung an den Festtagen der Gemeine, so Hutton die Feier des 13. November im Jahr 1756:

„So eine Nähe, mein Gott! es weinte an den Dielen beinahe jedes Sünderauge, es waren etwa 24 Personen. Ich kann und mag es nicht beschreiben, es war was Sakramentliches, was Heimholendes, wir sind aber noch alle da, aber nicht ohne Stich, nicht ohne Vorschmack, wie es alsdann sein wird, wenn Er kommt und macht Feierabend mit uns am Ende aller Not."

Susanne Hugo, die Baslerin, hat bis zu ihrem Tod 1763 mit großer Hingebung die ledigen Schwestern bedient; unter den Männern war Hauptperson von Anfang an bis zu seinem Tod im Jahr 1759 Generalpostmeister Fischer von Saint Blaise, dessen Haus in Bern das Rendezvous für die durchreisenden Herrnhuter bildete; auch Zinzendorf weilte 1757 hier als Gast.

Fischer hatte, wie er einmal erzählt, den Heiland nicht gesucht, war im Gegenteil vor Jesus, seinem Kreuz und den Brüdern, die ihn zum Glauben daran ermahnten, geflohen, so daß ihn Jesus auf der völligen Flucht ergreifen mußte: alle seine Reden hatte er für harte Reden, seine Gebote als harte Dienstbarkeit, ja als Unmöglichkeiten gehalten.

„Als einen solchen hat mich Jesus ergriffen. Kann ich seine Gnade vergessen? Ja, mein Heiland, es wäre bald geschehen, wenn dein Blut mir nicht neue Kraft gäbe. Nein, ich bin nichts, ich hab nichts, ich weiß nichts als Jesus."

Es kennzeichnet die Stimmung dieser Zeit, wenn auch Fischers ganze Sehnsucht dahin ging, das Abendmahl in der Gemeine genießen zu dürfen und ein Geist, Seele und Leib mit ihr zu werden. Er schrieb 1748:

„Mein Glück, meine Fortun auf Erden ist die Konnexion meines Herzens mit der theuren Gemeine und dem so seligen Volk der Zeugen und der Gnadenwolke."

Einmal korrespondierte er mit dem Grafen über die Feier von sog. Sabbathliebesmählern und die Teilnahme seiner Töchter und Mägde an solchen. Zinzendorf widerriet ihm streng solche Einrichtung und schloß mit dem Zuspruch:

„Sei hübsch artig, wenn ich dir was erlaube und mache mir keine Händel!" 1752 erfüllte Fischer von Saint Blaise seinen Herzenswunsch und besuchte Herrnhut und alle Hauptstätten der Brüder in Deutschland. Der Tod traf ihn 1759, als er gerade mit dem Berner Häuflein das „Mutterfest" feierte, für diesen Mann der richtige Augenblick, um ins Jenseits einzugehen.

Als jüngere führende Persönlichkeiten, denen für die Folgezeit die Leitung der Berner Sozietät zufiel, werden schon zu Zinzendorfs Lebzeiten David Sueter und ein Lutz, Verwandter des berühmten Samuel, erwähnt. 1756 wird die Zahl des Berner Häufleins auf etwa 40 Geschwister angegeben.

Von frühester Zeit waren die Blicke der Herrnhuter nach dem Berner Oberland gerichtet, dem großen Erweckungsfeld des Sam. Lutz, in dem bereits

vor ihnen die deutschen Inspirierten gearbeitet hatten [1]. So lange Lutz in Dießbach, Sam. Hopf in Amsoldingen amteten, war freilich wenig zu hoffen; nach ihrem Tod schien die Gegend führerlos; das sah nun wie eine Einladung für die Herrnhuter aus; allein eben damals konsolidierte sich vom Heimberg her die neue innerkirchliche oberländische Gemeinschaft, griff ins Simmental über und zog alle oberländischen Erweckten an sich heran. Der Vorgang vollzog sich in der Stille; sein Sinn und Geist mußte den Herrnhutern lange Zeit verborgen bleiben, sie hörten nur von den „Schwärmern und Phantasten von Dießbach, Thun und Amsoldingen", denen sie alles Schlimme zutrauten, je weniger sie dieselben persönlich kannten. Auf die Kunde von einer neuen Erweckung in Grindelwald durch einen alten Schulmeister und den Pfarrer Dan. Plüß reiste im Jahr 1756 Georg Wallis dorthin, um womöglich diese neuen Erweckten so zu festigen, daß sie nicht in die Hände der bösen Heimberger fallen sollten. Er besuchte aber auch den Heimberg auf der Rückreise, und nun ergab sich etwas Merkwürdiges: man verstand sich von beiden Seiten auffallend gut; Wallis fand die Heimberger Tschanz und Gasser in ihren Diskursen viel besser, als er geglaubt hatte:

„Sie haben was vom Heiland in ihrem Herzen erfahren und treiben die Lehre von der Versöhnung, nur daß sie mit uns in Methode und Ausdrücken differieren; wenn man aber mit ihnen auf die Hauptsache kommt, so sind sie mit uns gleich eins. Ich habe Lust gekriegt, die Leute mehr zu besuchen, und wenn sie gewonnen würden, so hätten wir eine offene Thür zu 400 Seelen."

Nun, Wallis unterschätzte den Unabhängigkeitssinn der Männer vom Heimberg; es gehörte eine Dosis Naivität dazu, sie bloß als Vorbereiter für die herrnhutische Seelenpflege zu betrachten. Die Verwandtschaft im Kern der Frömmigkeit war freilich vorhanden; gerade sie aber gab den Heimbergern das eigene Recht. In den nächsten Jahrzehnten mußten die Herrnhuter einsehen, daß ihre Sendboten zunächst als Eindringlinge empfunden wurden. Erst mehr als 20 Jahre nach Zinzendorfs Tod kam es teilweise zur Fusion und zur Bildung einer ausgedehnten herrnhutischen Diaspora im Berner Oberland.

Zum wahren Juwel einer herrnhutischen Sozietät hat sich zu Lebzeiten Zinzendorfs Aarau entwickelt [2]. „Es ist uns hier gemütlicher als noch nirgends in der Schweiz", meldet Jakob Müller 1746; ein Jahr darauf Hutton: „in Aarau sind *dear hearts*, denen die Seitenwunde Leben und Seele ist"; 1753 Wallis: „Aarau ist das Zentrum in der Schweiz und Sammelplätzchen für viele Seelen." Man höre den Detailbericht von Georg Wallis aus demselben Jahr:

„Wir haben kein Häuflein in der Schweiz, das so gemeinmäßig ist als dieses. Es hat was besondres vor den andern voraus. Ihre innere Situation ist niedlich, ihre einzige Sache ist, mit der Marterperson unsres Mannes ganz bekannt zu werden; es ist ihnen

1) Das Folgende auf Grund der Reiseberichte von Raillard und Piper 1745, von Wallis Juni 1753 und 19. Juni 1756, vom Frühjahr 1757.

2) Berichte von Peistel und Herrmann, von Dörrbaum, Peistel, Piper, Jakob Müller, Wallis und Hutton und Macrait; dazu die Briefe von Pfr. Ernst und Zach. Wydler; auch ein Diarium von Aarau v. 1760 (R 19, C 2 a und C 4).

einzig und allein ums Haben, Schmecken, Fühlen, Riechen zu tun. Der Heiland bekennt sich zu ihnen; sie gehen ihren stillen seligen Gang fort und genießen von seiten der Welt viel Ruhe und Frieden als die Stillen im Lande."

1745 hatte Bruder Dörrbaum dem Aarauer Häuflein die brüderischen Einrichtungen gegeben; er bildete aus den besten Mitgliedern eine Arbeiterkonferenz, die alle 8 oder 14 Tage im Pfarrhaus zusammenkam zur Besprechung der nötigen Traktanden. Nicht genug zu rühmen war die Stellungnahme von Pfarrer Ernst, der als treuer Ratgeber und Freund die eigentliche Führung den deutschen Brüdern überließ und in allen Stürmen der Verfolgung und der Anfechtung fest und treu zur Brüdergemeine stand. Pfarrer Ernst war für die Herrnhuter das Ideal eines Pfarrers der Diaspora. Unter den Aarauer Brüdern galt als der Beste Zacharias Wydler, dessen Haus das Versammlungshaus abgab, da auch seine Frau unter den Schwestern führenden Rang einnahm. Wydler ließ eine Reihe seiner Kinder in der Gemeine erziehen; er selbst führte 1747 sein jüngstes Kindlein persönlich nach Marienborn. Man findet in einzelnen seiner Briefe ganz die Sprache von der Seitenhöhle, die Ende der 40er Jahre herrnhagischer Jargon war. Und derselbe Mann war in Aarau Offizier und exerzierte zur Sommerzeit die ganze Bürgerschaft von Aarau in aller Treue ein, wobei die Herrnhuter die ersten und fleißigsten sein mußten. Neben Wydler wird der Bruder Balthasar Ernst als Brüderarbeiter genannt; Kaufmann Gabriel Hächler erregte Aufsehen durch die Versendung seiner zwei Kinder in die Gemeine. Die Sache kam damals (1747/48) vor den Berner Rat, in dem gerade Verstimmung gegen die Gemeine herrschte wegen angeblicher Geldausfuhr durch herrnhutisch gesinnte Berner Patrizier, und Hächler erhielt von Bern aus Befehl, seine Kinder wieder in die Heimat zurückzuziehen. Es fehlte überhaupt nicht an Verdächtigung und Verfolgung seitens der antiherrnhutischen Partei, die jeweilen nach Bern mit schlimmen Klagen gelangte. Einmal hieß es, die Aarauer Herrnhuter seien schlechte Kirchgänger, schlechte Bürger und Soldaten; die Geschwister wurden examiniert, bestanden glänzend, und ihre Ankläger wurden beschämt. Ein paar räudige Schäflein pflegten bei solchen Gelegenheiten zurückzubleiben; andere, bessere kamen hinzu. 1757 machte der Graf von Zinzendorf auf der Durchreise kurzen Abstieg im Schlößlein an der Vorstadt bei Freund Hunziker, der größeren Raum zur Begrüßung hatte als Zach. Wydler. Den Aarauern war es ein seliges Erlebnis. Merkwürdig, der eigentliche Gründer der Sozietät, Daniel Schmutziger, scheint kein feines Ende genommen zu haben. Bei der Zerstörung der Gemeinde Herrnhag kehrten zwei Brüder und zwei Schwestern Schmutziger in die Heimat zurück, ohne sich weiter der Gemeine anzuschließen; im Gegenteil, sie streuten alle möglichen bösen Gerüchte aus. Später als das eine und andere von ihnen sich mit der Gemeine versöhnen wollte, hat man das Mißtrauen nicht mehr überwinden können. Aber der Schaden, den die Aarauer Sozietät dadurch litt, war vorübergehend; das Aarauer Häuflein bestand weiter in der Zahl von zirka 40 Mitgliedern; 18 Personen gingen zur Gemeine nach Deutschland ab.

Um Aarau gruppierte sich eine Diaspora. Auf der Reise von Bern nach Aarau pflegten die Brüder in Langental Halt zu machen, wo Apotheker Dennler sie jedesmal willkommen hieß. Es gab hier und in der Gegend viele erweckte Seelen,

aber keine tüchtigen Arbeiter, und Georg Wallis glaubte in den 50er Jahren ein rapides Zurückgehen der Erweckung konstatieren zu müssen. Flüchtig und ohne Folgen waren die Beziehungen zum Chirurgen Jakob Kopp in Wiedlisbach und zu den Frommen des Emmentals. Dagegen verstanden es die deutschen Brüder, die anfangs der 40er Jahre in Lenzburg einsetzende Erweckung in die herrnhutischen Bahnen wenigstens teilweise herüberzuziehen. Die Erweckung war vom Haus der Müllersfrau Elisabeth Müller ausgegangen; der Müllerknecht Uli war Stundenhalter; mit ihm wechselte der Schulmeister Strauß. Auf die Kunde von der Erweckung bemühten sich Pfarrer Ernst in Aarau und Bruder Dörrbaum, Ordnung und Nüchternheit in das Versammlungswesen zu bringen, Männer und Weiber zu trennen, den Herrn Jesus an Stelle des Müllerknechtes Meister werden zu lassen. Folge waren Spaltungen unter den Erweckten; der größere Teil hielt weiter zum Knecht Uli, bis dieser auf Abwege kam und ihm das Halten der Versammlungen untersagt wurde. Ein kleinerer Teil, darunter schließlich der Schulmeister Strauß, später Pfarrer in Roggwil, hielt sich zur Aarauer Sozietät, gewissermaßen als deren Filiale. Bei diesem Schulmeister Strauß logierten die durchreisenden deutschen Brüder, nach seinem Weggang im Haus des Schultheißen Rohr vor der Stadt. Es wurde mit der Zeit ein winziges Häuflein, wobei nicht zu vergessen ist, daß eine ganze Anzahl aus den Familien Müller und Strauß zur Gemeine abgewandert waren. Große Anfangshoffnungen endeten hier mit Enttäuschung.

Dagegen gab es 1752 unerwartet neuen Zuwachs aus der Gegend vom Hallwilersee. Der Fall ist typisch: eine durchaus selbständige Erweckung sucht nachträglich bei den Herrnhutern Richtung und Halt[1].

Ein armer Harzer in Beinwil, Hans Graf, will an einem Sonntag mit zwei Schwestern des Christoffel Merz nach Kulm in die Täuferlehre gehen; in Kulm wissen sie nichts von den Täufern, weisen ihn aber nach Birrwil (die frühere Gemeinde Pfarrer Ernsts), zum Johann Statler. Der spricht freundlich mit ihnen von der Verdorbenheit der Welt, von Sünde und Laster und wie man nicht könne selig werden, wenn man lebe, wie die Welt lebe. Sie singen miteinander aus dem „Christenschatz". Darauf fangen sie an, sich zu bekehren. Das Gerücht davon verbreitet sich, manche laufen mit, andere lachen darüber; Merz geht zuletzt auch einmal mit und wird ergriffen. Statler, der Separatist aus Birrwil, sagt zuletzt zu Merz, er solle dem Gabriel Hächler eine Berlinische Rede abfordern, und Merz eröffnet bei diesem Anlaß dem Hächler sein Herz. Bald darauf ergeben sich Beziehungen zu Zacharias Wydler und zum ganzen Kreis der Aarauer Herrnhuter; die Beinwiler kommen nach Aarau in die Sozietätsversammlung; die Aarauer Brüder besuchen die Erweckten in Beinwil. Als Georg Wallis Anfang 1758 seinen ersten Besuch zusammen mit Zacharias Wydler am Hallwilersee machte, traf er in Beinwil eine Versammlung von 54 Personen, die ihm zwei Stunden lang zuhörte und fast nicht fortzubringen war; „es war ein solcher Hunger und Begierde unter den Leuten, daß sie mir die Worte aus dem Mund zogen. Unter den Mannsleuten saßen alte ehrwürdige Väter mit langen weißen Bärten; sie sagen alles naiv, was sie denken." Wenige Wochen zuvor war Zinzendorf durch Aarau gekommen, und in Beinwil hörte man davon. Da ließen sichs vier Männer von Beinwil und von Gontenschwil nicht nehmen, den Gottesmann persönlich sich anzusehen. Nachdem Zinzendorf die Versammlung in der Vorstadt in Hunzikers Haus gehalten, redete er separat mit diesen vier

1) Vgl. die Relation des Christoffel Merz v. 1766 (R 19, C 10.)

Bauern in der Nebenstube, brachte aber wenig aus ihnen heraus, weil sie zu schüchtern waren. Zuletzt sagte er, es solle ihm jeder ein Versli sagen; darauf brachte Merz „Christi Blut und Gerechtigkeit" vor, der Schulmeister: „Die Seele Christi heilge mich", der Baschi von Gontenschwil: Ach wie hungert meine Seele, blutiger Immanuel", und der Johannes Walther: „Das Wasser, welches auf den Stoß des Speers aus seiner Seite floß ..." Darauf springt Zinzendorf auf und sagt zum Bruder Johannes (seinem Schwiegersohn, dem Adoptivsohn Wattenwyls): „Da hasch es jetzt!" und fällt den Bauern um den Hals und küßt sie, einen nach dem andern und gibt ihnen Schnittli Brot auf den Weg. In dieser Nacht reisten sie nach Haus mit Freuden und „war uns so wohl ums Herz, daß wir vor Freude hätten weinen mögen". Also berichtet der Untervogt Merz fast 10 Jahre nachher. Das Geheimnis der Wirkung Zinzendorfs redet aus der einfältigen Erzählung, so daß wirs heute noch fassen können. Aus dieser Beinwiler Erweckung entstand die herrnhutische Sozietät am Hallwilersee, von der sich Reste bis zur Gegenwart erhalten haben. Viele Bauern der Nachbarschaft kamen regelmäßig nach Beinwil in die Versammlung; zerstreute Anhänger gab es auch in Gontenschwil, wie in Kulm. In Gontenschwil war jener Baschi-Sebastian Weber, der den Grafen gesehen, der Mittelpunkt für die Erweckten.

Ein alter Jugendfreund Friedrichs v. Wattenwyl, E. Tscharner aus Bern, war Landvogt zu Königsfelden zur Zeit, da Zinzendorf den Aargau kurz berührte. Tscharner bedauerte es sehr, daß es ihm nicht vergönnt war, den Grafen zu sehen. Er hatte pietistische Neigungen, *sentiments*, wie Hutton das nannte, und stand deshalb mit dem Freund aller Erweckten in Zürich, Pfarrer Ulrich, in Verbindung. Im Berner Rat hatte er einst ermahnt, fest zum Berner Synodus zu halten, weil so ein großer Mann wie der Graf v. Zinzendorf darauf Wert lege. Zwischen den Herrnhutern in Aarau und Tscharner wurden Besuche gewechselt. Ihre ganze Stellung wurde gesicherter, wenn so vornehme Herren ihnen gewogen waren. Jedoch lebte das Aarauer Häuflein nicht von fremder Gunst, sondern von der Liebe und Begeisterung seiner Erweckten. Wir haben ein Diarium just aus Zinzendorfs Todesjahr; dieses zeigt, wie viel Feste und selige Anlässe man in Aarau feierte. Sie waren der Ausdruck der dauernden innern Freude und Seligkeit.

Es kennzeichnet so recht die überragende Bedeutung der Aarauer Sozietät, daß das große und vornehme Zürich für die Herrnhuter längere Zeit einen Anhang von Aarau bildete [1]. Die Hauptperson war hier anfänglich Frau Amtmann v. Meiß, welche die Schriften Zinzendorfs las, sie mit den Aarauern austauschte und sich den ersten Besuch der deutschen Brüder im Jahr 1741 ausbat. Gegen Mitte der 40er Jahre wurde dann Kaspar Schneider der Mittelpunkt der befreundeten Erweckten; er war in England durch die Reden des Grafen erweckt worden, hatte nach seiner Heimkehr eine Herrnhuterin aus Aarau geheiratet und sich von der Gemeine einen Bruder als Gehilfen erbeten. Bei ihm, dem Goldschmied, stand der Herrnhuter Georg Richter in Arbeit, bis ihn der Zürcher Rat aus Furcht vor einschleichendem Separatismus 1748 ausweisen ließ. Es scheint, daß sich die Zürcher nachträglich dieses Vorgehens schämten. Kurz nach Richters Vertreibung durfte

1) Das Folgende nach den Berichten von Dörrbaum 1744, Peistel und Herrmann 1745, Wallis 15. Aug. 1747, 29. Juni 1749; Hutton v. 11. Dez. 1748; Wallis 7. Apr. 1753, Juni 1753 (Allgemeine Relation), 20. Jan. und 16. Mai 1754; Macrait 7. Dez. 1755, Wallis Jan. 1756, 25. Jan. 1757; Nikolas v. Wattenwyl 3. Dez. 1757; Macrait 1757, 58 und 59, sowie Wallis Anfg. 1758 und 59; C. J. Beyer 2. Mai 1759; R 19, C 2 a.

Georg Wallis ungestört in Schneiders Haus logieren. Von Wallis wurden auch den Zürchern die brüderischen Einrichtungen gegeben; es begann sich allmählich ein verbundenes Häuflein zu bilden, in dem nach Schneiders Tod 1749 Kaufmann Werrike die Führung übernahm. Von großem Wert für die äußere Sicherheit war auch in Zürich die Freundschaft mit einigen vornehmen Personen wie dem Kaufmann, Philosophen und Musiker Ott, der gerne die deutschen Brüder bei sich beherbergte und ihnen einen schönen Saal in seinem Haus für die Versammlungen bereit stellte. Auch von Bürgermeister Hans Caspar Escher wußte man, daß er „ein Liebhaber des Guten war, nicht ohne Gefühl für den Heiland". Dem weltfrohen Kind Gottes James Hutton gelang noch mehr:

„Bodmer, Breitinger, Hirzel und die andern Deisten, die den Br. Richter verjagt und die oft am Dienstag in ihrer Gesellschaft der „Schmecker" ihr Gespött mit dem 12. Anhang getrieben hatten, wurden meine guten Freunde und dachten besser von den Brüdern, und die Arbeiter haben es noch zu genießen" [1].

In der Tat liest man in Bodmers Tagebuch, das lakonisch die Hauptereignisse jedes Jahres zusammenstellte, unter 1759 „Hutton in Zürich", und von seinem Freund Breitinger wissen wir, daß er noch acht Jahre später dem jungen Maler Füeßli, seinem früheren Schüler, den Auftrag gab, bei seinem Aufenthalt in London den Hutton ausfindig zu machen. Der Mann muß diesen Koryphäen Zürichs imponiert haben [2]. Da konnten auch die Kirchenmänner nicht zurückhalten. Antistes Wirz nahm, je älter er wurde, eine desto freundlichere Stellung ein; selbst Professor Zimmermann gab dem englischen Bruder Hutton seine Toleranz und seinen Haß wider alles Ketzerrichten zu erkennen. Am besten unter den Pfarrern kamen die Brüder mit dem neuen eifrigen Fraumünster-Geistlichen Hans Kasper Ulrich aus; sie fanden sich immer inniger mit ihm in der gemeinsamen Heilandsliebe zusammen. Eine Zeit lang erweckte er ihnen Hoffnung auf Gewinn für die Judenmission: zwei Rabbiner aus Lengnau interessierten sich auf einmal für Jesus und zeigten erstaunliche Liebe zu ihm, bis der eine als geisteskrank in die Hände der Separatisten fiel und der andere von seinen Volksgenossen beiseite geschafft wurde. Endlich trat der Pfarrer Jakob Ziegler zu St. Jakob a. d. Sihl immer entschiedener auf die herrnhutische Seite, predigte in ihrem Sinn, schadete aber durch seinen anstößigen Wandel der Wirkung seines Wortes. Noch 1756 hatte Wallis schreiben können: „das Häuflein in Zürich nimmt zu, ist ans Aarauer Häuflein ziemlich angeschlossen". Eben diese Zunahme führte schließlich zur Selbständigkeit. Die Zürcher Sozietät umfaßte am Ende von Zinzendorfs Leben gegen 50 Personen und feierte die Feste der Brüdergemeine mit tiefem Gefühl. Der Graf selbst hat sie auf seiner Reise nicht besucht, statt seiner aber sein Schwiegersohn, Bruder Johannes. Man durfte damals auf eine immer schönere Zukunft hoffen.

1) Vgl. Huttons Brief an die Unitätsdirektion v. 28. Sept. 1768 UArh R XIX, C II. 118 Die englische Uebersetzung bei Dan. Benham a. a. O. p. 453 ff.).

2) Vgl. Bodmers Tagebuch (Turicensia 1891); für Breitinger vgl. den Brief (J. H. Füeßlis an Bodmer aus London vom 10. Juni 1767 (Mitteilung von Dr. E. Wirz in Basel).

Selbst die Anfänge der Zürcher Diaspora gehen auf Zinzendorfs Lebzeiten zurück. Es war Mitte der 50er Jahre zuerst das winzige Dörfchen Ort nahe bei Horgen, von wo sich einige Erweckte meldeten, die gerne besucht sein wollten. An Ort schloß sich bald Oberrieden an mit Götschi an der Spitze; er war schon mit Georg Richter bekannt gewesen, hatte aber damals widersprochen und war jetzt durch eine Krankheit so gestimmt worden, daß es ihn zu den Herrnhutern zog. Georg Wallis machte die ersten Besuchsreisen zu diesen Erweckten am Zürichsee. Nächst dem war Winterthur ein nicht unwichtiges Zentrum zwischen Zürich und Stein-Schaffhausen. Die Winterthurer Erweckung war anfangs pietistisch gewesen, war aber von den Freunden in Stein ins herrnhutische Fahrwasser gelenkt worden. Es ging hier sehr unruhig zu; Mitte der 40er Jahre zählten die Herrnhuter einen Anhang von etwa 30 Seelen, darunter besonders Mitglieder aus den Familien Sulzer und Hegner; 12 davon gingen ganz zur Gemeine über, darunter Elias Sulzer, der in Herrnhag starb, ferner Rudolf Stoll, berühmt geworden als Missionar bei den Frei-Negern. Möglich, daß diese starke Abwanderung zur Gemeine der Bewegung in Winterthur schadete; ein Bericht von Wallis vom Jahr 1753 meldet, daß er in Winterthur keinen Besuch wagen durfte; „der Pöbel da ist sehr absurd; es hat noch 8 Personen da, welche sich zusammenhalten". Magistrat und Pfarrer hatten sich vereint gegen das Herrnhuterwesen gewandt und ihm beinahe den Garaus gemacht. Seitdem wollte es nie mehr in rechten Flor kommen, z. T. weil die wenigen Getreuen in Winterthur sich untereinander schlecht verstanden. Erst war die Sulzerin das Absteigequartier für die deutschen Brüder, bis ihr schlechtes Betragen den Anlaß gab, zum Kaufmannschen Haus überzusiedeln; das erregte den Unwillen des Arztes Kronauer, der mit Kaufmann auf schlechtem Fuß stand. Und doch fühlten sich die Herrnhuter gerade durch diesen Kronauer mehr blamiert als legitimiert. Mit Biedermann im Haus „zur Geduld" stand man in freundschaftlicher Beziehung. Unsre Akten geben uns kein deutliches Bild der Winterthurer Schwierigkeiten; die eigentlichen Gründe der Krisis werden verschwiegen; Fehler mochten auch von herrnhutischer Seite geschehen sein. Genug, daß das kleine Winterthurerhäuflein nicht recht leben und nicht recht sterben konnte, wenn es auch zu Zeiten Zuzug von Bauersleuten aus der Nachbarschaft erhielt.

Ganz betrübend war der Verlauf der Dinge in Stein[1]. Es hatte da so großartig begonnen und sollte so kläglich endigen. Durch die Verfolgung schmolz das Steiner Häuflein sehr bald von 100 erweckten Seelen auf 20 zusammen. Wären diese 20 wenigstens erfreulich gewesen! Es lag nicht am äußern Druck; trotz des strengen Mandats gegen die Herrnhuter durften es diese seit 1745 wieder wagen, die Stadt zu betreten. Provisor H. C. Schmid, der treue Freund, starb aber schon 1752. Zwischen den beiden Seckelmeistern Schmid und Georg Wintz kam es zur Uneinigkeit infolge einer unglücklichen Heirat des Sohnes des einen mit der Tochter des andern. 1748 avancierte Seckelmeister Wintz zum Bürgermeister; aber schon 1756 wurde er katholisch, und die Herrnhuter waren blamiert. Die letzte

1) Vgl. die Berichte von Dörrbaum, Piper, Wallis, Hutton (1748), und Macrait, R 19, C 2 a.

Stütze, der Stadtschreiber Christian Wintz war zu sehr in weltliche Geschäfte verwickelt und vernachlässigte die Gemeinschaft. Es war keine Freude für die deutschen Arbeiter, die Erweckten in Stein zu besuchen; Wallis deckte 1753 allerlei Unordnungen auf; Macrait notiert 1758 wehmütig: „Stein: der einzige Ort in der Schweiz, der nicht zunimmt". Ein langsames Begräbnis, möchte man sagen. Immerhin diente Stein als Rendezvous für die Erweckten in der Gegend vom Bodensee und wurde schon darum von den Brüdern solange als möglich gehalten.

Um so wunderbarer berührt die späte Auferstehung in Schaffhausen[1]. Georg Wallis, der wegen seiner Frau, der Schaffhauserin Deggeller, 1747 hier einen Besuch machte, nannte Schaffhausen den allerschlechtesten Ort in der Schweiz: „es gibt nirgends so viel Fromme und Eigengerechte wie hier, und sind dabei so mausetot in ihren Herzen und die größten Feinde des Kreuzes und der Gemeine". Vorübergehend wußte Hutton ein paar Seelen, darunter die impressionable Frau Dr. von Brunn, herumzubringen; es war ein Augenblickserfolg und nicht mehr. Aber Anfang 1757 traf Wallis doch auf einzelne stille Seelen, die im evangelischen Sinn ihren Gang gingen: Speisegger, der in der Gemeine gewesen war, zwei Keller mit ihren Frauen. Wie dann Zinzendorf selbst in Montmirail mit den Arbeitern der Schweiz Konferenz hielt, kam man wiederholt auf Schaffhausen zu reden; man war der Meinung, der Heiland könne es nicht geschehen lassen, daß die dortigen Seelen länger so verlassen blieben; sie hätten solches doch nicht verdient[2]. Und nun rauschte der Graf auf seiner Heimreise selber eilig durch die Stadt, und alsobald erblühte ein kräftigeres Leben. Es war freilich nicht leicht, da bei den Pfarrern Ammann und Stockar pietistische Versammlungen schon bestanden, nun auf einmal mit neuen, herrnhutischen aufzurücken. Aber Bruder Macrait brachte das Wunder doch zustande; er gab den Schaffhausern die brüderischen Einrichtungen; der 15. Juli 1759 galt seitdem als der schaffhausische Gründungstag. Der Schuhmacher Daniel Keller, der Goldschmied Schalch, auch Sigg, der langjährige spätere Arbeiter, treten von Anfang als die Führer hervor. Und von größtem Wert für die Zukunft wurde die Bekanntschaft mit dem jungen Pfarrer Oschwald, dem spätern Antistes von Schaffhausen. Zinzendorf selbst hatte ihn nicht gesehen, aber sein Schwiegersohn Johannes traf in Eglisau bei Oschwalds Schwiegervater, dem Dr. Lauffer, mit ihm zusammen; Macrait setzte die Beziehung fort und konstatierte volle Uebereinstimmung in der Lehre. Geschmolzen war das Eis noch nicht; niemand ahnte, daß dieser schaffhausische Kirchenmann der feurigste Prediger des herrnhutischen Glaubens werden sollte.

In der Ostschweiz machte die Brüdergemeine, mit der großen Ausnahme Graubündens, überall schlechte Geschäfte. In St. Gallen behielt der enge kirchliche Pietismus das Feld unter der Führung des Heinrich Stähelin, und Huttons Vorstoß im Jahr 1748 hatte nicht den geringsten bleibenden Erfolg. Im Appenzellischen blieb Dekan Zähner freundlich gesinnt; aber fast sämtliche Frommen dieses Ländleins neigten zur Mystik Jakob Böhmes und wollten vom

1) Dieselben Berichte wie von Stein.
2) Diarium von 1757.

herrnhutischen Gnadenevangelium nichts wissen. Vorübergehend versuchte Wallis und nach ihm Macrait im Toggenburg um Wattwil Boden zu gewinnen[1]; Vikar Schläpfer, ein junger Appenzeller, ließ sich gewinnen; es kam zur Spaltung im ältern pietistischen Haufen, zu leidenschaftlichem Kampf des Pietistenführers Abraham Anderegg gegen die deutschen Eindringlinge. Diese ihrerseits mußten empfinden, daß man sie nicht begehrte, daß die Toggenburger der Mehrzahl nach andere Wege gingen. 1757 gaben die Herrnhuter den Versuch, im Toggenburg Posto zu fassen, wieder auf. Es blieb in der ganzen Ostschweiz bei vereinzelten zerstreuten Erweckten: im östlichen Zürichbiet um Elgg, zu Mazzingen im Thurgau, zu Berlingen am Untersee, auch zu Steckborn und Dießenhofen; unter andern sind aus der bekannten Hanhartschen Familie in Dießenhofen zwei Töchter zur Gemeine gegangen. In Elgg waren's die drei Schuhmacher Drachseler und Winkler, in Mazzingen der Schuhmacher David Ammann, in Berlingen Johann Jakob Kiem, ebenfalls ein Schuhmacher, bei dem zuerst Wallis, später Macrait Eingang fanden, während in Steckborn ein einstiger cand. theol. aus Winterthur, Steiner, von seinen Vorurteilen gegen die Brüdergemeine zurückkam und sich gern von den deutschen Arbeitern besuchen ließ. Von diesen Erweckten hielten sich die aus der Nähe des Bodensees zum Steinerhäuflein, die mehr südlich Wohnenden besuchten Winterthur. Im Grund waren es alles Pietisten, denen der eigentlich herrnhutische Gnadenglaube nur sehr schwer einging; sie lebten aber in einem Land ohne pietistische Führer und nahmen deswegen gern mit der Nahrung vorlieb, die ihnen von den Herrnhutern geboten wurde. Hoffnungen für die Zukunft wurden hier nirgends erweckt.

Anders in Graubünden. Hier gelang es den Herrnhutern, das Erbe des ältern asketischen Pietismus in weitem Umfang an sich zu ziehen und die zahlreichen erweckten, aber auch unruhig umhergetriebenen Seelen durch das brüderische Evangelium froh und frei zu machen[2]. Die erste und folgenreichste Eroberung war Pfarrer Daniel Willi in Chur, der aus einem frühern Böhmianer und Mystiker ein Liebhaber des Lammes wurde und alsbald auch einen Teil seiner Churer Laienfreunde in die neue Gnadenfrömmigkeit hineinzog. Eine Reihe Ratsherrn und Beamte von Chur, Zunftmeister Schwarz, Schlossermeister Andreas Bener, Frau Stadtrichter Rascher, erwiesen den deutschen Arbeitern Freundschaft, nahmen sie in ihr Haus auf und gaben ihren Freunden Gelegenheit, sich bei ihnen zu versammeln. Es war von größtem Wert, daß in der Zentrale Graubündens das Herrnhutertum so einflußreiche Freunde besaß. Auch das Haus des Antistes J. J. Loretz neigte auf diese Seite; ein Sohn, Johannes Loretz, zog 1755 nach Neuwied, wurde eines der geschäftlich tüchtigsten Mitglieder der Gemeine und rückte später bis zum Unitätsältesten vor. Willis Nachfolger, Pfarrer Bilger, vertrat

1) Bericht von Wallis 29. Juni 1749 und 7. Apr. 1753, Macrait vom 7. Dez. 1755, Nov. 56 und 1757.

2) Die Reiseberichte aus Graubünden sind unvollständig erhalten: Dörrbaum 1745; Wallis 1749, 53; Macrait 1754, 55, 56, 57, 58, 60; Anton Stähli 1759; „ein Extrakt aus Bruder Cranzens Diario von seinem Besuch in Pündten vom Sommer 1757" gedruckt in „Herrnhut" 1913, Nr. 36—41.

ebenfalls den herrnhutischen Standpunkt, anfangs etwas furchtsam, später mit edler Offenherzigkeit. Eine förmliche Sozietät kam freilich in Chur nicht zustande; bloß eine Anzahl Frauen kamen im Haus der Frau Stadtrichter Rascher zusammen zur Pflege der Heilandsfrömmigkeit.

Aber ein gewaltiger Anhang erstand der Herrnhutersache gleich anfangs in der Bündner Geistlichkeit. Pfarrer Willi nahm seinen deutschen Gast Georg Wallis bei dessen zweitem Besuch 1750 mit auf die Bündner Synode in Splügen, wo er eine Menge Bekanntschaften machte und mit erstaunlichem Geschick für des Heilands und der Brüder Sache unter ihnen zu werben verstand; 50 Pfarrern soll er damals das Evangelium bekannt gemacht und mit etwa 500 Seelen gesprochen haben. Ein Bericht aus Graubünden von 1753 konstatiert einen Höhepunkt des herrnhutischen Erfolges: 42 Pfarrer, davon 19 aus dem Gotteshausbund, 11 aus dem Grauen Bund und 12 aus dem Zehngerichtenbund, daneben 300—400 Seelen aus der Laienwelt, die mit den Brüdern in Konnexion standen. Allein sofort setzte auch die Gegenaktion ein; auf der Synode zu Ilanz im gleichen Jahr 1753 begann zum erstenmal ein Disputieren unter den Bündnern Pfarrern; Verketzerungen wurden laut; die herrnhutisch gesinnten Pfarrer mußten sich zum erstenmal zur Wehr setzen. Es begann so etwas wie eine erste Krisis für das Herrnhuterwesen in Graubünden; die Lästerschriften wurden verbreitet; feindselige Pietisten bedienten sich ihrer zur Diskreditierung der Herrnhuter. Damals fielen manche der anfangs gewonnenen Freunde wieder ab[1]. Es sind überhaupt lange nicht alle treu geblieben. „Die Kontroversschriften", liest man 1756, „haben manchen Schaden angerichet; machten von den ersten überzeugten Pfarrern sind andern Sinnes geworden. Viele haben Menschenfurcht; sie fürchten sich, herrnhutisch zu heißen." Noch 16 Pfarrer wurden damals als Brüder und Freunde gezählt. Nun, es wird auch der überstiegene Optimismus der Herrnhuter, der so oft gemeinsamen Glaubensgrund überschätzte und zu rasch auf herrnhutische Seelenstimmung schloß, bei dieser Zahlendifferenz in Betracht gezogen werden müssen. Erstaunlich bleibt die große Anhängerschaft unter der Geistlichkeit, selbst bei der mindern Zahl. Es liegen uns Briefe vor gerade aus der ersten Zeit, von 1753, die einen Einblick in die erste Liebe dieser Graubündner Pfarrer geben; man erkennt aus ihnen vielfach die Nachwirkungen einer früheren Erweckung, die, statt zu erlösen, in pietistische Gesetzlichkeit und Angst hineingeführt hatte. Da schreibt Johann Caprez der ältere, später Dekan zu Ilanz, damals Pfarrer zu Trins, „ein guter ehrlicher Pietist" nach Herrnhuterurteil:

„Ach, wie lieb wäre es mir, wenn ich einmal dir die Freude machen und sagen könnte: daß der Heiland mich armes und doppelt verirrtes Schaf gefunden und auf seinen Achseln zur süßen Weide seiner Wunden und zum Satt- und Fetteſſen gebracht hätte."

Sein Gebet sei: „Erscheine mir in dem Bilde..." Joh. Roseli, der Pfarrer von Klosters, war als Chirurg erweckt worden, hatte dann, „um dem Heiland

1) Cranz erwähnt in seinem Bericht die Synoden von Splügen und von Ilanz mit falschen Jahreszahlen; die richtigen ergeben sich aus Jak. R. Truog, Die Versammlungsorte der evangelisch-rätischen Synode (Bündnerisches Monatsblatt 1917).

zu dienen", in Halle studiert, kam dadurch in ein gesetzliches Wesen und hatte noch als Herrnhuter Mühe, von der pietistischen Art loszukommen.

Er wünscht sich in seinem Schreiben ein weicheres Herz, um beständig vor seinem blutigen Heiland zu zerfließen. Allein es will noch nicht recht angehen, es überfällt ihn noch zuweilen Furcht und Angst, ob er nicht etwa sich selbst betrügen könne. Die Gnade im Blut Jesu muß ihm noch versiegelt werden. Sein Seufzer ist: ach lieber Heiland, erbarme dich doch meiner! Er nennt sich einen Erzbuben und Sünder, der von Jugend auf in unmenschlichen Lastern und verkehrter Heuchelei gelebt habe und jetzt von keiner andern als von Jesu Gerechtigkeit weiß.

Jakob Valentin, Pfarrer zu Luzein, war 1744 erweckt worden, kam dann aber nach und nach wieder auf Abwege durch einen unsünderhaften Hochmut, wurde seitdem öfters aufs neue sehr gefühlsmäßig angefaßt und ist nun voll Sehnsucht nach dem Heiland. Es ist der spätere berühmte Pfarrer von Jenins, ein Hauptkämpfer für die Herrnhutersache in Graubünden. Noch einer der spätern Getreuesten begegnet schon in dieser ersten Liste: Johannes Frizzoni, damals Pfarrer in Bondo im Bergell. Er findet sich sehr arm, glaubt aber dem Heiland mehr als allen Kreaturen; wenn doch das Blut der Versöhnung sein Herze ganz und gar eingenommen hätte! Macrait besuchte ihn 1756 in seiner Gemeinde. Er war damals jung und ledig, „predigt den Heiland mit großer Freimütigkeit auf italienisch, von den andern Pfarrern sehr gehaßt, von den Zuhörern aber sehr geliebt, auch von vielen Fremden gehört". Von später bekannt gewordenen, getreu zur Brüdergemeine haltenden Pfarrern seien erwähnt Anton Zanugg in Seewis, der spätere Dekan, Luzi Moeli, Pforrer in Ponte, dann in Davos, die beiden Bansi, Niklaus Bansius, Pfarrer zuerst in Breil, dann in Silvaplana, und Lukas Bansius, Pfarrer in Ponte, später in Fläsch im Rheintal, Pfarrer Ulrich zu Valendas, in Bergün der alte Pfarrer Otto Juvalta, in Filisur Pfarrer Val. Schmid, ein ehemaliger Hallenser, in Latsch Pfarrer Jakob Janett. Von den wieder erkalteten sei als Kuriosum der Pfarrer Rauch in Schuls genannt. Er hatte 1753 Herz und Augen steif auf die Wunden des für ihn geschlachteten Lämmleins gerichtet und hungerte und dürstete nach Christi Blut und Gerechtigkeit. „Mein Weindurst", fügte er damals hinzu, „scheint nachzulassen"; er bat, daß der Heiland ihn von dem Laster der Trunksucht vollends befreie. Aber 1756 meldet Macrait von Schuls: „Pfarrer Rauch lebt dem Evangelium nicht zur Ehre"; später verschwindet sein Name. Alles in allem, es bleibt immer wunderbar, wie eine so große Zahl bündnerischer Pfarrer rasch und auf die Dauer die herrnhutische Botschaft ergriffen und zu ihr standen. Es müssen hier ganz besondere Dispositionen bestanden haben, so daß gerade zur rechten Zeit das rechte Wort in die Herzen drang; solche Dispositionen hatte der ältere Pietismus halleschen und radikaler Richtung innerhalb der Graubündner Geistlichkeit geschaffen.

Nicht weniger bezeichnend für Graubünden ist aber der starke Anhang in der Laienschaft, zumal in den Herrenhäusern und Adelssitzen. Ein Bericht aus der Mitte der 50er Jahre sagt geradezu: „alle großen Herren sind von der Herrnhuterpartei, und wenn eine gute Pfründ ist, so kriegt sie ein Herrnhuter". In Ilanz logierte Junker Montalta die herrnhutisch gerichteten Pfarrer; er wünschte sich, mit Leib und Seele des Heilands zu sein und zu seinem

Volk zu kommen. Von Junker Gabriel im gleichen Ilanz, dem spätern Bannerherrn, heißt es, der Heiland habe ihn von vielen Holzwegen und Konfusionen befreit und als einen armen Sünder nun zu seinem Kreuz gebracht; „da steh und bleib und sterb ich, und niemand reißt mich weg, denn er ist jetzt mein Gott, da er sich für mich zu Tode martern lassen." In der Herrschaft zu Jenins und zu Grüsch im Prättigau waren die Sprecher die guten Freunde der Brüder, der Bundslandammann v. Sprecher mit Frau und Schwester zu Grüsch und der Oberstleutnant v. Sprecher zu Jenins, ein eifriger Leser der Gemeinschriften, 1759 vom Zehngerichtenbund auch zum Bundslandammann gewählt. Im Engadin galt als das Haupthaus für den Heiland in Bünden der Sitz des Landshauptmanns Joh. Heinrich v. Planta in Zernez: „es ist eine Gnadenwahl über dem Haus", berichtet Macrait, der in den 50er Jahren mehrmals volle drei, ja vier Wochen dort wohnte und Erbauungsstunden hielt; Frau, Tochter und Sohn galten als erweckt; der Sohn besuchte Herrnhut, das siebenjährige Töchterlein weinte über die Passionsgeschichte. Im gleichen Sinn wirkte der junge Janett als Hauslehrer. Nicht minder zählte das Haus der Frau Hauptmännin v. Planta in Zuoz zu den Stützpunkten der Herrnhuter. Aber der älteste Herrnhuterfreund, vielleicht der erste Verehrer Zinzendorfs in Graubünden, war der Onkel dieser Frau, Junker Padrut Perini in Scanfs im Unterengadin. Er war ein Anhänger Gichtels und Jakob Böhmes gewesen, aber durch die asketische Mystik nicht zur Ruhe gekommen. Einem reisenden Engadiner hatte er aufgetragen, ihm irgend ein anderes erbauliches Buch heimzubringen; der Mann brachte ihm Zinzendorfs Berliner Reden. Sie schlugen derart ein, daß er von da an alle Schriften mit Zinzendorfs Namen lesen wollte; kam er dann mit Pfarrern zusammen und geriet in Streit, so wußte er sie mit Luther, der hier „*sans replique* galt", zu striegeln. In Ponte endlich wohnte Hauptmann Ulrich Albertini, früh verwitwet, den Herrnhutern von Herzen zugeneigt. Er weilte 1757 eben im Veltlin, als ihm die Nachricht zukam, Zinzendorf sei in Montmirail zu Besuch angekommen; wer sogleich aus dem Veltlin schnell über die Alpen bis nach Montmirail ritt, um den Grafen persönlich kennen zu lernen, war Hauptmann Albertini. Die v. Salis, die in Bondo im Bergell ihren Sommersitz besaßen, hatten in England und Deutschland Herrnhuter kennen gelernt, waren durch Pfarrer Frizzoni dann neu für sie erwärmt worden und luden 1757 den deutschen Bruder Cranz zu sich ein. Zur Ehre der Herrnhuter sei es gesagt, daß sie mit der größten Freude auch ihren Anhang unter dem ganz einfachen Volk verzeichneten, z. B. in einem Bericht von Macrait aus dem Jahr 1754: in Grüsch einen Schuhmacher und einen Bauer, in Luzein zwei Frauen, einen Mann und eine Jungfer, in Schuls fünf verheiratete Männer, einen Witwer, zwei ledige Mannsleute, eine Frau, eine Jungfer. Aber freilich, die Namen sind dabei nicht oder nur ausnahmsweise notiert, für Ponte der Name des Schreibers Johannes, für Thusis der Name des bekannten früheren Separatisten Sergit, der Macrait zu einer schwermütigen Frau führte, die sich mit der Idee der Reprobation plagte; Macrait machte ihr aus der Bibel klar, wie lieb Gott das ganze menschliche Geschlecht habe. Es mochte immerhin in Deutschland mehr Freude machen, wenn man vom Zugang zu den Adelshäusern Graubündens berichten konnte. Vor allem für die Frage der Toleranz und des Einflusses in Grau-

bünden wog natürlich ein Adelsname Hunderte von einfachen Seelen auf. Wenn ein so großer Teil der Geistlichkeit, wenn so viele der ersten Familien des Landes auf die Seite der Herrnhuter traten, wer durfte ihrem Wirken Eintrag tun?

Allein diese Rechnung war falsch; im gleichen Bündner Volk lebte ein starkes Mißtrauen gegen die fremden Gäste, ein leidenschaftlicher Widerwille gegen alles, was vom Ausland kam. Was kümmerte sich das Bündner Volk um die Gunst seiner Junker, wenn einmal der Fremdenhaß in ihm erwachte? Das erlebte zuerst Jaques Benjamin Macrait, als er bei seiner ersten Bündner Reise den Junker Montalta in Ilanz besuchte.

Die Ilanzer stellten ihm nach und verschwuren sich, ihm die Beine entzwei zu schlagen, wenn sie ihn erwischen könnten. Macrait kam zwar im folgenden Jahr wieder, ging aber nicht mehr in das Städtchen hinein und ließ sich das nächstemal vom Junker in Chur besuchen. „Diese böse Rasse" nennt er das Volk von Ilanz seitdem.

Es war ein Vorspiel des Folgenden. Zum eigentlichen Ausbruch der Verfolgung gab der Besuch des Bruders Cranz im Bergell den Anlaß.

Frizzoni hatte in Bondo ein Häuflein Erweckter, meistens Frauen, gesammelt, denen er Erbauungsstunden hielt. Auf eine Einladung des Grafen v. Salis reiste Cranz 1757 über den Maloja hinunter, hörte Frizzoni italienisch predigen und begleitete ihn sogar auf der Gemsjagd. Er war entzückt von Frizzoni, der es verstanden habe, die früher als eine der wildesten bekannte Gemeinde von Bondo durch seinen evangelischen Vortrag zu freundlichem und erbaulichem Betragen zu erziehen. Ueberhaupt dachte Cranz so hoch vom Erfolg der Herrnhutersache in Graubünden, daß er die Anstellung eines besonderen deutschen Bruders vorschlug [1]. Wie unrichtig hat der Mann unsre Bündner eingeschätzt! Bei einem neuen Besuch im Jahr 1758 wurde Cranz vom Magistrat des Bergells kurzerhand ausgewiesen und Frizzoni von der Gemeinde Bondo abgesetzt. Es scheint, daß die Katholiken die Hand im Spiel hatten; Frizzoni behauptete sogar, daß sie ihm nach dem Leben getrachtet hätten. Die Handhabe wider ihn gab sein Reden vom *Uomo sanguinoso*, das von dummen oder böswilligen Menschen auf den Teufel gedeutet wurde. Dazu die Tatsache der Konventikel, die immer den großen Haufen zur Wut zu reizen pflegen! Genug, jene von Cranz an Frizzoni gerühmte glänzende Erziehungsarbeit an der Gemeinde Bondo erwies sich als Illusion; er mußte Bondo mit Celerina vertauschen, wo zuvor sein Onkel, ein strammer Prädestinatianer, Pfarrer gewesen war. Seine Feinde im Bergell sequestrierten seine dortige Habe und büßten seine Anhänger um 500 Gulden. Fatalerweise war die Aufregung damit noch nicht zu Ende; auf seiten der Erweckten in Bondo kamen nach Frizzonis Vertreibung schwärmerische Exzesse vor; eine kranke Schwester weissagte Gottes Gericht über seine Verfolger. In Celerina aber ging eine schwermütige, taubstumme Person im Dorf herum und hielt überall stumme Predigten, worauf der Volksmund wieder den Teufel dahinter witterte und der *scuola nera* des neuen Pfarrers die Schuld daran gab.

Frizzoni mußte damals seine Absetzung auch in Celerina befürchten; die herrnhutisch gesinnten Pfarrer im Engadin mußten ihre Versammlungen unter dem Druck des Pöbels einstellen; untereinander sich besuchen durften sie nur bei Nacht; im ganzen Land entstand ein großer Lärm gegen die fremden Emissäre.

Die Frage kam nun vor die evangelische Session des Bundestages. Hier aber waren die Herren nicht einig; Padrut Perini von Scanfs trat entschieden für die Herrnhuter ein, die Mehrheit aber sprach sich dafür aus, den Pfarrern den Verkehr mit fremden Emissären zu verbieten. Darauf nahm

1) Vgl. den in „Herrnhut" 1913 veröffentlichten Bericht von Cranz.

die Synode von Flims 1759 das gleiche Traktandum vor. Trotz Widerspruch einer starken Gruppe, der auch der Assessor des Zehngerichtenbundes Bardil sich anschloß, drang ein Mehrheitsbeschluß durch, es hätten sich alle Synodalen durch Handgelübde zu verpflichten, 1. nichts gegen die Hl. Schrift und die helvetische Konfession zu lehren, 2. keinen schriftlichen Verkehr mit dem Grafen v. Zinzendorf und seinen Emissären zu unterhalten, 3. die nächtlichen Versammlungen abzustellen. Die evangelische Session, der diese Beschlüsse unterbreitet werden mußten, hieß sie mit Mehrheit gut und empfahl sie den Ortsbehörden.

Das war das Zeichen zum Kampf. Als der Rechtsentscheid der evangelischen Session bekannt wurde, beschwerten sich die graubündnerischen Herrnhuter allenthalben, man tue ihrer Freiheit Gewalt an, man verbiete ihnen, die Gemeinschaft der Heiligen zu pflegen. Um nun die Gemüter vollends gegen sie einzunehmen und der herrnhutischen Lehre den Boden unter den Füßen zu entziehen, ließ der Churer Magistrat eine „Wohlmeinende Warnung vor der Verführung der Herrnhuter", die der Kirchenrat von Amsterdam zuvor erlassen hatte, im Druck erscheinen und überall verbreiten. Hier werden den Herrnhutern schwere dogmatische Irrlehren zugeschrieben; man stellt also von jetzt an die dogmatische Frage in den Vordergrund: der Zinzendorfianismus soll als grobe Irrlehre aus Graubünden verwiesen werden.

Auf der Synode zu St. Moritz 1760 maßen sich die geistlichen Truppen aus beiden Lagern. Die Mehrheit setzte den denkbar schroffsten Beschluß durch; sie verwarf nicht nur im allgemeinen alle gegen die Hl. Schrift und die Konfession streitenden Irrlehren, sondern insbesondere die Irrlehre Zinzendorfs und erklärte deren Anhänger als von ihrer Zahl ausgeschlossen. Die Minderheit aber, 20 Mann stark, gab durch Pfarrer Johann Caprez von Ilanz eine Erklärung zu Protokoll, wonach sie zwar alle Irrtümer, die der Hl. Schrift und der Konfession entgegenstünden, auch verwürfen, die Personen aber, welchen solche Irrtümer zugeschrieben würden, nicht verdammten, sondern Gott überließen und sich, in bezug auf Punkt 2 des letztjährigen Synodalbeschlusses, die menschliche Freiheit und Gemeinschaft der Heiligen vorbehielten. Man trifft unter diesen 20 Mann alle bekannten Namen, Bilger in Chur, Moeli in Davos, Schmid in Filisur, Stupan in Conters, Heinrich in Remüs, Janett in Zernez und den gleichnamigen in Latsch, die beiden Bansi in Silvaplana und in Ponte, auch Jakob Rauch, den Trunkenbold in Schuls, Frizzoni in Celerina, auch zwei Rosius a Porta, aber gerade nicht den Historiker, der damals Scanfs pastorierte. Man zankte sich auf der Synode hin und her; in den Augen der Mehrheit betrug sich die Minderheit schismatisch; sie gab eben nicht nach. Ein Brief des Zürcher Antistes J. Kd. Wirz an den Churer Pfarrer Grest gerichtet, vermochte, dank der von jeher anerkannten führenden Stellung Zürichs, die Gemüter noch einmal zum Frieden zu bewegen. Man ließ es bei den beiden entgegengesetzten Erklärungen bewenden und verzichtete auf den Entscheid der Gemeinden[1].

Während all dieser politischen Händel blieben die deutschen Herrnhuter nicht müßig; zu dreien kamen sie sogar im entscheidungsvollen Jahr 1759 nach Grau-

1) Vgl. für die Anfänge des Streites den oben p. 245 Anm. 3 zitierten Brief des Historikers Rosius a Porta.

bünden, zuerst Anton Stähli, der Benkener, damals Vorsteher von Neuwied, unter dem Namen eines Basler Kaufmanns, dann Macrait und Hutton; Macrait blieb der ständige Reiseprediger für die nächsten Jahre. Freilich die Niederlassung eines deutschen Bruders im Land selbst mußte aufgegeben werden, aber ein Besuch von 4—6 Wochen alle Jahre schien erlaubt. Nur vollzog sich seitdem alles in einer gewissen Heimlichkeit. Die anfängliche Sicherheit des öffentlichen Auftretens war seit den leidenschaftlichen Ausbrüchen des Pietisten- und Fremdenhasses dahin.

Ueberhaupt drohte eine unsichere Zukunft, seitdem der Kampf um die Macht auf den Synoden und Bundestagen begonnen hatte. Es zeigte sich, daß doch nur die schon vom Pietismus berührten Kreise unter dem Adel und der Geistlichkeit einen günstigen Boden für die Brüdergemeine bildeten. Das Graubündner Volk als Ganzes war dafür nicht zu haben. Und das war auch zu erwarten für jeden Kenner unsres Volkslebens und Zinzendorfs.

Aber ein Großes war den Herrnhutern in der Schweiz auf alle Fälle gelungen: blühende Sozietäten hatten sich gebildet in Genf, Basel, Bern, Aarau, Zürich, Schaffhausen, Ansätze dazu auch in Stein und Winterthur, sowie ein starkes Kontingent von Pfarrern und vornehmen Laien in Graubünden. Standen auch noch schwere Kämpfe an vielen Orten bevor, es war Posto gefaßt, Samen für die ganze zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts ausgestreut. Als der Graf v. Zinzendorf am 9. Mai 1760 die Augen schloß, hinterließ er in der Schweiz ein Werk, das blieb.

In der Geschichte des Pietismus aber bedeutet das Auftreten der Herrnhuter einen Wendepunkt. Der älteste Pietismus wollte die Kirchen neu beleben. Der Versuch scheiterte überall. Dadurch wurde der Pietismus in das kirchenfeindliche Wesen abgedrängt, er wurde separatistisch und sektenhaft. Ganz ist die Kirche über den Separatismus nicht mehr Herr geworden; die kirchliche Uniformität zerbrach für immer. Eine Anzahl pietistischer Pfarrer versuchten in diesen Zeiten, innerhalb der Kirche kleine Kreise für ihre Ideale zu gewinnen, meistens mit starker Resignation gegenüber dem großen Haufen; Sam. Lutz als feuriger Reichsgottesmann hat vorübergehend eine zweite Reformation der evangelischen Kirche erwartet. Ihre Schranke lag im Persönlichen; mit ihrem Tod brach ihr Werk in den meisten Fällen zusammen; einzig die Heimberger im Berner Oberland retteten den Ertrag der Arbeit von Sam. Lutz in eine lose Gemeinschaft hinüber. Hier setzt die Tätigkeit der Herrnhuter auf Schweizerboden ein. Anfänglich gingen sie zu sehr darauf aus, die erweckten Schweizer, die sich ihnen anschlossen, in die deutschen Gemeinen zu verpflanzen; mit der Zeit aber sahen sie ihre Hauptaufgabe in der Gemeinschaftspflege innerhalb der bestehenden Staatskirchen. Zahlreiche Separatisten haben sie zu diesen zurückgeführt. Kraft einer vorbildlichen Organisation schufen sie dauernde Sozietäten, ecclesiolae in ecclesia nach Speners Herzen, denen aber durch den Zusammenhang mit der deutschen Brüdergemeine immer neue Nahrung und neue Kraft zufloß. Es lag ein stark konservatives Element in ihrer Art. Gerade mit diesem erreichten sie, was den kirchenstürmenden Bewegungen versagt bleiben mußte: die Schaffung einer religiösen Heimat für Seelen, die ohne eine solche Gott nicht behalten können.

8. Abschnitt.

Der bleibende Ertrag des schweizerischen Pietismus.

Es fragt sich, wie weit durch den kirchlichen und kirchenfeindlichen Pietismus die Gestalt der reformierten Kirchen auf die Dauer bestimmt wurde, d. h. wie weit es diesen geistigen Bewegungen gelang, sich in Institutionen zu verewigen.

Man wird hier an erster Stelle die Privatversammlungen zu nennen haben, sowohl die separatistischen wie die innerkirchlichen. In Basel unterschied man die drei Arten: Versammlungen der Pietisten, der Herrnhuter, der Separatisten, alle von solcher Zähigkeit, daß keine Verfolgung sie still stellen konnte. Das Bernbiet kannte im Oberland die Versammlungen der Heimberger, in der Stadt Bern sowie in Aarau und weithin in der aargauischen Landschaft, später auch im Oberland, die herrnhutischen Versammlungen, in anderen Gegenden, zumal im Emmental, aber auch Reste illegitimer, separatistischer Zirkel. Schaffhausen hatte in der Stadt die Herrnhuter, auf der Landschaft die alten Separatisten, St. Gallen pietistische Konventikel von hoch orthodoxem und kirchlichem Zuschnitt, Zürich ein sich erst ausbreitendes herrnhutisches Stundenwesen. Im ganzen war die Ostschweiz weniger als der Westen vom Konventikelwesen beeinflußt; Glarus z. B. weiß nichts davon, der Thurgau zeigt seltene Spuren, während das Toggenburg und vor allem das Appenzellerland zu Zeiten heftig dadurch bewegt wurden. Graubünden aber stand auf der Schwebe; es beherbergte eine Menge einzelner Pietisten und Herrnhuter, besonders in den Kreisen der vornehmen Familien; sobald sich jedoch das Versammlungswesen breit machte, drohte die Volkswut gegen alles Aparte und Fremdartige loszubrechen; nicht nur die Herrnhuter im Bergell, im Engadin und im Prättigau erfuhren das, sondern auch ein so korrekter Pietist wie Paulus Kind, der Hallenser, der zu Beginn der 60er Jahre in Schiers Erbauungsstunden hielt; seine Gegner verbreiteten die schändlichsten Gerüchte über ihn, so daß er mit Schmach seinen Posten verlassen mußte. Aber trotz allen Gegenanstrengungen setzten sich die Privatversammlungen durch, außerhalb und innerhalb der Kirchen; Männer wie Sam. Lutz und Hieronymus Annoni hatten nicht vergebens das gute Beispiel gegeben, und gerade die Herrnhuter bewiesen mit der Tat, wie gut volle Kirchlichkeit sich damit vertrage. Damit war aber etwas Großes gewonnen: die kirchliche Uniformität war an einem Punkt durchbrochen, den Laienbedürfnissen in etwas Rechnung getragen, ein kleiner Schritt auf dem Weg der Gemeinschaftlichkeit getan. Man darf es nicht überschätzen, und doch lag ein segensvoller Fortschritt darin.

Ein zweiter Fortschritt liegt auf dem Gebiet des Religionsunterrichts. Die orthodoxe Zeit kannte ihn nur in der Form des Katechismusdrills; sie gab im Katechismus der christlichen Jugend trockene Lehrsätze, aber keine Anschauung. Die Bibel kam einzig als großes Zeugnisbuch, das zu jedem Satz des Katechismus eine bestimmte Zahl von Belegstellen, „Zeugnissen", lieferte, in Betracht. Daneben lernten die kleinen Kinder am Neuen Testament etwa lesen, aber sein Inhalt blieb ihnen fremd. Diese schreienden Mängel des religiösen Unterrichts hat zuerst der Pietismus erkannt und ihnen abzuhelfen gesucht durch die Einführung der biblischen

Geschichte. Der Hamburger Hauptpastor Johannes Hübner gab 1714 die 2 × 52 auserlesenen biblischen Geschichten heraus, die eine Unmenge von Auflagen erlebten und wirklich eine Reform des Jugendunterrichts nach dieser Seite erzielten. Wer sie zuerst auch nach der Schweiz verpflanzte, weiß ich nicht[1]. Tatsache ist aber, daß gegen Ende des 18. Jahrhunderts dies biblische Geschichtenbuch in der ganzen Schweiz verbreitet ist und eine ungeheure Popularität erlangt hat. Es war freilich als erster Versuch in dieser Richtung nichts weniger als vollkommen. Schon methodisch müssen „die deutlichen Fragen, nützlichen Lehren und gottseligen Gedanken", die jeder biblischen Geschichte beigegeben sind, bei Lehrern und Schülern das Gähnen erwecken. Bedenklich aber erschien vielen Zeitgenossen auch die Stoffwahl des Verfassers. Pfarrer Hier. Fäsch schreibt in einem Bericht an die Gemeinnützige Gesellschaft in Basel:

„Aergerlich ist es, wenn Kinder in Hübner von der Sodomiter viehischer Geilheit, von der Potiphar Liebesintriguen, von Samsons Galanterien, von Davids Ehebruch, von Holofernes und seiner eben nicht sonderbar keuschen Mörderin, von Susanna und den zween alten Sündenböcken lesen müssen. Wahrlich, das ist nicht der Unterricht, den die Kinder aus der Bibel erhalten sollten."

Die Naivität des Autors muß in dieser Beziehung ohne Grenzen gewesen sein; fast möchte ein Lästermaul ihm nachreden, er habe alle sexuell anstößigen Erzählungen zusammengesucht. Im Neuen Testament bekommen die Kinder von Jesu Beschneidung und Mariä Reinigung zu lesen, daneben von lauter Mirakeln, während das Geistige im Evangelium, die Gleichnisse z. B., ganz verschwindenden Raum einnehmen; der barmherzige Samariter kommt nicht vor. Sagen wirs ehrlich: es ist das Muster einer schlechten Auswahl; aber das alles kommt nicht auf gegen die Tatsache, daß Hübner unserem Volk die biblischen Geschichten als erster vermittelt hat. Von da an konnte der Religionsunterricht den Kindern Freude machen. Es erschienen denn auch von Hübner angeregt Nachbildungen in der Schweiz, die ihn übertreffen wollten. Pfarrer Abraham Kyburz gab im Bernbiet zuerst in drei Teilen seine Histori-Kinder-Bilder und Bet-Bibel heraus (seit 1737) und ließ ihr 1744 eine kleine katechetische Kinder-Bibel mit Illustrationen, Randfragen, Lehren und Gebeten nachfolgen. Aber sein Verzicht auf den frischen Erzählungston der Bibel, seine dogmatische und moralische Ueberladung des Textes sprach eigentlich nur für die Ueberlegenheit Hübners, und von einer Verdrängung des deutschen Vorbildes durch diesen Schweizer konnte keine Rede sein. Für die welsche reformierte Schweiz erschien schon 1758 zu Biel eine französische Uebersetzung Hübners unter dem Titel *„Histoire de la Bible, tirée du Vieux et du Nouveau Testament pour l'instruction de la Jeunesse"*, ein Zeichen, wie rasch die Bedeutung dieses Buches über die deutsche Sprachgrenze hinaus erkannt worden ist.

In dieser Hebung des religiösen Jugendunterrichts kommt den Herrnhutern ein besonderes Verdienst zu, schon in der ersten Zeit. Die sog. Kinder-Erweckung ist freilich nichts spezifisch Herrnhutisches; sie begegnet uns in Guttannen und dann wieder in Habstetten im Bernbiet mit jenem krankhaften Einschlag, der

1) 1787 heißt es in einem Bericht des Pfarrers Fäsch von Gelterkinden an die Gesellschaft zur Beförderung des Guten und Gemeinnützigen, Hübner sei auf der Basler Landschaft noch ziemlich unbekannt. Akten d. gem. Ges. D 1, (StArBas).

ihr den Charakter einer geistigen Epidemie zuweist. Manches Aehnliche kommt dann bei den Herrnhutern wieder, so z. B. im Anfang der Basler Erweckung, da sie auch auf die Kinder übersprang und drei Mägdlein von 10—12 Jahren Vergebung ihrer Sünden empfingen. Das war vorübergehend und bewährte sich nicht. Aber als sich in Genf und in Basel das regelrechte Sozietätsleben einbürgerte, da legten die deutschen Vereinsleiter großes Gewicht darauf, daß Jesus den Kindern von früh an lieb und vertraut werde. Es wurden kleine Kinderchöre gebildet, es wurde mit den Kindern apart Liebesmahl gefeiert, wenn gerade eines seinen Geburtstag hatte, es wurde vor allem gesungen und am Weihnachtsfest eine kleine Vorstellung gegeben, damit die Kinder was zu sehen hätten. Und die Kinder, schon die ganz kleinen, sangen mit Begeisterung, sei's deutsch, sei's französisch, so daß James Hutton ein Gefühl bekam, als wäre er in Herrnhut. Wird sich auch vieles von dieser Kinderfrömmigkeit und Kinderbegeisterung später wieder verlaufen haben, es war ein Versuch, Jesus und die Kinderherzen zusammenzubringen, dem man die Achtung nicht versagen darf.

Erbauungsbücher und Gebetbücher für alle Fälle des täglichen Lebens besaßen die schweizerischen Reformierten längst, bevor es einen Pietismus gab. Es genügt, nochmals an das eine Bättbüchlein von Felix Wyß, dem Pfarrer am Fraumünster in Zürich († 1666), zu erinnern, das an Einfalt und Kraft der Sprache die Schöpfungen des Pietismus weit unter sich läßt. Trotzdem eignet dem ältern reformierten Christentum im ganzen eine gewisse Trockenheit, eine eher unmystische und ungefühlige Weise. Wie im Gebiet des Kirchenliedes, so steht es auch im Gebiet der prosaischen Erbauungsliteratur entschieden hinter der lutherischen Kirche zurück. Es ist bekannt, wie mit dem Pietismus gerade in den reformierten Kirchen Hollands und Niederdeutschlands eine ungeheure Durchwärmung der Frömmigkeit und ein gewaltiger Anstoß zur religiösen Produktion in Prosa und Poesie begannen. Gleichzeitig aber sanken die Schranken, die bis dahin reformierte Konfession und Luthertum, Orthodoxie und Ketzerei getrennt hatten; selbst das Katholische und das Protestantische bildete keinen Gegensatz mehr, und die evangelische Schweiz wurde überschwemmt von der großen europäischen Erbauungsliteratur sämtlicher Richtungen und Konfessionen. Dieser Vorgang brachte dem religiösen Leben eine ungeheure Bereicherung, aber auch schwere Gefahren, da in dieser Literatur das Beste, Tiefste und Gesundeste tatsächlich mit dem Pathologischen, Phantastischen und Schwärmerischen fast unzertrennlich verwoben war. Der mühevolle Kampf der schweizerischen Kirchenregierungen gegen die extrem pietistischen Schriften hatte nach dieser Seite sein relatives Recht, traf aber in vielen Fällen daneben und vermochte doch sein Ziel nicht zu erreichen. Von der Flut frommer Traktate, die seit dem Ende des 17. Jahrhunderts die Schweiz übergoß, erlebte ein großer Teil das Schicksal der Mode: rasch beliebt und rasch wieder vergessen — während ein anderer Teil sich bis ans Ende des 18. Jahrhunderts und darüber hinaus in der Gunst der einfältigen Frommen erhielt. Von den Männern der Reformationszeit bürgerte sich Luther zum zweitenmal bei uns ein; Sam. Lutz, ja schon die ersten Berner Pietisten, hatten sich an ihm erwärmt, Lutz seinen Galaterbrief und seine Lieder neu empfohlen; in Graubünden galt Luther damals als der entscheidende Gottesmann. Nächst

Luther erlebte der alte Berner Synodus, dies einzigartige Zeugnis christozentrisch-evangelischen Denkens, eine Auferstehung, nicht nur im Bernbiet, sondern auch in Graubünden, und Zinzendorf setzte ihn in gereimte Verse um. Das klassische Erbauungsbuch aber, frei von den Schwankungen der Mode, wurde auch in der Schweiz Johann Arndts „Wahres Christentum": es setzte sich in der ganzen reformierten Schweiz durch und diente oft, wie 1797 aus Sulgen gemeldet wird, statt der Bibel; es war auch vom jungen Zinzendorf ins Französische übersetzt, „*Le vrai Christianisme*", wurde von Sam. Lutz in Yverdon warm empfohlen und diente z. B. 1739 in Payerne einem frommen Häuflein zum geistlichen Brot. Arndts „Paradiesgärtlein" aber wurde von den Leuten in Langrickenbach am Ende des Jahrhunderts wegen des großen Drucks so gern gelesen; es hieß, die neumodischen Erbauungsbücher seien darin nicht zu vergleichen. Eine große Gemeinde hat Jakob Böhme sich Jahrzehnte lang bei uns erworben; man trifft ihn fast in der ganzen deutschreformierten Schweiz, ganz besonders in der Ostschweiz, wo Willi als ein bündnerischer Böhme auftrat, und wo die Appenzeller Laien nichts so wie Böhme verehrten. In seinem Gefolge wurden auch Gichtel und Pierre Poiret gelesen. Mehr vorübergehend war der Einfluß der Antoinette Bourignon und der Madame de Guyon im französischen Sprachgebiet; aber die Schriften der Guyon las man in St. Gallen noch nach der Mitte des Jahrhunderts, und durch Jean Philippe Dutoit wirkte sie in der zweiten Hälfte wie eine neue Offenbarung. Ebenfalls vorübergehend, obgleich tief und kräftig, war Tennhardts Einwirkung bis weit in die Welschschweiz hinein dank seiner Uebersetzung durch Magny. Es kam der große „Arnoldsche Periodus", da Gottfried Arnolds „Kirchen- und Ketzergeschichte" samt seinen mystischen Erbauungsbüchern gewaltig zu den Herzen redete und ihnen die Losung der Neuen Kreatur tief einprägte. Auch das ging vorüber; aber manches autorlose Büchlein dieser Gattung behauptete bis ans Ende des Jahrhunderts seinen Platz im Haus; die „Himmelsleiter", die „Uebung der Gottseligkeit", das „Haus-, Reis- und Küchenkleinod", auch manche „Kreuzschule". Arnold bezeichnet noch einen Typus, in dem die verschiedensten Richtungen sich zusammenfanden. Später ging die Bewegung in Gegensätze auseinander. Mit Dippels Schrifttum unter dem Namen des Christianus Demokritus setzte sich der Kirchenhaß und die dogmatische Heterodoxie fest; ein korrekter Pietist konnte ihn nicht voll genießen, aber alle Sonderlinge und Freunde des Extremen erlabten sich an seiner Bösartigkeit, besonders tief und lang die Appenzeller. Für feine, innerliche Gemüter dagegen war Terstеegen der rechte Mann; Kaspar Zollikofer hat ihn durch seine „Gebetmusik" bei vielen eingebürgert, aber auch den Basler, Berner, Schaffhauser und Zürcher Pietisten und Separatisten war er wohl bekannt, und er blieb ein Faktor unter den Stillen im Land bis ans Ende des Jahrhunderts. Die Zinzendorfschen Schriften hinwieder wurden im weiten Umfang der herrnhutischen Diaspora geliebt und gelesen, während sie außerhalb als Kuriosa oder gar als ein Ding zum Lachen und Spotten galten. Ins Bernbiet vor allem haben reformierte Theologen, die in Bremen und am Niederrhein studierten, Adolf Lampes populäre Auslegungen des Katechismus gebracht; seine „Einleitung zum Geheimnis des Gnadenbundes" und seine „Erste Wahrheitsmilch für

Säuglinge an Alter und Verstand" mußten dort in vielen Schulen als Lesebücher gelten. Wenn man im zweiten Viertel des Jahrhunderts gerade im Toggenburg zu Wattwil, auf Hemberg, in Peterszell und Oberglatt unter der Rubrik studia privata desselben Lampes Namen vorzüglich begegnet, so dürfte auch das mit dem Berner Einfluß im Toggenburg seit 1712 zusammenhangen. Im Zürichbiet und im Thurgau hatten die Schriften des hessischen Pietisten Konrad Mel den Weg in manches einfache Bauernhaus gefunden, besonders seine „Posaune der Ewigkeit" und seine „Himmelsleiter", nicht weniger des hessischen Lutheraners Rambach Predigten oder Schmolks „Himmlisches Vergnügen"; Schmolk war selber kein Pietist gewesen, aber er wirkte so gut wie pietistisch zur Verstärkung der Jesusliebe und des frommen Gefühls. Gewiß hat auch die pietistische Schweiz zu diesem reichen Schatz an Erbauungsbüchern ihr Teil beigesteuert, eine ganze Reihe von Druckern in Basel, Zürich, Bern, Schaffhausen und St. Gallen gaben sich freudig dazu her. Allein mit Ausnahme des einen Sam. Lutz haben diese Traktate und Predigten der schweizerischen Pietisten sich in der Oeffentlichkeit wenig durchgesetzt. Annonis fromme Verslein wogen nicht allzuschwer, Dan. Willis Traktate waren zu dunkel; nur von der „Glückseligen Freiheit" der Frau Zeerleder hören wir zufällig, daß sie in St. Gallen und Schaffhausen in kleinen Kreisen gelesen wurde. Einer gewissen Verbreitung erfreute sich auch Christ. Stähelins „Hausschatz" aus St. Gallen. Dafür sind die Lutzischen Schriften weithin in Deutschland gelesen worden; sie bildeten den Ruhm der Schweiz auf diesem literarischen Feld, und hinter ihnen stand ja auch ein Gottesmann, der es an Kraft und Tiefe mit jedem deutschen Pietisten aufnehmen konnte[1].

Man sieht: reformiert und lutherisch, pietistisch und orthodox geht völlig durch einander; es ist ein gemeinsamer Strom asketischer und gefühliger Frömmigkeit, der unsern reformierten Laien gerade das bot, was sie in ihren Katechismusexerzitien und steifen Predigten so oft vermissen mußten: Wärme, Herz, Gefühl statt bloßer Reflexion. Mit Recht erkannten die Aufklärungspfarrer am Ende des Jahrhunderts in dieser altmodischen Literatur eine unerschöpfliche Quelle der geistlichen Mystik, die ihnen so verhaßt war, und die sie unserm Volk mit allen Mitteln austreiben wollten. Sie sahen aber nicht und wollten nicht sehen, was unser Volk trotz allem an diesem Erbauungsschatz besaß: Quellen des Trostes, der Ergebung, des Seelenfriedens, die doch am Ende manchem die Wage hielten, was die Reform der Aufklärer an Stelle dessen in Herz und Verstand des Volkes einführen wollte. An diesen von einem Geschlecht zum andern weitergegebenen alten Büchlein hing die Liebe

1) Ein Teil dieser Angaben stammt aus Dekan Steinfels, des Keßwiler Pfarrers, Enquete über den Stand der Erbauungsliteratur in seinem thurgauischen Kapitel (AKVZ 1797), ein anderer Teil aus Stapfers, des helvetischen Ministers, Schullehrer-Enquete über die vorhandenen Schulbücher von 1799 (HArBe), beides Dokumente aus der Aufklärungszeit vom Ende des Jahrhunderts, die ungefähr erkennen lassen, was damals vom Ertrag des Pietismus geblieben ist; die Arbeit von Steinfels stand dabei im Dienst des Kampfes für neue aufgeklärte Erbauungsbücher an Stelle der veralteten mystischen der Vorzeit. Was damals im Thurgau statistisch festgestellt wurde, das dürfen wir höchst wahrscheinlich verallgemeinern; so werden ungefähr die Erbauungsbücher in der ganzen deutschen Schweiz ausgesehen haben.

mancher der Besten im Schweizervolk. Gewiß ist viel durchschnittliche und auch schlechte fromme Ware beigemischt, viel frommes Geschwätz und Kultus des Bizarren und Unpraktischen mit überliefert worden; aber von seinem Arndt und seinem Schmolk hat mancher Bauersmann und Handwerker gelebt. Wer lebt von unsern heutigen Büchern?

Dieselbe Periode des Pietismus brachte auf dem Gebiet des geistlichen Liedes den schweizerischen Kirchen die gewaltigste Bereicherung. Die altreformierten deutsch-schweizerischen Kirchen hatten neben ihren Lobwasserschen Psalmen, die zum Sonntagsgottesdienst allein gesungen wurden, einen stattlichen Besitz alter Psalmen und Festlieder aus dem 16. Jahrhundert, jedoch die ganze spätere Entfaltung des deutschen Kirchenliedes in der lutherischen Kirche schien spurlos an ihnen vorüberzugehen. Es gab für unsre Altreformierten keinen Paul Gerhardt, wie auch keinen Angelus Silesius. Nur die recht prosaischen Dichtungen des Zürchers Johann Wilhelm Simler erfreuten sich weiterer Verbreitung, bis über das deutsche Sprachgebiet hinaus. Indes seien wir gerecht: auch die lutherischen Kirchen Deutschlands pflegten in ihren offiziellen Gesangbüchern die alten traditionellen Gesänge zu überliefern, und die neue reiche Dichtung des 17. Jahrhunderts kam längere Zeit dem eigentlichen Kirchengesang nicht zugut. Hier hat erst der Pietismus die entscheidende Wendung gebracht, indem er den Unterschied zwischen Kirchenliedern und geistlichen Privatliedern aufhob, alte und neue Poesie in seinen neuen Gesangbüchern zusammenband und mit seinen eigenen neuen Produkten zugleich den klassischen Liedern des 17. Jahrhunderts die weiteste Verbreitung in den Häusern und Kirchen eroberte. Freilich setzt sich dann durch die pietistische Poesie eine Frömmigkeit in den Herzen fest, durch welche die Aufklärer viel mehr gereizt und angewidert werden mußten als durch die korrekte orthodoxe Dogmatik.

Da es noch an allen gründlichen Vorarbeiten für die Erforschung dieses mächtigen Einströmens deutscher Dichtung und Frömmigkeit in unsre reformierten Schweizerkirchen fehlt[1], kann hier nur ganz skizzenhaft das Wichtigste angedeutet werden. Zuerst begegnen uns zwei Sammlungen, die man noch als orthodox bezeichnen kann, die „Geistliche Seelenmusik" aus St. Gallen von 1682, und die „Musikalische geistliche Seelenlust" aus Zürich von 1713. Die St. Galler Seelenmusik des Christian Huber[2] bietet eine Zusammenstellung älterer deutscher und schweizerischer Sammlungen ohne den Versuch einer innern Zusammenordnung der Lieder; J. Mich. Dilherrs Seelenmusik, Joh. Wilh. Simlers Gesangbuch, Joh. Krügers Königliche Harfe usw. nennt der Herausgeber selbst als seine Quellen, und sein ganzes Verdienst bestand

1) Mit Dank seien hervorgehoben: H. Weber, Geschichte des Kirchengesangs in der deutschen reformierten Schweiz seit der Reformation 1876; Chr. Joh. Riggenbach, Der Kirchengesang in Basel seit der Reformation 1870, Th. Goldschmid, Schweizerische Gesangbücher früherer Zeiten 1917, vgl. auch aus der älteren Literatur Ed. Em. Koch, Geschichte des Kirchenliedes und Kirchengesangs der christlichen, insbesondere der deutsch-evangelischen Kirche Band VI, 3. Aufl. 1869, ferner J. Zahn, Melodien der deutschen evangelischen Kirchenlieder VI, 1893.

2) Vgl. Th. Goldschmid 5—26; J. Zahn VI, 251 f., 292 f.; WeberKG 128 f.

darin, daß er in seinem Buch leichter zugänglich machte, was vorher mühsam aus allen Enden zusammengelesen werden mußte.

Es scheint, daß durch dieses Buch die ersten Gerhardtlieder nach der deutschen Schweiz herüberkamen: „Wie soll ich dich empfangen, Fröhlich soll mein Herze springen, Nun danket all und bringet Ehr", neben ihnen manch edles Gut aus der reichen geistlichen Poesie dieses Jahrhunderts, z. B. „Wachet auf, ruft uns die Stimme", „Herzliebster Jesu, was hast du verbrochen", „Herr Jesu Christ, du höchstes Gut", „Nun danket alle Gott", „Valet will ich dir geben" u. a. Die geistliche Seelenmusik erzielte einen durchschlagenden Erfolg; ihre neuen Lieder und neuen Melodien brachten die erste ersehnte Bereicherung des geistlichen Gesanges in die fernsten Gegenden der Ostschweiz. In St. Gallen erlebte sie neun Auflagen in sieben Jahrzehnten; in Graubünden fügte 1702 Pfarrer Johannes Martinus in Remuosch und Sent der zweiten Ausgabe seiner „Philomela", die anfänglich nur die Simlerschen Gesänge den Romanen vermittelt hatte, eine stattliche Anzahl geistlicher Lieder der Seelenmusik in Uebersetzung ein, darunter alle die oben genannten Gerhardtlieder und Kerngesänge des 17. Jahrhunderts, und noch viel später, am Ende des 18. Jahrhunderts, machte ein kleines romanisches Churergesangbüchlein zu mehreren seiner Melodien den Zusatz: „aus der Seelenmusik", ein Beweis, daß diese in deutschen und romanischen Kreisen Graubündens als das Hauptgesangbuch galt. Beglückt durch diesen Erfolg, fügte ein späterer Herausgeber 1704 und 1705 der Seelenmusik einen zweiten Teil hinzu, eine „Sammlung auserlesener geistreicher Lieder" von Christof Weberbeck, Organist in Lindau, samt beigefügten neuen Melodien und Musikstücken von dem Basler Organisten Jak. Pfaff, die nun ein Buch mit der alten Seelenmusik bildeten; in der 5. Ausgabe von 1712 kamen noch „Bewegliche Passionslieder" von Joh. Heinr. Kyburtz, damals Provisor in Aarau, hinzu. Mit diesen Liedern des zweiten Teils hielt der lutherische Pietismus seinen Einzug in die schweizerischen Gesangbücher, noch nicht mit seinen bekannten Liedern — Franckes „Gottlob ein Schritt zur Ewigkeit" dürfte das einzige derselben in der St. Galler Sammlung sein — aber doch mit dem mystischen und pietistischen Geschmack, der, wenn er sich auch schon in der orthodoxen Zeit vorbereitete, doch eine neue Stufe im geistlichen Lied bedeutet. Zumal die sentimentale und erotische Jesusfrömmigkeit dieser Periode macht sich in der Weberbeckschen Sammlung in einer großen Zahl von Liedern der Jesusliebe zum erstenmal breit.

Orthodoxes und pietistisches Gut floß dann zusammen in der Zürcher „Musikalischen geistlichen Seelenlust" von 1713[1], die im Unterschied von dem losen Konglomerat der St. Galler zum erstenmal eine innere Verbindung der Lieder nach sachlichen Zusammenhängen versuchte.

Wir bekommen hier zuerst die Lieder des natürlichen Alltagslebens, dann die Festlieder, zuletzt die Lieder der Jesusliebe und des christlichen Wandels, jedoch nicht in dieser Einfachheit, sondern mit einer Masse kleiner Untertitelchen, die jeden Ueberblick unmöglich machen. Orthodox und nicht pietistisch wird man diese Zürcher Sammlung nennen dürfen, weil sie 15 Gerhardtlieder bringt und in ihren meisten Partien eine gesunde, dem tätigen Leben zugekehrte Frömmigkeit atmet. Figurieren doch gerade unter ihren Gerhardtliedern kräftige Lieder des Gottvertrauens, das prächtige Berufslied und zwei Ehestandslieder, nicht zu vergessen das urweltliche Gesundheitslied. Aber als neu ist hier der reformierte Pietist Joachim Neander gleich mit 26 Liedern vertreten, und es war sicher ein Ereignis für viele fromme Schweizer, als so gleichzeitig Gerhardt und Neander, natürlich ohne Nennung ihrer Namen, mit ihren Liedern bei uns einzogen. Führt uns nun schon Neander zum Pietismus hinüber, so spüren wir vollends den Geist der neuen sentimentalen Frömmigkeit in den Liedern der Jesusliebe, die in dieser Zürcher Sammlung etwa 100 Seiten füllen; es sind meist dieselben, welche zuvor die Weberbecksche

1) H. WeberKG 129 f.

Sammlung verbreitet hatte, und man wird kaum fehl gehen, wenn man gerade in diesem uns höchst fremden Liedersammelsurium das damals Moderne und darum Anziehende dieser „Seelenlust" vermutet. Also auch hier ist der Pietismus im Begriff, den orthodoxen Geschmack zu verdrängen.

Unterdessen war in Deutschland das Freylinghausensche Gesangbuch erschienen, 1704 ein erster Teil mit 683 alten und neuen Liedern, in der zweiten Ausgabe 1705 schon auf 758 Nummern angewachsen, denen dann 1714 der andere Teil, das „Neue geistreiche Gesangbuch", mit weitern 815 Liedern sich anschloß. Dieses Gesangbuch, das sehr bald den Weg in die Schweiz fand, erzeugte bei uns eine Revolution auf dem Gebiet des Kirchenliedes, freilich weniger im offiziellen Gebrauch als im Reich der privaten Erbauung. Erst durch Freylinghausen erfuhren die orthodoxen lutherischen Lieder des 17. Jahrhunderts ihre Massenverbreitung in Begleitung der neuen pietistischen Gefühls- und Willenslieder. Alle folgenden schweizerischen Liedersammlungen ruhen in erster Linie auf diesem populärsten pietistischen Liederbuch[1]. Zuerst vielleicht das in Bern erschienene „Gesangbuch in sich haltend die auserlesenste und fürtrefflichste Lieder, welche man hin und wieder in den heutigen geistreichen Gesangbüchern findet"[2]. Ueber seinen Ursprung ist leider nichts bekannt; es blieb in erweiterter Form das „Pietistengesangbuch" der Berner durch das ganze Jahrhundert.

Der Grundstock dieses Gesangbuches mit seinen 108 Liedern bringt gleich 60 aus Freylinghausens erstem Teil, darunter drei Gerhardtlieder samt einer Reihe von Angelus Silesius, dazu aber von pietistischen Kernliedern: Gottfried Arnolds „O der alles hätt verloren", Schröders „Eins ist not" und „Jesu, hilf siegen, du Fürste des Lebens", das Loblied von Schütz „Sei Lob und Ehr dem höchsten Gut", das von Gotter „Womit soll ich dich wohl loben", Langes Morgenlied „O Jesu, süßes Licht, nun ist die Nacht vergangen", Franckes „Gottlob ein Schritt zur Ewigkeit" usw. Eigentümlich berührt die Anordnung: auf ein paar Morgen- und Abendlieder folgen die Lieder von der Buße, die Glaubens-, Freuden-, Liebeslieder, dann von Verleugnung und Verachtung der Welt und Verlangen nach Jesu (16 Nummern, die größte Rubrik); hierauf Hoffnungs- und Triumphlieder, Lob- und Dank-, Wunsch- und Betlieder, endlich Kreuzlieder, Verlangen nach dem Himmel, Kommunion. Man wird kaum fehlgehen, wenn man die Entstehung dieses Gesangbuchs mit einem Unterricht zur Admission in Verbindung bringt; die Lieder sollten diesen Unterricht eindrücklicher gestalten. Sehr bald aber wurde die Auswahl der Lieder zu dürftig erfunden; ein erster Anhang von über 60 Liedern griff u. a. Schades Lieder „Meine Seel ist stille" und „Auf hinauf zu jener Freude" aus Freylinghausens noch ungehobenen Schätzen heraus, ein späterer neuer Anhang Gottfried Arnolds Kraftlieder „O Durchbrecher aller Bande" und „So führst du doch recht selig, Herr, die Deinen", wie das feine Lied Richters „Es glänzet der Christen inwendiges Leben"; im Ganzen brachten diese 218 Lieder nicht weniger als 125 Nummern aus Freylinghausen. Noch später fügte ein neuer Anhang schöner geistlicher Lieder von 1734 eine weitere Menge Freylinghausenscher Stücke hinzu, darunter endlich „Fahre fort", wobei immer noch der erste Teil des Hallescher Gesangbuchs als Hauptquelle diente. Noch 1784 erschien eine 11. Ausgabe dieses Berner

1) Absichtlich ist die Zürcher musikalische geistliche Seelenlust vor diese Gruppe gestellt, weil sie (trotz ihrer Verwandtschaft mit Freylinghausen in 47 von 203 Nummern) keine der eigentlich pietistischen Lieder aus ihm mitteilt.

2) Ich kenne die Ausgabe von 1711; eine ältere von 1707 im Besitz von Dr. Ad. Fluri trägt bereits den gleichen Titelvermerk „auff ein frisches in Truck gegeben und mit einem neuen Anhang vermehret".

Pietistengesangbuchs, vermehrt mit einer namhaften Zugabe, diesmal vor dem Anhang eingerückt, bestehend aus Abend- und Morgenliedern für jeden Wochentag, sowie Geburtstags-, Tauf-, Kranken-, Sterbe- und Begräbnislieder. Schade, daß uns jede Nachricht über die Zusammenordner und die Kreise, für die das offenbar sehr beliebte Gesangbuch bestimmt war, fehlt!

In eine ganz andere Welt führt uns das nächste durch Freylinghausen bestimmte Gesangbuch: „Davidisches Psalter-Spiel der Kinder Zions, von den Alten und Neuen auserlesenen Geistesgesängen, allen wahren heilsbegierigen Säuglingen der Weisheit, insonderheit den Gemeinden des Herrn zum Dienst und Gebrauch mit Fleiß zusammengetragen Vnd in gegenwärtig beliebiger Ordnung und Form, nebst einem doppelt dazu nützlichen Register, ans Licht gegeben von Einem MitGeNossen Zions in Philadelphia A C 1718" [1]. Es ist das Gesangbuch der Inspirationsgemeinden; Philadelphia ist Schaffhausen, der Mitgenosse Zions der bekannte Joh. Konrad Ziegler, 1717 in seiner Vaterstadt vom Ministerium ausgeschlossen, Annonis geistlicher Freund und Berater, der zusammen mit ein paar Freunden — sie sind im Titel mit den Anfangsbuchstaben angedeutet, Ungemut, Rock, Gruber stehn darunter — dies Werk herausgegeben hat. Ganz im Geist dieser Gemeinschaft fordert die Vorrede alle Kinder und Freunde Zions auf, ihre Harfen nicht länger an den Weiden Babels hangen zu lassen, da die Zeit der Geduld vorbei gegangen sei, und es gelte, die Andacht nicht länger von dem Geplärr der Böcke, der wilden Tiere und garstigen Vögel verunreinigt werden zu lassen.

Die nach dem Alphabet geordnete große Sammlung von 1047 Liedern ohne Melodien druckte ungefähr den ganzen Freylinghausen ab, vermehrt mit älteren Bestandteilen, darunter einer sehr reichen Auswahl von Gerhardtliedern, der reichsten, die überhaupt je in der Schweiz verbreitet war, nämlich 37 Nummern. Seine eigenen Lieder hat Ziegler dagegen nicht aufgenommen. Für den Geist dieses Gesangbuchs sind u. a. die Titel der Materialien am Schluß bezeichnend: sie stammen meistens aus den Ueberschriften Freylinghausens, bringen aber charakteristische Verschärfungen. Statt „vom göttlichen Wort" liest man hier „vom innern und äußern Wort", dann folgen nicht etwa wie bei Freylinghausen Taufe und Abendmahl, sondern erst hinter dem Abschnitt „von der brüderlichen und allgemeinen Liebe" bringt Ziegler die Lieder „vom hl. Abend- und Liebesmahl der Gläubigen"; andere Ueberschriften sind durch ein Beiwort verschärft. Der Freylinghausen kam den Inspirierten schon als zu traditionell kirchlich vor; dafür blieb dies Gesangbuch ganz auf den engen Sektenkreis der Inspirierten beschränkt. Nachdem es 1729 eine zweite Auflage in Schaffhausen erlebt hatte, übernahmen es den Inspirationsgemeinden näher gelegene deutsche Druckereien. Dafür erschien in Schaffhausen 1743 bei Benedikt Hurter ein „Neues Gesangbuch für die philadelphische Zeugengemeine, bestehend in solchen Liedern, welche aus eigener Erfahrung aufgesetzt, nach dem Sinn und Verfassung dieser Gemeine eingerichtet und zum Druck befördert von einem Glied derselben" [2], ein letztes auf Schweizerboden auftretendes Dokument einer absterbenden Sekte.

Menschlich viel ansprechender sind zwei Zürcher Sammlungen aus dem Jahr 1723, die ebenfalls auf Freylinghausen beruhen. Der „Singende Christ,

1) Max Goebel, Geschichte der wahren Inspirationsgemeinden, Ztschr. f. hist. Th. 1854, p. 277; E. Koch a. a. O. VI, 89 f.; WeberKG 137 f.

2) Vgl. WeberKG 138.

welcher zum Lob seines Gottes übereinstimmt durch auserlesene Gesänge“ [1] verrät schon durch seine Widmung an Aug. Hermann Francke, wes Geistes Kind er ist. Verfaßt hat ihn der spätere Chorherr Joh. Rud. Ziegler, der in der Geschichte der Zürcher Gesangbuchreform eine hervorragende Stellung einnimmt, und dessen Streben nach Deutlichkeit des Ausdrucks schon diese erste Vorrede bezeugt.

Das Verändern der alten Liedertexte war allgemein pietistische Sitte. Ziegler aber nennt das Motiv, das ihn selbst und seine Zeitgenossen in späteren Jahren zu totalen Umgestaltungen führen sollte: das Streben nach Deutlichkeit. Es ist freilich ein sehr maßvoller Pietismus, der aus dieser Sammlung zu uns redet: seinem Freylinghausen entnahm der Sammler 5 schöne Gerhardtlieder, während Neander ihm unbekannt scheint; dafür bringt er die schönsten Lieder der Hallenser, einiges von Lampe, dem Reformierten, merkwürdigerweise auch das erste Lied des jungen Zinzendorf von 1718 „Nun ists, o Herr, geschehen“, ein wenig verändert, wie andere berühmtere Lieder auch verändert sind [2]. Verschwindend klein ist die Zahl der mit Jesus anhebenden Lieder, ein gutes Zeichen für den Geschmack des Sammlers; es fällt auch bei einem Pietisten auf, daß die Bekehrungslieder höchst spärlich, die Lieder des Vertrauens und der Freude sehr zahlreich vertreten sind. Die gesunde, frohe Frömmigkeit der ältern Zeit hat das Uebergewicht behalten. Die Anordnung des Ganzen aber ist sehr locker, jedes Lied hat seine Privatüberschrift; Melodien fehlen. Sie wurden aber im gleichen Jahr 1723 von dem schon erwähnten Joh. Heinr. Kyburtz, jetzt Pfarrer in Herzogenbuchsee, hinzugegeben in dessen „Singstunden, insbesondere dienende dem Singenden Christen sammt einem allgemeinen Register der Liederen aus den halleschen und anderen Gesangbüchern, welche nach gleichen Melodeyen können gesungen werden“.

Das andere im Jahr 1723 erschienene Zürcher Gesangbuch stammt von Joh. Ludw. Steiner, Stadttrompeter in Zürich, und trägt den Titel: „Neues Gesangbuch auserlesener geistreicher Liederen, zum Lob und Preis Gottes wie auch zu allgemeiner Erbauung in Glauben, Liebe und wahrer Gottseligkeit“ [3].

Daß es dem Pietismus angehört, beweisen Auswahl und Ueberschriften: von 265 Nummern stammen nicht weniger als 221 aus Freylinghausen; die Anordnung schließt sich ebenfalls Freylinghausen an, nur daß nach älterer Zürcher Tradition die Morgen- und Abendlieder zuvorderst gestellt sind. Die 265 Lieder sind mit ebenso vielen Melodien verbunden; auffallenderweise ist kein Festlied von Gerhardt dabei. Eigen ist diesem Gesangbuch die Sitte, zu den Noten statt der ersten Strophe des Liedes eine dem Lied möglichst entsprechende erbauliche Sittenlehre zu setzen, wie die Vorrede erklärt, zur sorgfältigen Vermeidung des Namens Gottes oder Jesu beim Erlernen der Melodie. An diesem Zug erkennt man das ängstliche Gemüt Joh. Kd. Zieglers aus Schaffhausen, des theologischen Mitarbeiters an diesem Gesangbuch.

Mit diesen zwei Privatliederbüchern hat sich der Pietismus im Zürcher Gebiet eine feste Stätte erobert. Das Steinersche Gesangbuch wirkte dann wieder auf Schaffhausen zurück; denn als 1729 das Davidische Psalterspiel neu ausgegeben wurde, fügte der Herausgeber eine Nachlese von 146 „geistreichen lieblichen Liedern“ hinzu, worunter sich 39 zuvor von Steiner aufgenommene Lieder finden. Die Verwandt-

1) WeberKG 130 f.; Joh. Zahn a. a. O. VI, 304.

2) Der Urtext bei G. Reichel, Der Senfkornorden Zinzendorfs p. 216 (Beiträge des theol. Seminars in Gnadenfeld IX) 1914.

3) E. Koch a. a. O. VI 90 f.; WeberKG 131; Joh. Zahn a. a. O. VI 304 f.; Th. Goldschmid a. a. O. 29 ff.

schaft erklärt sich ganz einfach, wenn der Schaffhauser Joh. Kd. Ziegler bei der Stoffauswahl für beide Gesangbücher die leitende Hand hatte.

Aber einen Meisterschuß tat 1727 Joh. Kaspar Bachofen, der Kantor an den obersten Lateinklassen in Zürich, mit seinem „Musikalischen Halleluja", das in 6 Jahrzehnten 10 Auflagen erleben und in der ganzen deutschen Schweiz Verbreitung finden sollte [1]. Dem Mann war das Singen wichtiger als die theologische Richtung; er komponierte Melodien zu Davids Psalmen wie zu Liedern orthodoxer, pietistischer, ja auch aufklärerischer Dichter (z. B. Brockes), wenn sich's nur zum Singen eignete.

Das Halleluja von 1727 war noch ein kleines Büchlein von 114 dreistimmigen Liedern, zwischen die, zum Ausfüllen leeren Platzes, eine Anzahl zweistimmiger und etliche Soli eingefügt sind; Morgen- und Abendlieder stehen voran, Festlieder folgen, und dann kommen Lieder zu den verschiedenen Rubriken des christlichen Lebens in losem Anschluß an Freylinghausens Anordnung. Die Texte entnahm der Komponist z. T. den poetischen Schriften des zürcherischen Pfarrers Joh. Kasp. Hardmeyer, den Rest andern melodienlosen Gesangbüchern. Da das Büchlein Anklang fand, fügte er in jeder neuen Ausgabe ganze Mengen neuer, von ihm singbar gemachter geistlicher Lieder hinzu; er selbst erwähnt für die zweite Ausgabe den Amadeus Creutzberg (Pseudonym für Phil. Balth. Sinold v. Schütz), für die dritte und vierte Ausgabe Benjamin Schmolk, seinen orthodoxen Zeitgenossen, der doch in pietistischen Kreisen mit Vorliebe gelesen wurde, und dem Bachofen mehr als 150 Lieder entnahm. In dieser Singbarmachung Schmolks dürfte Bachofens Bedeutung nach der stofflichen Seite vor allem liegen; von Paul Gerhardt bringt er bloß 6 Lieder, von Neander nur 3, auch ein paar von Rambach; mit Freylinghausen hat er von seinen im ganzen 380 Nummern (seit der 5. Ausgabe) 70 gemeinsam. Daß es diesem Komponisten nicht an groteskem Humor fehlte, hat ein feiner Kenner seines Halleluja anschaulich gemacht; mitten unter den ernsten Liedern erlaubt sich Bachofen da und dort kleine witzige Einlagen wie zum Zeichen, daß ihm selber der Pietismus nicht so ganz richtig sitzen will.

Es sind auf alle Fälle sehr verschiedene Geister, die sich hier Rendezvous geben. In den Morgen-, Abend- und Jahreszeitenliedern spürt man zum erstenmal den neuen Geist der Aufklärung, es beginnt die raffinierte Kleinmalerei der Naturdichtung, die den Spuren Gottes in allem Lebendigen nachzugehen versteht; daneben lebt von alter Zeit her eine frische werktätige Frömmigkeit, die Gebet und Arbeit stets verbunden haben will, und dazwischen drängen sich die pietistischen Tändeleien der Jesusliebe, die alles Natürliche ins Geistliche umdeuten, gerade auch in Schmolkschen Nummern. Armselig sind die Festlieder, kein einziger Gerhardt darunter, dagegen eine Masse Dutzendware ohne Schwung und Kraft. Dann aber folgt erst der Hauptteil, die Lieder, die sich den verschiedenen Seiten des Christenstandes zuwenden. Schlichte kraftvolle Lieder des Vorsehungsglaubens, der Geduld und des Kreuztragens wechseln mit asketischen und erotischen Liedern der gänzlichen Welt- und Selbstverleugnung und der süßen schwärmerischen Jesusliebe ab; dann wieder folgen die lutherischen Bußlieder, in denen dem Sünder so recht die Hölle heiß gemacht wird, damit er zum Kreuz und zur Stellvertretung im Blut seine Zuflucht nehme, und den Schluß bilden die Ewigkeits- und Sterbelieder. Alle abstoßenden Seiten der altprotestantischen Frömmigkeit und Sprache werden hier reichlich ausgebreitet,

1) E. Koch a. a. O. VI, 118 f.; WeberKG 139 f.; Joh. Zahn a. a. O. VI, 307 f.; Th. Goldschmid a. a. O. 32—38; ein Exemplar der 1. Ausgabe in der Bibl. von München.

Sprache Kanaans bis zum Läppischen, oft gerade bei Schmolk, Religion der Höllenangst und der niedern Furcht vor der Strafe, gröbste Arbeit mit dem Stellvertretungsgedanken, die die Kritik herausfordert, Weltflucht vielfach schwächlicher, feiger Sorte, Erotik ins Geistliche übertragen mit der ganzen Skala ihrer Gefühlserregungen. Einen großen Teil dieser Poesien kann man nur als Verfallsprodukte bezeichnen; aber wer sie allein herausgreifen und von da aus das Urteil über das Ganze fällen würde, bewiese nur, wie wenig Sinn für das religiöse Leben einfacher Volksschichten ihm eigen wäre. Unsere Literaturgeschichten mögen mit gutem Grund solche Poesiesammlungen ignorieren, aber unser Volk hat von ihnen mehr gelebt, als von allem, was Literatur zu nennen ist. Es sind im ganzen Lieder für die vielen Mühseligen und Geplagten im Volk, die Einsamen, die Verschupften, die in harten Kampf mit ihrer eigenen ungezähmten Natur und mit einer verständnislosen Umgebung Gestellten, für alle Seelen, in denen etwas von Ernst und Sehnsucht lebt, und die nicht untergehen wollen im Stumpfsinn des Alltagslebens. Ihnen gibt diese Poesie gerade in dem pietistischen Zuschnitt Halt, Trost und Seligkeit; sie stärkt ihr Gewissen im Kampf mit Welt und Sünde, gibt ihnen das Gefühl, vor Gott einen eigenen Wert zu besitzen und erhebt sie damit in aller äußerlichen Misere zu einer königlichen Seligkeit, nicht kraft moralischer Würdigkeit, sondern aus dem Gnadenerlebnis heraus und vermöge der innigen persönlichen Jesusgemeinschaft, die Ersatz und mehr als Ersatz für Welt und Sinnenliebe den Pilgern, die nach dem Jenseits als ihrer Heimat wallen, zu bieten vermag. Gewiß es ist, wenn man will, eine eudämonistische und egoistische Frömmigkeit, die hier gepflegt wurde; es fehlen vollständig die großen Aufgaben und Ziele in der Welt und der Kultur; „Welt" heißt immer nur die Stätte des Bösen und der Sünde, von der es sich innerlich zu lösen und auf die himmlische Heimat vorzubereiten gilt. Und der Einzelne mit seinem Seelenheil steht ganz im Zentrum; von Aufgaben der Bruderliebe, welche sich aggressiv gegen die Welt wendet und ein Reich Gottes erarbeiten will, keine Spur! Aber wir denken, gerade in der Lage, auf die diese Lieder gestimmt sind, waren damals die allermeisten reformierten Christen zu Stadt und Land; es gab für sie, die Einzelnen, keinen Kulturfortschritt und keine Reich-Gottesziele auf dieser Erde; es war tatsächlich die entscheidende Frage für sie, ob sie sich in der elenden, kümmerlichen Welt, in die sie gestellt waren, ganz verlieren, oder in Gott ein Ewiges finden und behaupten wollen. Wenn ihnen die Bachofenschen Lieder dazu geholfen haben, hat dieser zürcherische Kantor mit seiner musikalischen Arbeit ein Großes getan.

Den nächsten Schritt voran tat Schaffhausen, wo es dem Kantor Joh. Deggeller, gleichfalls einem jener sechs abgesetzten Pietistenpfarrer, gelang, ein Privatgesangbuch zu schaffen, das mit der Zeit das eigentliche Kirchengesangbuch Schaffhausens neben Lobwassers Psalter werden sollte. Es sind die „Hymni oder Lobgesänge, das ist: Auserlesene Alte und Neue Fest-, Kirchen- und Hausgesänge und geistliche Lieder zur Uebung Gottgeheiligter Sing-Andacht" von 1728[1].

1) E. Koch a. a. O. VI, 94; WeberKG 154; Joh. Zahn a. a. O. 309. Zahn erwähnt eine 2. vermehrte Ausgabe v. 1729.

Die alten, durch das ganze 17. Jahrhundert in Schaffhausen festgehaltenen Psalmen und Festlieder bilden den Grundstoff; ihnen allein sind die Melodien beigegeben; aber umgeben sind sie von 159 lauter jüngeren Liedern der orthodoxen und pietistischen Zeit bis zu Annonis „Es saß ein frommes Häuflein dort" und den Liedern der beiden Schaffhauser Joh. Kd. Ziegler und Wilh. Meyer, die hier erstmalig erscheinen [1].

Neben der reichlich ausgenützten Freylinghausenschen Sammlung ist auch Schmolk mit ein paar schönen Liedern vertreten. Die Anordnung folgt Freylinghausen; extrem Pietistisches fehlt; im Gegenteil geben die vielen frischen, gesunden Alltagslieder dem Gesangbuch einen menschlichen Charakter. Hinzugefügt sind 52 Katechismuslieder Wilh. Meyers.

In den 30er Jahren gingen wieder die Zürcher mit ihrer unerschöpflichen Singfröhlichkeit voran; Ludw. Steiner ließ 1735 — wir wissen nicht, mit welchem theologischen Mitarbeiter — seinem neuen Gesangbuch einen 2. Teil von nicht weniger als 300 Liedern folgen [2].

Unwillkürlich fragen wir uns: woher konnte er sie nehmen? Nun, er hatte das erste Mal seinen Freylinghausen noch lange nicht ausgeschöpft, so daß er ihm für die Fortsetzung noch ganze 140 Nummern entnehmen konnte. Dagegen war ihm Schmolk durch Bachofen vorweggenommen, er hat von diesen schon gesammelten Liedern keins wiederholt. Indes regnete es ja in Deutschland immerzu von pietistischen Liedern, und Steiner wußte gerade von den allerneuesten aufzugreifen: Rothes berühmtes „Ich habe nun den Grund gefunden", bevor es in der Köthnischen Sammlung auftrat, von Rambach eine Anzahl Nummern, ebenfalls vor Erscheinen seiner größeren Sammlung; daneben melden sich zwei so höchst verschiedene Richtungen wie Zinzendorf und Tersteegen hier an: Zinzendorf mit seinem „Glanz der Ewigkeit" und „Blut und Wunden", Tersteegen mit bereits 11 Liedern, z. T. aus der zweiten Ausgabe seines Blumengärtleins stammend, die erst 1731 erschienen war. Dieser Eintritt Tersteegens in unsere Schweizer Liederbücher, so rasch nach dem Beginn seiner dichterischen Produktion, ist wahrhaft erstaunlich und vielleicht neben dem Einzug Gerhardts bei uns das wichtigste Ereignis in diesem Gebiet. Es sind von seinen innigsten Liedern: „Jesu, der du bist alleine Haupt und König der Gemeine, Nun so will ich denn mein Leben gänzlich meinem Gott ergeben, Der Abend kommt, die Sonne sich verdecket", die Steiner aufgenommen hat, nicht aber die uns bekanntesten, wie etwa „Gott ist gegenwärtig". Daneben hat er auch aus dem 17. Jahrhundert immer noch viel hinzugefügt, ohne Unterschied Orthodoxes und Pietistisches, wie alle diese Sammlungen.

In diesem kräftigen Zugreifen in die zeitgenössische lebendige Dichtung ist dem Zürcher Steiner der St. Galler Kaspar Zollikofer drei Jahre nachher gefolgt in der „Himmlisch-Gesinnter Seelen Himmel-Durchschallenden Und unsern Gott billig hoch verherrlichenden Gebetmusik" von 1738, einer Sammlung von nicht weniger als 1000 Liedern, bloß ein kleiner Teil mit Melodien begleitet [3]. Kaspar Zollikofer gehörte zu dem Trüpplein der strengen Pietisten, die in beständigem Kriegszustand mit der offiziellen Kirche St. Gallens lebten, und er konnte wiederholt nur mit äußerster Mühe seine Stelle als Lehrer behalten.

1) Ueber die eigenen Liederausgaben Zieglers und Meyers orientiert E. Koch VI, 89 und 93 f. „Die ihren Gott liebende Seele" Zieglers gibt 48 Lieder zu einer deutschen Uebersetzung der „Pia desideria Hugonis", während Meyers „Die singende Seele" 190 Lieder zu einer Schrift des Berliners Porst bringt.

2) Joh. Zahn a. a. O. 305 f.; Th. Goldschmid a. a. O. 29.

3) E. Koch a. a. O. VI, 104 f.; WeberKG 133; Joh. Zahn a. a. O. VI, 323 f.

Er wollte auch als Liedersammler den Theologen nicht verleugnen; auf die Morgen-, Abend-, Hochzeitslieder usw. ließ er einen ersten Hauptteil folgen von Gottes Wesen, Eigenschaften, Wegen und Werken, und diesem einen zweiten von Gott dem Sohn, zum dritten langte es aber nicht mehr [1]. Den Theologen zeigte er noch an einem andern Punkt: er brachte es fertig, die Lehre von der Gnadenwahl und von der Verwerfung mit geistlichen Liedern zu belegen, freilich in ausgesprochen antiprädestinatianischem Sinn, wie es einem pietistischen Gemüt entsprach. Im wesentlichen aber ist er Sammler, der von Liedern zusammenliest, was er nur erhaschen kann, dabei getragen von dem erhebenden Gefühl, in köstlichen Gnadenzeiten, oder in recht güldenen Zeiten zu stehen, da der geistliche Liedergesang mächtige Fortschritte macht und man allmählich über die alten traditionellen Lieder weit hinauswächst. Demnach fühlt er sich auch zu Verbesserungen berechtigt, gerade wie die Zürcher und Basler neben ihm; er gibt z. B. dem Gerhardtschen Pfingstlied: „Warum willst du draußen stehen, du Gesegneter des Herrn", die befehlende Wendung: „Bleibe doch nicht draußen stehen!" Benützt hat er die alte Simlersche Sammlung, dann vor allem natürlich Freylinghausen und seinen Schmolk, dem er über 50 Lieder entnimmt, 22 Lieder von Rambach, 9 von Neander, von Gerhardt aber nur 6 und zwar 5 davon aus Freylinghausen, so daß eigentlich die Verbreitung der Gerhardtlieder eher ab- als zunimmt, je weiter wir im 18. Jahrhundert vorrücken. Das Schlimmste in der ganzen Sammlung ist wohl die Gruppe der Jesuslieder, d. h. der mit Jesus anhebenden Lieder, 145 an der Zahl, auf die aber der Sammler wohl besonders stolz war. Modern dagegen im guten Sinn wieder ein paar Zinzendorfsche Lieder, die, ich weiß nicht wie, nach St. Gallen gekommen sind, neben den zwei von Steiner aufgenommenen das schöne Gemeinschaftslied: „O Liebe, die in fremde Not sich selbst herabgestürzt". Und das Gegenstück dazu: Tersteegen, vertreten mit 41 Liedern, d. h. fast dem ganzen bis dahin in dritter Ausgabe erschienenen Blumengärtlein, endlich auch unsern vertrauten Liedern: „Gott ist gegenwärtig", „Allgenugsam Wesen". Man braucht deshalb nicht eine spezielle Vorliebe des Sammlers für Tersteegens Mystik zu vermuten; ihm war für das Zustandebringen der Tausendzahl einfach jeder neu auftretende Dichter willkommen; aber hoch anzurechnen ist es und bleibt es doch, daß dies St. Galler Gesangbuch, das ja freilich immer Privatgesangbuch blieb, diese feinste und schönste Blüte des Spätpietismus in unsern Landen verbreiten half. Es ist im Grund der einzige bleibende Ruhm dieser Sammlung, die sonst des Abstrusen so viel bietet neben köstlichen Naivitäten einer ganz andern, modernen Geistesart, ich denke dabei an das Lied: „Bauholzfällen, Brennholzspalten ist jetzund des Bauern Lust", ein rechtes Gegenstück wieder zur Erotik der Jesusliebe wie zu Tersteegens Gelassenheit in Gott. Einzelne Lieder sollen auch von Kasp. Zollikofer selbst gedichtet sein; sein Name erscheint jedoch so wenig als der eines anderen Dichters [2].

Ein Jahr nach der St. Galler Gebetsmusik erschien in Zürich anonym eine neue pietistische Sammlung, betitelt: „L. auserlesene meistens neue geistliche Lieder zu 1, 2, 3 und 4 Stimmen samt einer Cantata und untermischten kleinen Soli", herausgegeben, wie aus der viel spätern Neuausgabe von 1768 hervorgeht, von dem uns schon bekannten Laien Joh. Jak. Ott, später Mitglied des großen Rats in Zürich und der physikalischen und ökonomischen Gesellschaften in Zürich und Bern [3].

Der Herausgeber war zugleich der Erfinder der beigegebenen Melodien, und sicher hat ihn das musikalische Interesse stark geleitet, wie es ihn später auch neumodische Lieder,

1) Zollikofer hatte ursprünglich einen 2. Teil geplant.

2) E. Koch, VI, 105 zählt noch andere pietistischen Liedersammlungen Zollikofers auf, das Musikalische Räuchwerk von 1740 und die Geistlichen lieblichen Lieder zum Lobe Gottes und zur Vermehrung der geistlichen Seelenmusik 1744.

3) WeberKG 134 (kennt nur die spätere Ausgabe); Joh. Zahn VI, 327.

z. B. von Lavater, in ähnliche Melodien setzen ließ. Aber er muß doch auch, wenigstens in seinen Jugendjahren der pietistischen Frömmigkeit sehr nahe gestanden haben. Annoni rechnete ihn zu seinen Freunden und überließ ihm eine stattliche Anzahl seiner eigenen Gedichte für seine Sammlung [1]. Nächstdem schöpfte Ott seine Lieder aus Freylinghausen, aus Rambach, ganz besonders auch aus Tersteegen und zwar nicht nur aus seinen Liedern, sondern auch aus seinen kurzen Schlußreimen, die, in Soli gesetzt, so manche sonst leeren Blätter füllen durften. Was so ein zürcherischer Laienmagen an weltfremden asketischen und mystischen Pietistenliedern damals verdauen konnte, läßt sich aus dieser Ottschen Sammlung erkennen, die kaum ein einziges für uns heute genießbares Lied enthält. Selbst ein paar lateinische Lieder hat er aufgenommen und dann wieder wie zum Kontrast ein hochmodernes Lied, das dem neuen Geschmack der Aufklärung huldigt, Drollingers, des Basler Poeten, Lob der Gottheit: „Mein Geist erhebet sein Gefieder", das damals noch vor der Sammlung der Drollingerschen Gedichte einzeln herumging. Wie gern möchte man etwas erfahren vom Seelenleben dieses Joh. Jak. Ott; wieviel an seinem Pietismus gehörte zum Modehaften und Vorübergehenden, wieviel davon hat er wirklich empfunden? Aus dem Vergleich der beiden Ausgaben, den Streichungen einer Reihe von Pietistenliedern, dem spätern Zuwachs an neuen Psalmen und Naturliedern, möchte man schließen, daß er seinen Pietismus mehr und mehr abstreifte und an dem weltlicheren und natürlicheren Ton der spätern geistlichen Dichtung Gefallen fand. Damals 1739 aber muß er tief im Pietismus gesteckt haben, wenn er seine Zürcher vor allem mit Annonis Gedichten zu erbauen und in Tersteegens Weltabgeschiedenheit hereinzuziehen sich vornahm.

Im gleichen Jahr 1739 gab Hieronymus Annoni in Basel selber seinen „Erbaulichen Christenschatz" heraus, eine Sammlung von 300 Liedern, die in den spätern Auflagen bis 1777 noch um ein Hundert zunahm [2].

Der uns schon bekannte Waldenburger und Muttenzer Pfarrer hat hier wirklich das Schönste und Beste an geistlicher Poesie aus alter und neuer Zeit gesammelt, bloße Texte ohne Melodien, endlich auch einmal mit klarer einfacher Anordnung, die Morgen- und Abendlieder voran, dann die Festlieder und hierauf in verständlichen Rubriken die Lehr- und Erweckungs-, die Buß- und Klag-, die Glaubens-, die Liebes-, die Bitt- und Fürbitt-, die Kreuz- und Trost-, endlich die Lob- und Danklieder; warum die Sterbelieder gänzlich fehlen, weiß ich nicht. Aus dem Freylinghausenschen Gesangbuch stammen 188 Lieder, also fast zwei Drittel der Sammlung, darunter die 5 Gerhardtlieder; dagegen hat er auf die Aufnahme der Lieder Tersteegens, der ihm genau bekannt war, verzichtet, vielleicht um dessen Eigentum zu schonen. Für ein eigentliches Kirchengesangbuch wäre vieles im Christenschatz nicht geeignet; es steckt noch zuviel Sprache Kanaans und zuviel Liebesspiel in manchen dieser Lieder. Aber als pietistisches Liederbuch, was es ist, genommen, erweckt der Christenschatz immer wieder unsre Bewunderung mit seiner Auswahl so vieler schönster Gesänge von bleibendem Wert.

Von da aus versteht man es wohl, daß man in Basel, als es sich darum handelte, den Lobwasser zwar nicht zu verdrängen, aber doch wenigsten für die Festtage und Wochengottesdienste mit einem moderneren, mehr christlichen Liederbuch zu ergänzen, die Aufgabe, ein solches vorzulegen keinem andern als Annoni zuwies, auf den demnach das „Christliche Gesangbuch in sich haltend allerhand Fest-Gesänge und andere schöne geistliche Lieder" [3] von 1743 im wesentlichen zurückgeht.

1) Das Exemplar der Münchner Bibliothek aus dem Nachlaß von Joh. Zahn verzeichnet die Annonischen Lieder der Sammlung; hier auch Exzerpte aus Briefen Annonis, die sich auf das Buch von Ott beziehen.

2) E. Koch a. a. O. VI, 102; WeberKG 154.

3) WeberKG 154 f.; Chr. Joh. Riggenbach a. a. O. 116 ff.

Schon in seiner Anordnung erinnert es ganz an desselben Verfassers Christenschatz; bloß eröffnen diesmal die Festlieder den Chorus; aus den Liebesliedern sind Lieder von der Liebe zu Jesu geworden, und die im Christenschatz noch fehlenden Sterbelieder bilden jetzt den Schluß, als Anhang den Katechismusgesängen beigegeben. Das Ganze nimmt sich aus wie ein kleiner Auszug aus Annonis Christenschatz; doch kommt auch die ältere Basler Tradition zu ihrem Recht, indem 12 Lieder aus einem Anhang zu Mareschalls Psalmenbuch von 1717, und 18 Lieder aus dem „Auszug schöner geistlichen Liederen" von 1726 aufgenommen wurden. Außerdem benützte Annoni die Schaffhauser „Hymni" von Deggeller und ließ sich durch ihn ermutigen, Lieder von schweizerischen Dichtern, Ziegler, Meyer, Wildermett, auch ein paar eigene, in die neue Sammlung aufzunehmen. Die Auswahl der Lieder ist vortrefflich in dem, was sie ihrer Zeit bot, aber seltsam mangelhaft durch Auslassungen: von Gerhardt findet sich das einzige Lied „Warum sollt ich mich denn grämen", Tersteegen fehlt ganz. Beigedruckt sind anhangsweise eine Reihe alter, beliebter Festlieder und Psalmen, darunter Luthers beide Hauptlieder.

Man muß sich freuen über die vielen schönen alten und neuen, orthodoxen und pietistischen Lieder, die Basel durch dies Gesangbuch bekommen hat. Es stand seitdem mit Schaffhausen an der Spitze der schweizerischen Kirchen in Sachen des Gesangbuchs. Freilich auch nur für Fest- und Wochengottesdienste. An den Sonntagen regierte der Psalter allein. In Zürich hat man 20 Jahre später ein lange nicht ebenbürtiges Festliederbüchlein bekommen; Bern reformierte freilich zur gleichen Zeit wie Basel, aber völlig unberührt von dem reichen deutschen Liedersegen des 17. und beginnenden 18. Jahrhunderts [1]. Diese Dinge muß man kennen, um den Vorsprung der Schaffhauser und Basler in der Gesangbuchsfrage recht einzuschätzen.

Diese beiden geistlichen Liederbücher Annonis, den Christenschatz und das neue Basler Gesangbuch, hat der tüchtige Basler Kantor zu St. Peter, Johannes Thommen, für die Freunde des Gesangs musikalisch kommentiert in dem „Erbaulichen musikalischen Christenschatz" von 1745 [2].

Thommens Interesse war ganz das musikalische, und da in den unmittelbar vorausgehenden Jahren das Herrnhuterwesen in Basel eingezogen und eine große Singfreudigkeit geweckt hatte, lag ihm daran, diesen für Basel damals modernen Weisen zur Einbürgerung zu verhelfen. Textlich fassen seine 500 Liedernummern die sämtlichen 300 Lieder aus Annonis Christenschatz in sich, ergänzt durch die dem Christenschatz fehlenden, z. T. alten Lieder des Basler Gesangbuchs, mehr als 60 Nummern, darunter eine Anzahl Lutherlieder, auch solche von den alten Festliedern, die im Basler Gesangbuch nur als Anhang beigegeben waren, „Ein feste Burg" gehört dazu. Außerdem aber hatte Thommen sämtliche köthnischen Lieder, mehr als 100 an der Zahl, aufgenommen und dazu eine Anzahl Nummern des Gesangbuchs der Brüdergemeine von 1735, das ihm vielleicht in der Verbindung mit den köthnischen Liedern von 1741 vorlag. Manche Melodien soll Thommen selbst erfunden haben, die Mehrzahl entnahm er deutschen Vorbildern und speziell den herrnhutischen Traditionen. Es ist fast rührend, wie hier Annonis Liederauswahl und die Melodien der Herrnhuter zusammengehen; im Leben vertrugen sich die beiden Größen nicht so gut. Der Hauptwert der Thommenschen Sammlung liegt darin, daß er Annonis Christenschatz singbar machte und dadurch seine Verbreitung in weiten Teilen der Schweiz beförderte.

1) 1753 hieß es im Berner Kirchenkonvent, man hätte gern auch das Lied „Wer nur den lieben Gott läßt walten", dem Festliederbüchlein beigefügt, aber erst hundert Jahre später zog dies populärste Lied des alten Christentums ins Berner Gesangbuch ein. „Numme nid gsprengt" sagt ja der Berner. (AEcclBe IV, 1753).

2) WeberKG 132; Joh. Zahn a. a. O. VI, 333 f.; Th. Goldschmid a. a. O. 51 ff.; E. Refardt, Biogr. Beiträge zur Basler Musikgeschichte, JBas 1920 p. 68 ff.

Bereits zuvor, nur ein Jahr nach Annonis Christenschatz, hatte Pfr. Wildermett in Biel anonym seine „Christlichen Lehr-, Lob-, und Lebenslieder" im Druck herausgegeben, ein Gesangbuch, das auf der Grenze des Pietismus und der vernünftigen Orthodoxie steht, gerade wie sein Verfasser selbst. Bestimmt zur Ergänzung des Psalmengesangs, gibt es zuerst Katechismusgesänge zum Heidelberger Katechismus, dann Festgesänge als Ersatz der alten Festlieder, begleitet von sog. Fest-Andachten, und endlich geistliche Erweckungslieder im Sinn des Pietismus, alles Produkte Wildermetts, wenn er auch einiges aus dem Französischen übersetzte.

Er hatte schon vor 1720 geistlich zu dichten begonnen, um Personen, die bei ihm zusammenkamen und den Gesang liebten, nach bekannten Melodien etwas zum Singen zu geben; es waren Gelegenheitsgedichte mit persönlichen Beziehungen, die er nun 1740, auf Wunsch eben dieser Leute, unter Entfernung alles Persönlichen, zusammen mit den schon vor 1730 gedruckten Katechismusgesängen veröffentlichte. Auf das Konto des Pietismus gehören die Erweckungslieder schon nach ihren individuellen Ueberschriften: Weck- und Schreckstimm an den sorglosen Sünder, Gläubige Annehmung des evangelischen Gnadenbundes, Entschluß zur reinen Liebe Gottes unter dem Kreuz, Verpflichtung zur Gegenliebe des Liebhabers Jesu, Entschließung zur anbefohlenen Welt- und Selbstverleugnung usw.; immerhin könnte auch ein altorthodoxer Christ das meiste ohne Vorbehalt singen, wenn ihm nur an Poesie nicht viel gelegen ist. Der erstaunlich vielseitige Mann konnte, auch wenn er es mit seinen schweizerischen Dichterkollegen aufnehmen durfte, nichts wirklich Originales auf diesem Gebiete schaffen. Ob sein Liederbüchlein in Bieler Gottesdiensten gebraucht wurde, ist ungewiß. Ein 2. Druck vom Jahr 1758 scheint dafür zu sprechen. Wildermetts Passionslied „Laß mich, Herr Jesu, neben dir" fand Aufnahme im Basler Christlichen Gesangbuch [1].

Erwähnt sei hier, daß wie in Schaffhausen und in Basel auch in der Pietistenstadt St. Gallen der Pietismus sich im offiziellen Gesangbuch einen Platz zu erobern wußte dank seinen zwei einflußreichen Führern Heinrich Stähelin und David Anton Zollikofer, denen 1750 die Hauptarbeit an der Revision des St. Galler Festliederbuches zufiel. Wir werden dem „Geistliches Lobopfer oder Festgesänge" betitelten Büchlein bei der allgemeinen Revision der alten Festlieder noch begegnen; hier sei nur hervorgehoben, daß neben Annonis Pfingstlied drei Festlieder des Schaffhausers Joh. Konrad Ziegler samt mehreren Nummern von Lampe, Schmolk usw. Aufnahme fanden; auch Kaspar Zollikofers Gebetsmusik scheint von den Redaktoren benützt. Mit diesen Liedern ist der Pietismus in St. Gallen gleichsam offiziell anerkannt worden.

Die Möglichkeiten von Liedersammlungen scheinen mit dem bisherigen erschöpft, aber die Produktion geht weiter und erreicht erst 1752 in Schmidlins „Singendem und spielendem Vergnügen reiner Andacht" ihr vorläufiges Ende [2]. Der spätere Wetzikoner Pfarrer Johannes Schmidlin amtete damals als Vikar in Dietlikon; Bachofens Vorgang hat ihn zur Nachahmung gereizt; wie Bachofen ist ihm das Musikalische die Hauptsache, er ist

1) Vgl. den Brief Wildermetts an Annoni 5. Juni 1740; das an den Basler übersandte Liederbüchlein besitzt die UBBas; die 2. Auflage erwähnt Joh. Riggenbach a. a. O. 120.

2) E. Koch a. a. O. VI, 115—118; WeberKG 140 f. Joh. Zahn a. a. O. VI, 338 f. Th. Goldschmid a. a. O. 38—44; ein Exemplar der 1. Ausgabe in UBBas.

unerschöpflich im Erfinden neuer gefälliger Melodien, und wie Bachofen auch dem Aufklärer Brockes seine Liebe zuwandte, so sollte Schmidlin Melodien zu lauter Aufklärungsliedern komponieren, sobald der Geschmack des Zeitalters nach dieser Seite sich gewendet hatte.

1752 aber stand man in jener Uebergangsperiode, da zwar das Interesse für die Reflexions- und Kunstdichtung der Aufklärung entschieden im Wachsen war, aber auf eigentlich religiösem Gebiet immer noch der Pietismus, das Herrnhutertum diesmal mitgerechnet, im Vordertreffen stand. Wir heute würden vielleicht denken, es sei eine etwas schwierige Sache für einen Liedersammler, der sich vorgenommen hat, aus Bachofens 380 Liedern nichts zu wiederholen, zum zweitenmal eine ähnlich starke Sammlung geistlicher Lieder aufzutreiben. Aber die Produktion auf diesem Gebiet hatte ja mit Bachofens Editionsjahr nicht still gestanden, und wenn auch nicht auf 380, so konnte es dieser zweite Allerweltssammler doch auf 203, in zweiter Auflage auf 259 Nummern bringen. Schade nur, daß er, ähnlich wie Bachofen, und noch mehr als dieser, die unschätzbaren alten Lieder überging, von Gerhardt z. B. das einzige „Die gülden Sonne" aufnahm, selbst aus Freylinghausen nur 23 Nummern bezog und somit fast ganz mit der Dichtung des 18. Jahrhunderts seine Spalten ausfüllen mußte. Aus Schmolks Liedern ließ ihm Bachofen noch etwa 30 übrig, die er sich nicht entgehen ließ; aus Rambachs Sammlung holte er sich 22 Lieder, aus den köthnischen Liedern bezog er 12, aus dem Gesangbuch der Brüdergemeine 16, aus Tersteegen drei Lieder, darunter das einzigartige Pilgerlied „Kommt Kinder, laßt uns gehen". Er selbst gibt in seinem Vorbericht als Quellen die allerbesten und berühmtesten Poeten Haller, Canitz, Triller an, neben ihnen die andächtigen Poesien eines Creutzberg, Schmolk, Rambach, u. a. Der Detailforschung bleibt auch hier übrig, den einzelnen Quellen näher nachzugehen.

Es ist bezeichnend, daß Schmidlin selbst die berühmten modernen Poeten an erster Stelle nennt. Wir spüren ihren Geist besonders bei einzelnen Morgenliedern und den Liedern der zweiten Ausgabe, die den verschiedenen Jahreszeiten gewidmet sind: breite, höchst reflektierte, aller Unmittelbarkeit und Naivität ermangelnde Natur- oder vielmehr Kunstnaturpoesie, Gedichte über Einzelschönheiten und Einzelwunder der Natur als: die Viole, die Tulipane, die Rosen, die Nelken, die Lilien, die Kornähren, den Weinstock mit gereiften Trauben, das Ansehen reifer Obstfrüchte, die von keinem Weisen, auch nicht dem Stagiriten begriffene wunderbare Bildung des Schnees. Wenn man diese Dichtung mit der verwandten bei Bachofen gesammelten vergleicht, erkennt man deutlich, wie die Dichtung vorwärts, wenn auch nicht immer gerade aufwärts geht. Aber den Charakter des Ganzen bestimmen diese Aufklärungslieder nicht; als Ganzes ist Schmidlins Gesangbuch ein Erzeugnis des Pietismus und des pietistischen Geschmacks genau gleich wie Bachofens Halleluja, und es gilt von seinem Geist und seiner Frömmigkeit im wesentlichen dasselbe, was dort hervorgehoben wurde. Die Festlieder sind auch hier im Grund der schwächste Teil; ihre Empfindung macht in den seltensten Fällen den Eindruck des Erlebten; es bereitet sich bereits das supranaturalistische Festlied spätern Datums vor, das uns heute bei all seinem Schwung und seiner hochgetriebenen Begeisterung so unendlich frostig berührt. Aber in den Liedern, die auf das Festlied folgen und die mannigfaltigen Empfindungen des christlichen Lebens zum Ausdruck bringen, lebt die Frömmigkeit großer Teile unseres damaligen reformierten Volkes. Freilich geht auch hier gute und schlechte pietistische Ware beständig durcheinander. Seitenlang kommt man von dem Eindruck

nicht los, man habe es mit reiner Verfallspoesie und schlimmster Geschmacksverirrung zu tun; es werden die niedrigsten Instinkte des religiösen Lebens berührt: die Höllenangst, das höchst bequeme Begnadigungsgefühl mit dem Stellvertretungsgedanken, weltflüchtige Jenseitssehnsucht und eine Jesuserotik, die für die irdische Liebe entschädigen soll. Ein Spötter könnte an Hand der Schmidlinschen Sammlung das ganze Christentum der alten Zeit mit grausamem Hohn ins Lächerliche ziehen. Aber das ist immer nur der eine Eindruck, den ein verständnisvoller Leser dieser Lieder davontragen wird. Daneben wird man immer wieder hingerissen von mannhaftem sittlichem Ernst, der mit der Sünde nicht spielen will, von ergreifender Sehnsucht der Seele nach Gott, nach unmittelbarem Besitz Gottes und von einer Frömmigkeit, die über Angst und Sorge hinaus, in Gott geborgen, froh und selig ist. Diese Lieder haben unzähligen Menschen des 18. Jahrhunderts geholfen, in allem äußern Elend froh zu sein. Ich kenne nur einen schweizerischen Dichter, Lavater, der so echte herzergreifende Töne der Gottessehnsucht singen konnte wie etwa Creutzberg in seinem Liede: „Ich bin krank, o Licht des Lebens, Jesu, komm, ach komm zu mir"!

Meines Glaubens Licht erlischet,
Weil es keine Wunder schaut;
Sonst hat mich dein Trost erfrischet,
Wenn ich fest auf dich gebaut;
Jetzt bin ich in dunkler Nacht,
Voller Thränen, ganz verschmacht....

Flieh ich schon zu deinen Wunden
Däucht mich doch es sei ein Traum
Und in meinen Trauerstunden
Schau ich dich von weitem kaum....

Herr ich glaube; doch was glauben?
Niemand weiß wie mir geschieht.

Leider bleibt der Schluß dieses Liedes im Konventionellen. Als Gegenstück lese man die Trostlieder, die den Frieden in die Seele tragen. Mitten in schlimmen Geschmacklosigkeiten und Verirrungen des religiösen Gefühls fühlt man sich auf einmal vor das Heilige gestellt, und die Kritik muß verstummen. Zuletzt kommt es bei jedem Buch dieser Art darauf an, was für Augen einer dazu bringt.

Es erging der Schmidlinschen Sammlung wie dem Bachofenschen Halleluja; niemand empfand das eine Buch als Konkurrenz des andern, miteinander haben sie ihren Weg genommen durch die ganze reformierte Schweiz, ins Berner Oberland wie in die entlegensten Alpentäler Graubündens. Es ist fast selbstverständlich, daß auch romanische Gesangbücher Graubündens aus diesen neuen reichen Liedersammlungen schöpften. Den alten Festliedern des 16. Jahrhunderts fügte der neue Psalmenübersetzer Valentin de Nicolai, Pfarrer in Zetan, 1762 eine Reihe Bachofenscher und Schmidlinscher Lieder und Melodien hinzu: „Auf auf ihr Reichsgenossen", „Halleluja Jesus lebt", „O heiliger Geist, o heiliger Gott", und noch mehr scheint der spätere Herrnhuter Giovanni Frizzoni, Pfarrer in Celerina, in seinen zwei Liedersammlungen von 1765 und 1789 aus diesen reichen deutsch-schweizerischen Liederbüchern, die der Liebe zum gekreuzigten Gotteslamm so mächtig entgegenkamen, Anregung empfangen zu haben. Vollends auf deutsch-schweizerischem

Gebiet, überall wo ein frommer Schulmeister neben der entsetzlichen Prosa der Lobwasserschen Psalmen mit seinen Kindern etwas fürs Herz, etwas Weiches und Gefühliges, singen wollte, da griff er zu seinem Bachofen und zu seinem Schmidlin. Und mancher Hausvater sang mit seiner Familie aus diesen dicken Gesangbüchern zur häuslichen Erbauung, und mancher ganz Einsame fand in diesen Büchern seinen einzigen Trost. Während alle andern Gesangbücher auf die einzelnen Kantone beschränkt blieben, haben diese beiden allein eine universale Verbreitung gefunden und behalten bis tief in das 19. Jahrhundert hinein; sie stehen noch heute in manchen Dörfern in Ehren.

Daraus erkennt man erst, wie tief eingreifend doch der Einfluß des Pietismus auf unser kirchliches Leben im 18. Jahrhundert war. Man kann zugleich von einem übermächtigen Einfluß Deutschlands und seiner lutherischen Frömmigkeit auf unsre schweizerisch-reformierte Art reden. Deutsche Frömmigkeit hat uns in der Schweiz Paul Gerhardts Lieder, hat uns die kraftvollen und die innig warmen Lieder des Pietismus, hat uns Tersteegens Engelstöne geschenkt. Unserer reformierten Frömmigkeit im orthodoxen Kleid fehlte die Kraft einer so reichen Produktion; was wir selbst beitrugen, sieht höchst ärmlich aus neben dem, was wir damals empfingen.

Ein Jahr nach Schmidlins Sammlung erschienen im gleichen Zürich „121 auserlesene geistliche Lieder zum Gebrauch gesangliebender Landleute" 1753[1].

Das Büchlein ist im gleichen Heideggerschen Verlag erschienen wie das Steinersche Gesangbuch; um so auffallender ist, daß es aus beiden Bänden seines Vorgängers nur 39 Lieder übernommen hat. Dazu kommen 17 aus Bachofen, keins aus Schmidlin, aber 43 Lieder aus dem großen Freylinghausen von 1742. Die Anordnung ist im ganzen dieselbe wie bei Steiner, und noch jetzt erinnern einzelne Ueberschriften an Freylinghausen. Eigentümlich berührt uns der Fortschritt des Modernen in diesem Büchlein für Landleute: kein Lied mehr aus dem 16. Jahrhundert, das gilt offenbar als überholt; etwa 10 Lieder aus dem klassischen Schatz der lutherischen Kirche des 17. Jahrhunderts, darunter 4 Gerhardt, aber keines seiner Festlieder; die größte Zahl der Lieder ist ganz jungen Datums, 4 von dem Schaffhauser Ziegler, eines von Meyer. Man möchte fast wieder Mitarbeit eines Schaffhausers vermuten. Altertümlich oder pietistisch mutet uns noch manches an diesen Liedern an, ein Neujahrslied zur Beschneidung Jesu, ein Lied der Jesusliebe mit der Strophe:

Was bedeutet dein Jubilieren,
du verliebte Schäferin ...
Hast du deinen Schatz gesehen?

Ein anderes von Angelus Silesius:

Keine Schönheit hat die Welt,
die mir nicht vor Augen stellt
meinen schönsten Jesus Christ,
der der Schönheit Quelle ist.

Man sieht, wie vorsichtig hier das Wort „modern" zu brauchen ist. Aber gewirkt hat die Sammlung doch sichtend und vereinfachend. Wo sie sich einbürgerte, ging unmerklich die Fühlung mit den Grundlagen der altprotestantischen Kraft verloren. Diese modernen pietistischen Liedlein vermochten dem neuen Geist nicht stand zu halten. Die Epoche des Pietismus wird mit diesem letzten Zürcher Gesangbuch schon überschritten.

1) WeberKG 131 f.

Im Anschluß an die deutsch-schweizerischen geistlichen Liederbücher sei hier ihrer Rückwirkung auf das französische Sprachgebiet kurz gedacht. Neben den Psalter und die *Cantiques* von Béned. Pictet traten hier, erstmalig im Gefolge des Pietismus, geistliche Lieder freierer und populärerer Art. Leider ist uns von den Inspirierten nur die Tatsache berichtet, daß man bei ihren Versammlungen solche neue Lieder sang[1]. Der Einzug der Herrnhuter in die welsche Schweiz brachte dann zum erstenmal zahlreiche deutsche Lieder in französischer Uebersetzung in Umlauf. Von 1743 an erschien das Herrnhuter Gesangbuch in 3 Teilen unter dem Titel: „*Recueil de Cantiques traduits de l'Allemand*", von 1747 an in Basel gedruckt. Der Elsässer Philipp Heinr. Molther soll der Hauptübersetzer gewesen sein; die Sammlung enthielt aber auch Originallieder von Schweizern, z. B. dem jungen Stadler aus Neuenburg[2]. In der zweiten Hälfte des Jahrhunderts ist, wie schon erwähnt, auch eine romanische Uebersetzung von Herrnhuter Liedern durch den Pfarrer Frizzoni in Celerina entstanden. In derselben Zeit schuf, ohne Zusammenhang mit dem Pietismus, Daniel Wegelin, Pfarrer der französischen Kirche in St. Gallen, für den Gesang seiner Gemeinde ein Gesangbuch von Psalmen und geistlichen Gesängen, das bei deutschen Liedern starke Anleihen machte.

Die Hauptmasse dieser „*Psaumes de David, choisis et accompagnés de Cantiques Sacrés, accommodés aux airs mélodieux des Originaux allemands et des Psaumes de David, et mis en musique à 4 parties*" von 1771 ist natürlich französischen Ursprungs: 60 Psalmen und von den 62 *Cantiques* 15 von Pictet, nebst andern von mir unbekannter Herkunft. Dazu kommen aber eine Reihe Uebersetzungen aus dem deutschen Liederschatz, meist Lieder des 16. Jahrhunderts, die in St. Gallen traditionell waren wie: „Nun freut euch liebe Christen gmein", „Ich ruf zu dir, Herr Jesu Christ", „Auf meinen lieben Gott trau ich in aller Not", „Was mein Gott will, das gscheh allzeit", „Wenn mein Stündlein vorhanden ist", jedoch auch einzelne aus dem 17. Jahrhundert: Herbergers „Valet will ich dir geben", Heermanns „Jesu, deine tiefen Wunden", Gerhardts „Wie soll ich dich empfangen" und „Sollt ich meinem Gott nicht singen?" (sehr frei), Rists „Auf, auf, ihr Reichsgenossen" usw. Bei der unleugbaren Ueberlegenheit des deutschen Kirchenliedes über das französische ist diese Uebertragung nur zu begreiflich. Dan. Wegelin ist übrigens nicht der erste Vermittler deutscher Kirchenlieder für den welschen Gottesdienst gewesen; schon 1758 war in Straßburg eine Sammlung ins Französische übersetzter deutscher Lieder erschienen, an die sich Wegelin vielfach anlehnen konnte[3].

Einen Ehrenplatz aber nehmen die praktischen Gründungen ein, die unter dem Einfluß des deutschen Pietismus in der Schweiz entstanden. Durch Aug. Hermann Francke war es zum Kennzeichen eines lebendigen Glaubens

1) Vgl. oben p. 146.

2) Joseph Th. Müller, Hymnologisches Handbuch zum Gesangbuch der Brüdergemeine 1916 p. 61 f. Vgl. dazu die vortreffliche *Table analytique et historique*, die den *Psaumes et Cantiques de l'Eglise Indépendante Neuchâteloise* beigegeben ist (3. Aufl. 1908).

3) Theod. Rivier, *L'Eglise Réformée Française de Saint Gall* 1909 p. 132 ff., die St. Galler Stadtbibliothek besitzt ein Exemplar. Ich verdanke Herrn Louis Monastier, Pfarrer der Eglise Libre in Moudon, wertvolle Hilfe in der Feststellung der französischen und der deutschen Originale; das deutsche Original ist vorläufig für 20 Lieder festgestellt. Der Titel der Straßburger Sammlung lautet: *Cantiques spirituels traduits la plupart de l'Allemand, Strassbourg chez Conrad Schmidt* 1758.

geworden, Waisenhäuser zu gründen und den Armen und Einsamen wohl zu tun. 1711, zehn Jahre nach der berühmten halleschen Stiftung, eröffnete Hans Georg Hurter, Pfarrer auf der Steig zu Schaffhausen, sein schaffhausisches Waisenhaus, ganz wie Francke auf Gebet und Glauben, ohne jedes weitere Kapital, und 1727 nach dem ersten Brand von Thusis folgte ihm Dan. Willi, der dortige Pfarrer, mit seinem Thusener Waisenhaus nach, nachdem er zuvor in der untern Schweiz auf einer Kollektenreise Gaben gesammelt hatte. Es zeigte sich freilich, daß eine Schöpfung wie die Franckes sich nicht so einfach nachmachen läßt. Nur mühsam und in kleinsten Verhältnissen erhielt sich das Schaffhauser Waisenhäuslein bis gegen Ende des Jahrhunderts, während das Thusener Waisenhaus den Weggang Willis schwerlich um viele Jahre überlebte. Der Wille war gut gewesen, aber die Kraft zu klein. Kurz nach Willis Gründung in Thusis regten pietistische Pfarrer beim Stadtrat in Chur die Gründung eines Churer Waisenhauses an; einzelne Zünfte waren der Idee günstig und machten einen Anlauf; aber ein Waisenhaus wurde nicht geschaffen, der Widerwille gegen den Pietismus ließ es nicht zu [1]. Jedoch die Idee des Waisenhauses mit rationeller Kindererziehung in christlichem Geist zündete weiter und inspirierte 1757 den großen Albrecht Haller, als er seine Berner zur Gründung eines Waisenhauses nach halleschem Vorbild hinriß. Es wurde freilich eine staatliche Stiftung daraus, im Unterschied von den freien Gründungen Franckes; jedoch auch so ein Werk christlicher Nächstenliebe, zu dem der Pietismus die Anregung gegeben hatte [2].

Wunderbar aber, wie ganz spontan der Geist der Franckeschen Pädagogik in Graubünden Wurzel faßte dadurch, daß zufällig ein Zögling der Franckeschen Anstalten nach Graubünden verschlagen wurde. Bekanntlich bedeutet Franckes Werk auch eine Reform der Pädagogik, dadurch daß er entschieden mit dem humanistischen Gelehrtenideal brach und eine Erziehung zu praktischer Christlichkeit und Nützlichkeit anstrebte. An den Franckeschen Anstalten in Halle lehrte neben andern auch Julius Peter Nesemann während 7 Jahren, bevor er als Hofmeister beim General v. Sprecher in Graubünden Anstellung fand. Hier hat er dann 1762 zusammen mit Martin Planta, dem Pfarrer von Zizers, das Seminar in Haldenstein eröffnet, zu einer Zeit, als man vom philanthropistischen Lärm noch nichts wußte, im Sinn und Geist des halleschen Schulbetriebs. Als erste Aufgabe des Seminars wurde bestimmt: junge Leute ernstlich zum Christentum zu bilden; Planta übernahm den religiösen Unterricht für die reformierten, Nesemann für die lutherischen Zöglinge.

Es ist, als höre man wieder den halleschen Lehrer in der Erklärung über das Verhältnis von Religion und Vernunft. „Wir halten viel auf Vernunft und Philosophie, glauben aber dabei, daß die christliche Religion etwas von einer ganz andern Art sei, und daß die Vernunft und die Philosophie gute nützliche Hilfsdienste seien, die Offenbarung als einzige wahre Quelle der Religion zu verstehen, und daß, wenn man einmal die Vernunft gebraucht hat, um durch Beweistümer, daß die Schrift Gottes Wort sei, zu dessen Ueberzeugung

1) Vgl. Fritz Jecklin, Die Churer Waisenpflege bis in die Neuzeit, 1920.

2) Vgl. J. J. Simler, Sammlung alter und neuer Urkunden usw. I. Bd. 2. Tl. p. 648 ff. „Authentische Akten das neuerrichtete Wayſenhaus in Bern betreffend, von An. 1755—57", abgedruckt in A. Hallers Kleine Schriften II. Nr. 3.

zu gelangen, wenn man sie auch gebraucht hat, zu unterscheiden, was eigentlich die Absicht und Meinung der Schriftsteller an jeder Stelle sei, die Vernunft alsdann das Ihrige getan habe, und es einzig und allein auf Glauben und nicht auf Grübeln, auf Tun und nicht auf Disputieren ankomme". Und dann fährt der Schreiber fort wie ein weitherziger Hallenser: „Christus ist uns die Seligkeit, der Glaube das Mittel, ihrer teilhaftig zu werden. Die Liebe ist bei uns die Wirkung, das Beweistum, ja die Seele des Glaubens und des ganzen Christentums, aber eine lebendige thätige Liebe, Liebe Gottes, Liebe des Nächsten, des Feindes und dessen, der nicht glaubt wie wir, Liebe, die alles duldet, alles erträgt, das ist die Religion, die wir lehren". Dann werden die Lehrfächer aufgezählt, in denen die jungen Leute zum politischen, ökonomischen, Militär- und Kaufmannsberuf vorzubereiten seien, und dabei Geschichte, Geographie, Naturlehre, usw. kräftig in ihre Rechte eingesetzt. Die Lehrart soll in den Grundzügen die des Pädagogiums und Waisenhauses in Halle sein[1].

So pietistisch und hallisch fing die Erziehungsanstalt an, die später zum bündnerischen Philanthropin umgebildet wurde.

Die pietistischen Erziehungsanstalten wurden in Deutschland von den herrnhutischen abgelöst, ein Prozeß, der in hohem Grade auch die Schweiz berührte. In den 40er Jahren galten die Anstalten in der Wetterau als Muster von christlichen Kindererziehungsheimen, und alsbald schickten eine Menge Basler und Aarauer Eltern ihre Kinder nach Marienborn oder zogen selbst dorthin, um in der Nähe dieser Kinderanstalt sich anzusiedeln. Später in den 50er Jahren, als Neuwied der Erziehungsort für die reformierten Glieder der Brüdergemeine wurde, brachten die Schweizerfreunde ihre Kinder gern nach dieser Kolonie am Niederrhein; adlige Graubündner, aber auch die Apothekersleute Huber in Basel fanden diese Anstalt in Neuwied den gesegnetsten Ort, um ihre Kinder vor den Versuchungen der Welt zu bewahren. Inzwischen erwogen die Brüder wiederholt den Plan, ob sich nicht auf Schweizerboden ein Erziehungsetablissement, besonders für Kinder aus der Diaspora, gründen ließe, und das Ende war die Errichtung der Mädchenerziehungsanstalt Montmirail im Jahr 1766, während das Projekt einer Knabenanstalt in Aarau sich zerschlug. Die Dauerhaftigkeit der Montmirailschen Anstalt spricht allein schon für die Tüchtigkeit dieser Gründung.

Endlich die Mission und das Missionsinteresse. Es bleibt auch für unsre reformierte Schweiz das Verdienst Halles und der Hallenser, zum erstenmal den Horizont unsrer Altväter erweitert und ihr so zäh an die bestehenden engumgränzten Verhältnisse gebundenes Christentum vor die Aufgaben der Heidenmission und der Judenmission gestellt zu haben. Die Herrnhuter folgten den Hallensern in gleich lebendigem Missionseifer und weckten ebenfalls in der Schweiz in allen ihnen zugänglichen Kreisen die Freude an der Mission. Fast kann man sagen: Missionsfreude und Missionseifer ist ein Kennzeichen aller schweizerischen Pietisten geworden, die Zeitgenossen dieser beiden ersten Missionen waren. Seit 1710 kam in Halle eine Missionszeitschrift heraus, Malabarische Nachrichten, die durch ihre konkreten Detailberichte so recht geeignet war, Interesse auch unter Geographen und Ethnographen zu wecken. Professor Bourguet in Neuenburg, seines Berufs Naturforscher, zugleich ein Mann mit warmem christlichem Herzen, trat persönlich mit den halleschen Missionaren Ziegenbalg und Grundler in Briefwechsel und wartete

1) J. Keller, Das rätische Seminar Haldenstein und Marschlins 1873; v. Sprecher, Geschichte Graubündens im 17. Jahrhundert II.

jeweilen mit Ungeduld auf die neueste Relation von Trankebar, in der Hoffnung, sie bringe eine interessante Nachricht zur Ehre Gottes und zum Fortschritt des Evangeliums. Die Missionare hinwieder sandten ihm aus Erkenntlichkeit ein malabarisches und ein portugiesisches Neues Testament. Bourguets universales Interesse blieb aber nicht auf die malabarische Mission beschränkt, er interessierte sich aufs lebhafteste um den Zustand der vor 60 Jahren bekehrten Apalachiten auf den Antillen und hoffte von England her Näheres darüber zu erfahren. Dann wieder folgte er im Geist den herrnhutischen Grönlandmissionaren und beklagte es, daß die Berichte darüber keine Daten und Namen enthielten, denn er war ein exakter Mann auch in diesem Forschungszweig; seit 1735 orientierte er die Leser des *Mercure Suisse* über alle Missionsunternehmungen, die von Herrnhut ausgingen. Auch die katholische Mission in China zog sein lebhaftes Interesse auf sich[1]. Mit der allerlebhaftesten Freude und Teilnahme begleitete Sam. Lutz von Yverdon und später vom Bernbiet aus jeden Fortschritt der Mission; er verschlang die dänischen Missionsnachrichten aus Indien[2], erbaute sich an der Erzählung vom Besuch des alten Königs Thomas Chachi aus Amerika, der nach England gereist war, um Christus kennen zu lernen[3], begeisterte sich an des Engländers John Eliot Indianermission[4] und jubelte den Herrnhutern zu über ihre ersten Erfolge bei den Mohren[5]. Einem Reichsgottesmann wie Lutz galt es gleich, wer die Instrumente waren, wenn nur Gottes Reich Zuwachs bekam und die Erfüllung der herrlichen Weissagungen Gottes dadurch näher gerückt schien. Ungeheure Dinge erwartete Lutz ja von der nächsten Zukunft, Bekehrung ganz Asiens und Afrikas, eingeschlossen Mohammeds Volk[6]. Das schloß aber nicht aus, daß Lutz den Missionaren seine ganze persönliche Liebe schenkte. Ziegenbalg, der erste deutsche Missionar war sein Held, so recht vom heiligen Geist zum Dolmetsch des Evangeliums in der fremden Sprache ausgerüstet.

„Was hältst du von den dänischen Heilsboten an die Heiden? Antwort: habe nur die Anfänge von Herrn Ziegenbalg gelesen, nicht ohne innige Herzensbewegung und Selbstbeschämung und habe diesem teuren Mann wohl viele brüderliche Küsse übers Meer im Geist zugeschickt; sein Werk soll seinen Lohn haben, er wird stehen in seinem Teil am Ende der Tage, und der edle Herr wird ihn nach seiner Wiederkunft wohl über zehn orientalische Städte setzen. Und was wird nicht der selige Aug. Herm. Francke für ein herrliches Reich aus der Hand Christi empfangen!"

Folgt freilich ein trüber Nachsatz:

„Es kann aber wohl sein, daß Ziegenbalg und seine Mitarbeiter mehr neugierige Zuschauer, wo nicht gar Tadler, als Mitkämpfer in Europa gehabt, und daß er dieses Orts

1) Briefe Bourguets an Annoni v. 1730—36; *Abrégé historique de la vie de M. Bourguet* im *Mercure Suisse* 1743; speziell von der Herrnhutermission handeln seine Aufsätze im *Mercure Suisse* 1735 Sept. und 1737 Mai.

2) Vgl. die Vorrede v. Lutz zu Luthers Erklärung des Galaterbriefes; ferner „Der aus Gottes Verheißung und Abrahams Glauben entstehende ewige Sternenhimmel" 1728 (I, 712); ferner: „Des teuren und treuen Immanuels holdselige Werbung usw." 1734 (II, 496) ferner „Die neue Welt" p. 312, und „Letzte Posaunenstimm" p. 67.

3) „Des teuren und treuen Immanuels holdselige Werbung usw." 1734 (II, 485).

4) „Bild Gottes an den ersten Christen" p. 418.

5) Vgl. die Briefe an Zinzendorf.

6) Die Hoffnung für den Islam hat Lutz von Cocceius, vgl. das diesem gewidmete Buch von G. Schrenk p. 233.

halber von vielen ziemlich mag verlassen gewesen sein, anders als ehemals Paulus ... und mag die Schuld des geringen Fortgangs wohl meist in Europa zu suchen sein, da es ja viele Kerzen hat, aber mehr scheinende als brennende. O wie ist diese demütige Liebesbrunst und Kummer um die zerfallene Hütte Davids, um das Heil so vieler Völker so gar im Abgang!" [1]

Aber ein andermal jubelt Lutz wieder:

„O was Freude wird dieser Fortgang des Evangeliums in den entlegensten Landen machen, der Triumph Jesu Christi über rohe, freche, recht barbarische Leute und wilde Völker, die Bekehrung der unbekanntesten Seelen, dadurch alle List und Macht der Höllenpforten zu Schanden gemacht wird!" [2]

Und als Wilhelm Biefer ihm Details von der Herrnhutermission unter den Schwarzen erzählt, schreibt Lutz entzückt an Zinzendorf:

„Gott sei stets gelobt für seine großen Taten durch unsern Herrn Jesum Christum! Mein Herz hat vor dem Lamm gefrohlockt wegen der Mohren, denn es brauste voll Mitleid gegen sie; nun bin ich sehr hoch erfreut, daß Gott auch ihnen die Thür des Glaubens aufgetan. Dies ist der Reuter auf dem weißen Pferd! Er fahre immer weiter hin an alle Enden des Himmels mit unzähligen Segnungen unter allen Völkern!" [3]

Ein großer Missionsfreund muß auch Hieronymus Annoni gewesen sein, sonst hätten nicht ein Bourguet und alle die andern Missionsliebhaber mit ihm über die Mission sich ausgesprochen. Auffallend bleibt jedoch das Schweigen über die Mission in seinem Pfingstlied wie auch im Fürbittlied für alle Kinder Gottes; ein Reichsgottesmann wie Lutz hätte an beiden Orten der Mission gedacht. Wohl durch die Herrnhuter erwachte in dem aarauischen Pfarrer Johannes Ernst eine wahre Missionsbegeisterung:

„Unser hochgelobter Herr und Heiland sei ewig gepriesen, der sein Gnadenevangelium von der blutigen Versöhnung auch in den abgelegensten Inseln der Heiden mit Kraft predigen läßt und ihnen seinen Geist sendet, dasselbe mit Glauben anzunehmen! Ach daß unser europäisches Laodizäa dadurch zum Nacheifer gereizt würde!" [4]

Es gab sogar schon in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts richtige Missionsvereine in der deutschen Schweiz. Ein erster wird uns durch die Briefe des Zürcher Seidenfabrikanten Hans Heinrich Schultheß an Zinzendorf signalisiert. Der Kreis der Zürcher Pietisten mit Beat Holzhalb und Schultheß als Mittelpunkt bildete diesen freien Verein; Frauen gehörten dazu; auch Auswärtige, zumal Graubündner, wohl aus dem Kreis Dan. Willis, wurden in das Missionsinteresse hineingezogen und beteiligten sich durch Sendung von Missionsgaben. Der kleine Verein wollte von Deutschland her genau auf dem Laufenden gehalten werden über alle Details aus der Missionsgeschichte und war dafür bereit, durch Geldsendungen das Gotteswerk zu unterstützen [5]. Kaum war dann in

1) „Des treuen und teuren Immanuels holdselige Werbung" (II, 496).
2) „Die geistliche Vermählung Jesu mit seiner Braut, der Kirche" (I, 939).
3) Lutz an Zinzendorf 1739.
4) Ernst an Annoni 6. Juli 1751.
5) Vgl. Fr. Geller: „Hans Heinr. Schultheß bim g'wundnen Schwert, ein Freund der Mission" 1906.

Basel eine herrnhutische Sozietät gegründet worden, so erwachte auch hier Freude und Geberlust für die Heidenmission. Es wurde eine Heidenkasse für die ganze Schweiz gegründet, deren Verwalterin Susanne Hugo die Gaben von überall her, z. B. aus Genf einsammelte, um sie dann zusammen an den Generaltesten Leonhard Dober zu befördern[1]. Aus der Mitte der 50er Jahre ist uns in Bern ein Missionsverein bekannt, der sich wieder an Halle anschloß und sowohl für die Hallesche Heidenmission als die sog. Callenbergische Judenmission Gaben sammelte. Müslin, der stille Separatist, besorgte die Sammlung der Beiträge; Pfarrer Hortin übersandte die Geldgaben an Annoni, der sie nach Halle spedieren sollte; von Annoni her zirkulierten die malabarischen Nachrichten unter den Mitgliedern des Berner Missionsvereins[2]. Mit der Zeit kam es zu der Scheidung, daß die herrnhutischen Zirkel für die herrnhutische Mission sammelten, die eigentlichen Pietisten dagegen für die hallesche Mission. Durch den großen Albrecht Haller wurde das Interesse für die Mission auch in vornehmen und gebildeten Berner Kreisen eingebürgert[3], während der Durchschnittsaufklärer darüber die Nase rümpfen mochte. Lustig ist aus Stapfers Schulmeister-Enquete zu vernehmen, daß Jakob Kohli, Schulmeister von Oberheunigen bei Wil im Bernbiet, in seiner Dorfschule mit den Kindern die „Continuationischen Nachrichten aus Ostindien, zu Halle gedruckt," las[4]. Als sich dann seit 1780 die sog. „Deutsche Gesellschaft zur Beförderung christlicher Wahrheit und Gottseligkeit" von Basel aus in der deutschen Schweiz und weithin in Deutschland bildete, verstand sich für ihre miteinander korrespondierenden Gruppen das Missionsinteresse von selbst, als Rest guter älterer Tradition aus der ersten Hälfte des Jahrhunderts. Dieser Missionssinn war nicht die schlechteste Gabe, die der deutsche Pietismus der Schweiz übermittelte; steht doch hinter der Mission der große Gedanke eines Land und Meer umfassenden universalen Gottesreichs.

Dazu gehörten aber für den durch Cocceius und Spener wieder auf Paulus und seine Weissagung Röm. 11 zurückgeführten Pietismus auch die Juden als das alte Volk der Verheißung, das vor der Wiederkunft Christi zu seinem Gott und Heiland sich bekehren soll. Angeregt von Aug. Hermann Francke, hatte 1728 Professor Callenberg zu Halle das Institutum Judaicum gegründet zum Zweck der Ausbildung von Judenmissionaren. Annoni hatte auf seiner zweiten deutschen Reise 1736 in Halle dies Institut besucht und sich für die Judenmission dabei erwärmen lassen[5]. 1744 empfing er als Pfarrer in Waldenburg den ersten Besuch der beiden Judenmissionare Stephen Schulz aus Flattau in Polen und Joh. Daniel Henzenius aus dem Osnabrückischen[6]. Seitdem machten Annoni und seine

1) Vgl. die Briefe der Susanne Hugo 1740 ff.

2) Pfarrer S. Hortin, Bern, an Annoni 1. Juli 1758.

3) Vgl. A. Hallers Kleine Schriften I. Nr. 10 Auszug der Trankebarischen Missionsberichte und III. Nr. 7 Nachrichten von Grönland und der Mission des Hans Egede.

4) HArBe 1431.

5) Vgl. Annonis Deutschlandreise.

6) Sie erzählten ihm ausführlich von den Anfängen der Judenmission, und Annoni ließ sie mehrfach in seinen Versammlungen zu den Waldenburgern reden. Dann gab er

Freunde es sich zur Pflicht, für das Callenbergische Institut Gaben zu sammeln, die Callenbergischen Nachrichten zu lesen und zu verbreiten und sich womöglich auch der oft armselig genug umherwandernden getauften Juden anzunehmen. Nächst Annoni gehörten Kaufmann Segisser in Langenthal, Pfarrer Sprüngli in Zofingen, dann in Madiswil, Müslin in Bern, später auch Kammerer Sinner in Rohrbach zu den treu ausharrenden Freunden dieser Callenbergischen Judenmission. 1750 kehrten die Callenbergischen Judenmissionare zu dritt bei Annoni im Muttenzer Pfarrhaus ein, Stephen Schulz mit Albrecht Friedrich Woltersdorf und Gotthardt Betz von Nürnberg [1]. Die Schweizer verfolgten, so gut sie es vermochten, ihre Missionswege; zwischen dem Callenbergischen Institut und Annoni, der schweizerischen Zentralstelle, bildete sich ein regelmäßiger Verkehr in Briefen, Geldgaben und Uebersendung der Missionsnachrichten. Es war freilich ein Glaubenswerk wider Hoffnung auf Hoffnung; die bekehrten Juden waren keineswegs immer die besten Exemplare ihres Volkes [2]. Gleichwohl hat sich der Pietismus dieser Teilnahme am Schicksal der Juden nicht zu schämen; im Gegenteil, es gereicht ihm zur Ehre, daß er auch gegenüber dem alten Gottesvolk die Schranken der kirchlichen Selbstzufriedenheit und Enge zu durchbrechen wagte.

Ueberblickt man alle diese Anregungen, die unser versteiftes und verknöchertes Kirchenchristentum dem deutschen und schweizerischen Pietismus verdankt, so wird

---

ihnen Adressen mit an seine Freunde in der Innerschweiz, nach Langental an Kaufmann Segisser, vor allem an Pfarrer Sprüngli in Zofingen, und nach Aarau an Pfarrer Ernst. Sprüngli hat uns ihr Wesen kurz gezeichnet: zwei getreue und eifrige Arbeiter an dem Judenvolk nennt er sie, die ihn und sein Haus erquickten, Schulz ein beredter Apollo, mächtig in den Schriften, mächtig im Geist, stark im Glauben, Henzen modest, still. Von Zofingen gingen sie nach Baden, um dort Lutz, Segisser und Dennler zu treffen. (Aufzeichnungen Annonis 21. Juli 1744; Sprüngli an Annoni 6. Aug. 1744.)

1) Aufzeichnungen Annonis 11. Juni 1750, weiteres über Schulz und Woltersdorf (Reise nach Konstantinopel) bei Sprüngli an Annoni 5. Febr. 1753 und 6. Sept. 1756 (Woltersdorfs Tod).

2) Den in Zürich getauften Jachiel Hirschlein rühmte Sprüngli als einen Mann mit viel Eifer, aber Konzepten aus dem Judentum, darin man ihn tragen müsse. (Sprüngli an Annoni 12. Aug. 1748). Was soll man aber von einem andern heilsbegierigen Juden denken, der 1751 mit gutem Zeugnis zu Sprüngli nach Madiswil kam? Er erzählte, wie der König von Preußen (der alte Fritz) viele Juden, wohl bei 50 teils candidatos, teils getaufte Juden ausschicke, um die Uebrigen vom in hartem Schlaf liegenden Israel aufzuwecken, welches auch nicht ohne gute Wirkung sei. Ob Annoni etwas davon wisse, fragte der harmlose Berner Pfarrer (Sprüngli an Annoni 11. Jan. 1751). In Zürich gab sich eine Zeitlang der Fraumünsterpfarrer Hans Kaspar Ulrich mit der Judenmission ab. Zwei Rabbiner in Lengnau, Lazarus und Josephi, und eine Reihe anderer Juden wurden erweckt und zeigten eine wunderbare Liebe zu Jesus; auch der Herrnhuter Wallis lernte durch Ulrich diese Wunderjuden kennen, mußte aber ein Jahr später berichten, daß aus der Judensache gar nichts wurde; der eine Rabbiner wurde geisteskrank und fiel Separatisten in die Hände, den andern schafften die Juden in Lengnau beiseite. (Berichte v. Wallis 25. Jan. 1757 und 58.) Pfarrer Ulrich war übrigens nicht nur ein warmer Freund der Juden, sondern auch der beste Kenner ihrer Geschichte auf Schweizer Boden; vgl. seine „Sammlung jüdischer Geschichten, welche sich mit diesem Volk in dem XIII. und folgenden Jahrhunderten bis auf MDCCLXII in der Schweiz von Zeit zu Zeit zugetragen" 1768 und 1770, (Ernst Haller, Die rechtliche Stellung der Juden im Kt. Aargau 1900).

man es nicht zu viel gesagt finden, wenn wir ihm eine partielle Durchwärmung und Neubelebung des schweizerischen Kirchenwesens zuschreiben. Freilich stets nur in kirchlichen Minoritäten, niemals für das Ganze unsres Volkslebens. Der Hauptzug der Entwicklung ging in entgegengesetzter Richtung.

---

4. Hauptabschnitt.

Der Ausgang des alt-reformierten Christentums II.

2. Die vernünftige Orthodoxie.

1. Abschnitt:

Die vernünftige Orthodoxie als Gesamterscheinung.

Dem Pietismus genau entgegengesetzt versuchte vom Beginn des 18. Jahrhunderts an eine vernünftige Orthodoxie die vernünftigen und sittlichen Gedanken des Protestantismus in den Vordergrund zu stellen, um dadurch das alte Erbe für die neue Zeit zu bewahren und zu schützen. Wider ihren eigenen Willen hat diese Richtung den spätern Rationalismus gewaltig vorbereiten helfen. Sie selbst wollte konservieren, was ihr als der Kern des protestantischen Christentums erschien. Dabei handelt es sich wie im Pietismus um eine europäische Bewegung, die an Leibniz und an Locke ihre berühmtesten philosophischen Vertreter hat. Sie stand in der Schweiz stark unter ausländischem Einfluß, jedoch nur, weil auch die innere Bewegung der schweizerischen reformierten Theologie wohl oder übel nach dieser Richtung tendieren mußte.

Man erinnere sich an die höchst seltsame Lage, in welche die protestantische Theologie auf dem Kontinent allgemein gegen Ende des 17. Jahrhunderts gelangt war. Der Kampf um die reformatorischen Positionen hatte beide evangelischen Konfessionen zu immer genaueren Detailbestimmungen des ihnen Eigentümlichen gebracht; indem jeder Satz gegen Mißverständnisse und Irrtümer zur Rechten und zur Linken geschützt werden mußte, verirrte man sich weitab vom Zentralen in die künstlichsten Subtilitäten, welche außer den Theologen niemand und kaum die Theologen selbst verstanden, und baute ungeheure dogmatische „Systeme" aus, die sich durch die Verwischung jedes Unterschiedes von Haupt- und Nebensache, durch eine wüste Verketzerung und Verdammung der kleinsten Abweichung von der Orthodoxie und durch Aufhäufung alles dogmatischen Kleinkrams auszeichneten. Man war in eine Sackgasse geraten, just in Zeiten, da sich in der großen Welt außerhalb der Theologie die tiefgreifendsten Umwälzungen ankündigten, und da allenthalben, wenn auch langsam, die gesunde Vernunft und in ihrer Begleitung die strenge Wissenschaft im Erwachen waren, und neben völliger Gleichgültigkeit gegen alle Theologie bereits scharfe Angriffe gegen ihre Fundamente und ihr

Zentrum, atheistische und deistische Tendenzen, sich offenbarten. Es war vielleicht der Wendepunkt in der Geschichte des Christentums überhaupt, da die oppositionellen Kräfte, bis dahin von Kirche, Staat und Sitte gemeinsam niedergehalten und in der freien Aeußerung gehemmt, sich zum ersten Mal ans Licht wagten. So erhob sich jetzt neben der allgemein christlichen Kultur die neue Erscheinung des Unglaubens und war durch keine geistige und weltliche Gegenwehr mehr aus unserer Welt zu verbannen.

Es konnte nicht an Männern fehlen, welche bei Zeiten die kommende geistige Revolution wahrnahmen und sich eine gründliche Veränderung der ganzen Struktur der christlichen Theologie zur Aufgabe machten. Die eine Forderung der neuen Lage hieß für sie: Reduktion der Theologie, Rückzug zum Fundamentalen, Zurückstellung aller konfessionellen Sonderlehren! Die andere Forderung lautete: Schaffung einer neuen Apologetik auf breiter Basis, Eröffnung des Kampfes mit dem neuen Feind! Man muß, wenn man diesen Männern gerecht werden will, den innern Zusammenhang beider Forderungen nie aus dem Auge verlieren. Das alte konfessionelle Christentum mit seiner Masse von Sonderdogmen war gegen den modernen Unglauben überhaupt nicht zu verteidigen; ihm gegenüber hatte die Kritik nur zu leichtes Spiel. Wollte man es in der Gegenwart retten und bewahren, so mußte es vor allem innerlich umgeformt, vereinfacht, vermenschlicht werden. Dann konnte man selber wieder ganz in ihm heimisch werden; dann verteidigte man mit dem Christentum seinen persönlichen teuersten Besitz.

Sofort ist aber deutlich, in wie weiten Abstand von der reformatorischen Position man dabei geriet. Auch die Reformation war eine ungeheure Vereinfachung gewesen im Vergleich zu den komplizierten scholastischen Systemen, aber diese Vereinfachung ging vom eigenen Erlebnis Gottes aus und war zunächst in keiner Weise apologetisch orientiert. Man erlebte den ganzen Ernst der sittlichen Not bis zur Verzweiflung und ergriff dann freudig die Gnadenhand Gottes am Kreuz, um aus der sittlichen Not wieder auf die Sonnenhöhe des Vertrauens zu steigen. Von solchen erschütternden und beseligenden Erlebnissen ist bei den führenden Theologen zu Beginn des 18. Jahrhunderts keine Rede. Und darum geht ihre Vereinfachung in ganz anderer Richtung. Man greift nicht auf die reformatorischen Zentralgedanken zurück, sondern auf die auch der Vernunft einleuchtenden christlichen Grundwahrheiten und auf die sittlichen Hauptpflichten; man vermeidet damit die reformatorische Einseitigkeit und bleibt in der Nähe des gesunden Menschenverstandes und der bürgerlichen Rechtschaffenheit. Hierin liegt die große Annäherung an die dann folgende Aufklärungsbewegung, für welche die vernünftige Orthodoxie Vorbereitungsdienste tat, jedoch weder mit Wissen noch mit Wollen. Man wollte selber orthodox bleiben und die Kontinuität mit der ältern Geschichte durchaus festhalten. In der Regel wußte man sich selbst den gewaltigen Abstand vom reformatorischen Empfinden und Denken ganz zu verschleiern; man war sich seiner nicht bewußt.

Die Orthodoxie zeigte sich äußerlich im Festhalten der reformatorischen Bekenntnisse, in der Vermeidung jedes Angriffs auf ihre Autorität. Freilich gegen die

Konsensusformel in der Schweiz mußte gekämpft werden; besonders im welschen Bernbiet, in der Waadt, kam es hier zu heftigen Bewegungen. Davon abgesehen darf gesagt werden, daß man sich in dieser ganzen Richtung ernstlich Mühe gab, den theologischen Streit zu vermeiden und dem Dogma mit dem zur Wahrung der Kontinuität und des Friedens nötigen Respekt zu begegnen. Man hält mit aller Entschiedenheit an der biblischen Offenbarung fest und lehnt den reinen Rationalismus ab, freilich mit meist sehr äußerlichen Argumenten, von denen keines religiöse Gewißheit zu begründen vermag. Man verneigt sich pietätvoll vor den alten trinitarischen und christologischen Bekenntnissen, indem man sie zugleich erweicht und rationalisiert und das Geheimnis möglichst in den Hintergrund drängt. Man betont kräftig die Notwendigkeit der Gnade zur Sündenvergebung als einen Kernpunkt des Evangeliums; aber man läßt nicht nur die Prädestinationslehre in der Versenkung verschwinden, sondern ersetzt überhaupt den reinen Gnadenglauben durch ein System des Zusammenwirkens von Gott und Mensch, Gnade und freiem Willen, das aufs stärkste an die vorreformatorischen Lösungen erinnert. Man bejaht endlich mit merkwürdigem Nachdruck die biblischen Wunder als hinreichende Siegel für die göttliche Legitimation Jesu und der Bibel, um dafür allem Wunderbaren in der Gegenwart geflissentlich aus dem Weg zu gehen und jede zu intime Berührung des Menschen mit der Gottheit als Mystizismus zu verpönen. In dem allem vertritt man eine seltsame Mischung alter und neuer Gedanken, so recht eine *Theologie des Uebergangs* von der Orthodoxie zur Aufklärung, eine Wahrerin des alten Erbes und Vorbereiterin der Revolution. Die eigentliche Grundrichtung muß als konservativ bezeichnet werden; diese Richtung betrachtete sich selbst durchaus als geradlinige Fortsetzung der Reformation, wobei sie nur Reformation und Humanismus ein wenig verwechselte. Dank ihrer konservativen Haltung vollzog sich die Uebersiedlung des Christentums aus der alten in die neue Zeit beinahe reibungslos, jedenfalls ohne alle heftigen Stürme. Man wurde modern wie im Schlaf, und es dauerte lange, bis einige Reaktionsmänner die ungeheure Wandlung klar einsahen und Alarm schlugen.

Während man die Reformation nicht verstehen kann, ohne auf die gewaltigen Erlebnisse Luthers, Zwinglis, Calvins zurückzugehen, ist eine Charakteristik der vernünftigen Orthodoxie an keine Kenntnis von Namen gebunden. Nicht wirkliche Originale, sondern geistig bedeutende Durchschnittsnaturen sind hier die Bahnbrecher. Auch geht die Bewegung von keinem bestimmten geistigen Zentrum aus; sie vollzieht sich auf der ganzen Linie des Christentums durch ein Zusammenwirken von England, Holland, Deutschland und der Schweiz, immerhin mit dem Unterschied, daß *Westeuropa* wie fast überall auch hier vorangeht. Die großen Vertreter dieser Richtung bei uns gehören fast alle der *Westschweiz* an, und diese steht dabei in enger Verbindung mit *England, Holland* und *Frankreich*. Von *Deutschland* wirken ähnliche Tendenzen erst etwa ein halbes Jahrhundert später ein.

Die Zeiten waren längst vorbei, da *Genf* die Metropole des religiösen und geistigen Lebens für den Protestantismus Westeuropas gewesen war. Seit Bezas Tod war die Führung an Frankreich und Holland übergegangen, während England durch seine großen Kämpfe um die rechte Kirchenverfassung vorläufig abseits gerückt

blieb. In Frankreich aber wie in Holland regte sich der Humanismus innerhalb und außerhalb der Kirche, machte sich in Holland selbständig in der kirchlich geächteten, geistig aber höchst einflußreichen arminianischen Remonstrantenschule und blieb in Frankreich wenigstens auf der Universität Saumur ein aufregendes Element. Durch Saumur sind so hervorragende Schweizertheologen wie der Neuenburger Osterwald und der Genfer Le Clerc mit freieren theologischen Auffassungen bekannt geworden. Da kam die Aufhebung des Edikts von Nantes und gab der blühenden Hugenottenkirche den Todesstoß. Die Auswanderung so vieler hochgebildeter und geistig beweglicher Theologen nach dem Ausland konnte der Schweiz zunächst keinen Gewinn bringen, weil die Konsensusformel alle freieren Regungen niederhielt. Mußten doch die tüchtigsten Genfer, die auf das Denken in der Theologie nicht verzichten konnten, ihr Vaterland verlassen und sich in Holland eine neue Heimat erobern: ein Curcelläus, der arminianische Dogmatiker, sein Neffe, der genannte Le Clerc (Clericus), der vor andern seiner Zeit das Werk des Erasmus und Hugo Grotius, vorurteilsloses Bibelstudium, auf Philologie und Historie ruhend, weiterführte. In Holland, England und Preußen aber erlebte der französische Protestantismus seine Weiterbildung im engsten Kontakt mit den gelehrten latitudinarischen Theologen der anglikanischen Kirche, mit den holländischen Remonstranten und ihrem großen Freund John Locke, mit deutschen Lutheranern verwandter Richtung. Von dort her strömten dann mächtige Einwirkungen auf die welsche, aber auch die deutsche Schweiz das ganze 18. Jahrhundert hindurch; ja der große Vorsprung des Westeuropäischen Protestantismus an Bildung und freier Bewegung des Denkens vor dem deutschen erhellt handgreiflich aus der Tatsache, daß noch die Zürcher Pfarrer am Ende des Jahrhunderts, wenigstens ihre ältere und mittlere Generation, ihre Predigten mit Hilfe französischer oder ins Französische übersetzter englischer Werke zur Bibel ausarbeiteten [1]. Da stand in vorderster Linie die französische Bibel von David Martin, 1707 mit einer großen Vorrede zum Ganzen, mit Vorreden zu jedem einzelnen Buch und sehr kurzen, aber präzisen Noten versehen, die sich einer besonders großen Verbreitung erfreute [2]. Für das A. T. erschien seit 1743 die berühmte „Bibel von Holland", ein mächtiges Sammelwerk anglikanischer Bibelforscher, zusammengestellt von Pierre Chais, einem ursprünglichen Genfer, der als Pfarrer im Haag lebte; der Text war der des Martin, die Anmerkungen alle englischer Herkunft, weshalb die seit 1749 besorgte deutsche Uebersetzung den Titel „Englisches Bibelwerk" erhielt [3]. Im Gebiet des A. T. verdrängte es die gelehrten lateinischen Auslegungen,

1) Vgl. AKDZ von 1797; für die welsche Schweiz orientieren vorzüglich Alex. Chavannes, *Conseils sur les études nécessaires à ceux qui aspirent au saint ministère* 1771, und Franç. Sam. Duvoisin, *Essai sur les études et l'exercice du ministère* 1795.

2) In Basel gab sie Pierre Roques, der französische Pfarrer, wiederholt neu heraus. Man rühmte ihr nach, daß sie beinahe einen Kommentar ersetze; auch der Text war möglichst modernisiert, wie sich bei einem Mann, der zu den Mitarbeitern der Akademie gehörte, von selbst versteht.

3) Infolge seiner umständlichen Anlage blieb das Bibelwerk im A. T. stecken, ja erreichte erst nach dem Tod des Herausgebers den Schluß des alttestamentlichen Kommentars. Die deutschen Uebersetzer haben dann nicht verfehlt, ihre Noten und Korrekturen zu den englischen

daher seine große Beliebtheit. Für das Neue Testament war 1703 Le Clerc vorangegangen mit einer neuen Uebersetzung aus dem Original samt Anmerkungen; da er aber zu den Remonstranten gehörte und in der Kritik ziemlich weit ging, brauchten ihn die kirchlichen Theologen mehr verstohlen. Einen durchschlagenden Erfolg aber erhielt die Uebersetzung des N. Ts. von den beiden in Berlin amtenden Franzosen Beausobre und l'Enfant, die 1716 mit Vorreden und Anmerkungen erschien in dem freieren und doch nicht allzu freien Geist damaliger theologischer Bildung[1]. Nächstdem fanden in welscher und deutscher Schweiz des berühmtesten Refugiantenpredigers Saurin *Discours historiques, critiques, théologiques et moraux sur les évènements les plus mémorables du V. et N. T.* größere Verbreitung als seine Predigten, weil die Hauptrichtung des Theologiestudiums nunmehr auf das Verständnis der Bibel ging. Uebrigens erlaubte es diesem Theologengeschlecht sein weiterer Horizont, auch aus katholischen Bibelwerken so gut wie protestantischen zu lernen; des Katholiken Richard Simon kritische Untersuchungen zu Text und Kanon der Bibel haben bei uns in der Schweiz sehr viele Leser gehabt, ebenso des Benediktiners Calmet *Commentaire litéraire* zu allen biblischen Büchern vom Anfang des Jahrhunderts und des berühmt gewordenen Paschasius Quesnels Erläuterungen zum neuen Testament, die letztern gerade wieder in Zürich. Daß die Mehrzahl der englischen Werke exegetischer und apologetischer Natur ebenfalls durch die französischen Uebersetzungen der Schweiz vermittelt wurden, braucht nur angedeutet zu werden. Im ganzen kann man den Einfluß der französisch-protestantischen Literatur auf unsre damalige Theologie kaum zu hoch einschätzen; er ist jedenfalls zunächst viel bedeutender als der deutsche.

Aber er wurde eine Zeit lang übertroffen vom englischen Einfluß. Erst mit dem Abflauen des Puritanismus, mit der endgültigen Erledigung der kirchlichen Kämpfe durch die Toleranzakte, also mit Ereignissen, die gerade mit der Katastrophe des französischen Protestantismus zeitlich zusammenfielen, tritt England in den Vordergrund der Theologie. Die anglikanische Theologie war ja nie groß in eigentlich dogmatischen Werken gewesen; sie überließ die Ausarbeitung der Systeme dem Protestantismus des Kontinents. Jetzt aber, als es galt, nach der Abkühlung der dogmatischen Ueberhitze die vernünftigen und sittlichen Grundgedanken des Christentums gegenüber dem auftretenden deistischen Unglauben und der bedenklich anwachsenden Sittenkorruption sicher, einfach und klar vorzuführen, als nicht mehr die biblizistischen Finessen der Puritaner, sondern das Wesen des Christentums, die Wahrheit und Notwendigkeit der Offenbarung zur Diskussion standen, da fanden die Engländer die richtige Sprache. Sie vor allem mußten im Kampf mit der kecken Literatur des Deismus Bibel und Offenbarung vor den Einwänden der Kritiker und Spötter retten; aber zugleich deuteten sie sich bei dieser apologetischen Arbeit die

---

Anmerkungen hinzuzufügen; aber das ändert nichts daran, daß dieses populärste deutsche Bibelwerk des 18. Jahrhunderts englisch-französischen Ursprungs war.

1) Aus diesem Werk haben sich noch am Ende des Jahrhunderts die Zürcher Pfarrer die Exegese für ihre Predigtvorbereitung geholt. Beausobre hatte die Paulusbriefe kommentiert, l'Enfant das Uebrige.

Bibel ins Moderne um und machten aus dem Buch der Offenbarung in bester Absicht ein Buch der vernünftigen und sittlichen Hauptlehren der Gegenwart in weitem Abstand von den alten Positionen. Auf dem Kontinent verfolgte man mit ungeheurem Interesse diesen Kampf von Glauben und Unglauben. Wer konnte, ließ sich aus England direkt mit der deistischen und antideistischen Literatur versehen, wie z. B. die Basler Professoren Frey und Grynäus ungefähr alles zusammenkauften, was in dieser breiten und endlosen Kontroverse von hüben und drüben zusammengeschrieben wurde. Andere lasen die englischen Bücher in französischen und deutschen Uebersetzungen, die fast von jedem bedeutenderen englischen Buch dieser Zeit verfertigt wurden. So erlebte die Schweiz den ganzen deistischen Kampf und die ganze antideistische Verteidigung des Christentums in England mit; Warburton, Sherlock und Ditton waren wohlbekannte englische Apologeten; die berühmteste Verteidigung der Offenbarungsreligion, die „Analogie" von Bischof Butler, fand z. B. in Zürich ihre Leser; besonders beliebt waren die apologetischen Schriften von Thomas Stackhouse in französischer und deutscher Uebersetzung. Aber durch alle diese Schriften zur Verteidigung der christlichen Offenbarungsreligion zog im Grund ein sehr rationaler, nüchterner und kühler Geist in die Herzen auch der schweizerischen Leser ein; man erkannte stillschweigend die Vernunft als Prüfungsinstanz für die Offenbarung an, und so energisch man an der Wahrheit der biblischen Wunder festhielt, man stützte mit der Autorität der wunderbaren Offenbarung meistens ein rein vernünftiges und sittliches Christentum. Genau in der gleichen Richtung wirkte die englische Bibelforschung dieser Zeit, die unsern schweizerischen Vorfahren die Hilfsmittel für die Predigt liefern mußte. Es wurde schon erwähnt, wie die französisch geschriebene sog. „Bibel von Holland" auf lauter englischen Bibelerklärungen ruhte, auf Patrick, Kidder, Ainsworth, Polus, Parker, Wells, Stackhouse, anglikanischen Bibelauslegern vom Ende des 17. und Anfang des 18. Jahrhunderts. Die deutsche Uebersetzung aus dem Französischen hieß daher mit Recht das „Englische Bibelwerk" und wurde als solches in Zürich am allermeisten konsultiert. Daneben traten eine Reihe teils anglikanischer, teils auch nonkonformistischer Theologen, deren Erläuterungen zu einzelnen biblischen Büchern in welscher und deutscher Schweiz weite Verbreitung fanden. William Burkitt, der Verfasser einer praktischen Auslegung des N. Ts., galt noch als ein evangelischer Bibelforscher; Sam. Clarke aber, dessen Paraphrase der vier Evangelien ins Deutsche übertragen wurde (1763), war so ziemlich Arianer und von offen angegriffener Heterodoxie. Dem Dissent gehörten an: Philipp Doddridges *Family expositor*, zu deutsch „Paraphrastische Erklärung des Neuen Testaments", seit 1755 ins Deutsche übertragen, George Bensons Erklärung und Anmerkungen zu einigen Büchern des Neuen Testaments, 1761 von Sack bevorwortet, John Taylors Paraphrase und Anmerkungen zum Römerbrief mit einem Schlüssel zu den apostolischen Schriften, 1759 verdeutscht. Taylor galt als schärfster Gegner der alten Erbsündenlehre, Benson stand im Ruf eines Sozinianers. Man kann daraus schließen, wie gründlich das reformatorische Bibelverständnis verdrängt wurde überall, wo man die Bibel durch diese Auslegungen der Engländer las. In all dem offenbarte sich der Geist einer neuen Zeit. Die Lust an den dog-

matischen Systemen war gründlich vergangen, ein paar seltene Ausnahmen abgerechnet. Statt dem Dogma wandte sich das Studium der Bibel zu, allein eben ganz und gar nicht im reformatorischen Sinn, sondern um die Bibel den modernen Bedürfnissen anzupassen. Man las letztlich nichts mehr in der Bibel, was man nicht schon in seinem gesunden Menschenverstande trug. Französische Refugianten und englische Theologen der verschiedensten Kirchen wirkten im gleichen Geist auf das heranwachsende schweizerische Theologengeschlecht.

Vergessen wir dabei Erzbischof Tillotson nicht, den großen Musterprediger eines neuen Geschmacks, dessen Reden auch in unsern Ländern fast kanonisches Ansehen erhielten. Mosheim hatte sie für die Deutschen fein übersetzt, aber manche Schweizer wie der ältere Zürcher Tobler suchten sich unabhängig von ihm eine eigene Verdeutschung zu geben; ins Französische übersetzte der Lausanner Jurist Jean Barbeyrac schon 1738 eine Auswahl seiner Predigten. Es sind Predigten in Form von langatmigen, gründlich durchdachten, aufs sorgfältigste disponierten und ausgefeilten Abhandlungen, jede für sich genommen eine Art Katheder-vorlesung mit Verzicht auf jede Einwirkung auf Herz und Phantasie, rein belehrend, aufklärend, durch Vernunftgründe überzeugend. Für die Westschweiz bedeutete die neue Weise keine so große Ueberraschung, für die deutsche Schweiz aber zog erst mit ihr eine feinere Bildung und Berechnung auf unsern Kanzeln ein; sie erzeugte die Predigt als literarisches Kunststück, ein Zeichen des Fortschritts oder auch des Verfalls, wie mans nehmen will. Aber der Form entsprach der neue Inhalt. Das Christentum wurde nach seinen Vernunftgründen und praktischen Vorteilen dem Verstand der Zuhörer empfohlen als etwas, durch dessen Aufnahme und Ausübung man auf Erden und im Himmel am besten auf seine Rechnung kommt. Aber wohlgemerkt, es war noch immer das Christentum der Offenbarung, noch nicht dasjenige des reinen gesunden Menschenverstandes.

Zu den genannten literarischen Einflüssen tritt bedeutsam derjenige einer englischen Gesellschaft hinzu. 1698 waren in London 5 Mitglieder der anglikanischen Kirche zusammengetreten, darunten 4 Laien, beseelt von dem einen Wunsch, christliche Erkenntnis unter allem Volk zu verbreiten, besonders unter den armen und unwissenden Kindern der Städte und Vorstädte. Die „Gesellschaft zur Beförderung christlicher Erkenntnis" nahm sich vor, katechetische Schulen in jeder Gemeinde in und um London zu gründen, um die verwahrloste Jugend im Beten und im Katechismus zu unterrichten. Sie suchte religiöse Schriften, besonders aber Bibel und Gebetbücher im Volk zu verbreiten. Im weitern Fortgang kamen aber überaus wichtige Unions- und Missonsgedanken hinzu und hoben die Ziele höher und höher. Es stellten sich Verbindungen her mit lutherischen Pietisten wie Aug. Herm. Francke; man wußte sich mit ihnen verbunden in der einen Kirche und begann auf die Aufhebung der Konfessionen, die Vereinigung der Christenheit, wenigstens der protestantischen, zu hoffen. Der Missionsgedanke belebte sich an der eben aufblühenden halleschen Mission; man sah alte Bitten des *Common Prayer Book* in Taten umgesetzt und betete um so freudiger für die noch unbekehrten Juden und Heiden. Aber auch mit den Kirchen der reformierten Schweiz suchte die englische Gesellschaft gleichzeitig

Fühlung[1]. 1701, drei Jahre nach der Gründung, wurde eine förmliche Aktion nach der Schweiz eingeleitet, für die der St. Galler Pfarrer Joh. Jak. Scherer, dessen Sohn sich damals gerade in England aufhielt, und der selber die englische Sprache völlig beherrschte, der Mittelsmann wurde. Die Gesellschaft beauftragte den in der Schweiz weilenden englischen Baron Robert Hales, mit Scherer als Dolmetsch bei den Kirchen der Städtekantone anzuklopfen, ihnen die Ziele der Gesellschaft vorzulegen und sie zur Mitarbeit und zum Austausch von Nachrichten aufzufordern[2]. Hervorragende schweizerische Kirchenmänner, die mit der Gesellschaft sympathisierten, wie der St. Galler Scherer und der Neuenburger Ostervald, wurden sogleich zu Mitgliedern der englischen Gesellschaft ernannt und als Korrespondenten in Aussicht genommen. Es zeigte sich freilich bald, daß man in der Schweiz auf Schwierigkeiten stieß, die in England nicht vorhanden waren; eine gewisse Angst vor Neuerungen, als Folge der katholischen Umgebung, und der keine privaten Schulgründungen zulassende staatskirchliche Zwang fielen gerade den Engländern auf[3]. Dementsprechend blieb denn auch der englischen Gesellschaft irgendeine nennenswerte Wirkung auf die deutsche Schweiz versagt[4]; man muß bis zu Annonis „Gesellschaft von guten Freunden“[5] oder gar bis zur „Christentumsgesellschaft“ herabgehen, wenn man einen wenigstens indirekten Einfluß der „Gesellschaft zur Beförderung christlicher Erkenntnis“ verzeichnen will. Anders in der welschen Schweiz: in Neuenburg begann, angeregt von dem englischen Programm der Charity Scools, Ostervald sofort eine Schule für arme Kinder zu errichten, für die er auch ein neues, passendes Lehrbuch verfaßte, seinen der englischen Gesellschaft gewidmeten Katechismus, den später so berühmten und weit verbreiteten „Ostervald“. Das geschah 1702[6]. Mehr als 20 Jahre später gründeten Freunde und Mitglieder der englischen Gesellschaft in Lausanne, an ihrer Spitze Prof. Georges Polier und Expfarrer Theodore Crinsoz de Bionnens, die ersten *écoles de charité* in der Waadt, die schon im Namen an das englische Vorbild erinnerten und im weitern Fortgang zur Entstehung einer ganzen Reihe von Waisenhäusern in Lausanne, Morges, Vevey und Yverdon führten[7].

---

1) Die Geschichte der Beziehungen der englischen Gesellschaft zur Schweiz ist noch zu schreiben; gedruckte Materialien liegen vor bei Allen and Mc Clure, *Two Hundred Years: the history of the Society for promoting Christian knowledge*, bei R. Gretillat, J. Fr. Ostervald 1904, bei E. de Budé, *Lettres inédites adressées à J. A. Turrettini*, ungedruckte in allen Kirchenarchiven.

2) Vgl. Allen and Mc Clure 112—120; für Basel AEcclBas 6. Juli 1701, für Bern Zehenders KG.

3) Vgl. den Brief Robert Hales von Schaffhausen vom 12. Jan. 1701.

4) Eine Ausnahme bildet der rührende Eifer, den Pfarrer Scherer in St. Gallen für die Uebersetzung englischer Erbauungsschriften entwickelte (Allen and Mc Clure); später hört man nichts mehr davon.

5) Vgl. oben p. 337 f.

6) Vgl. R. Gretillat a. a. O. und H. Vuilleumier, *La religion de nos pères*. Möglicherweise ging auch die Gründung des Neuenburger Waisenhauses (*Maison de Charité*, angeregt 1720, ausgeführt 1732) aus der Charity Scoolbewegung hervor (Neujahrsblatt der Zürcher Hilfsgesellschaft 1872 und Mitteilung von Prof. L. Aubert).

7) H. Vuilleumier a. a. O. Die im Text genannten Waisenhäuser sind erwähnt in

1736 endlich folgte Genf, wo der jüngere Turrettini als Mitglied der englischen Gesellschaft im Sinne des Programms vorgearbeitet hatte. Aus Anlaß des Jubiläums der Genfer Reformation gründeten einige hervorragende Pfarrer und Laien nach dem Vorbild Englands und der Waadt die *Société des Catéchumènes* zur Verbreitung des religiösen Jugendunterrichts unter der ärmeren Bevölkerung auf der Grundlage des abgekürzten Ostervaldschen Katechismus[1]. Also überall Schulgründungen im christlichen Geist mit dem Katechismus als Lehrmittel, zum Zweck der Beseitigung der religiösen Unwissenheit zumal in den untern Volksschichten. Es geschah im Zusammenhang mit dieser englischen Anregung, daß sich damals in der welschen Schweiz die öffentliche Konfirmationsfeier als Abschluß dieses Schulunterrichts einbürgerte.

Wir stehen damit schon bei den mächtigen liturgischen Anregungen, die dank der englischen Gesellschaft durch den neuen Verkehr zwischen der Westschweiz und der anglikanischen Kirche den welschen reformierten Kirchen zugute gekommen sind. Es sind erstaunliche Neuerungen, die damals bei uns Eingang fanden. Man kann sich ja keinen größern Gegensatz denken als den puritanischen Gottesdienst unsrer welschen Schweiz seit Calvin und Farel und den Service, wie er in der *Church of England* an Sonntagen und Werktagen üblich war. Man nehme die alte Genfer Liturgie, wie sie bis zu Anfang des 18. Jahrhunderts den Kult regulierte: ein Sündenbekenntnis vor der Predigt, nach derselben die üblichen Fürbitten und besondere Schlußgebete für Kommunionstage und für Bußtage, außerdem die Formen für Trauung, Taufe und Abendmahl, das war die ganze alte Liturgie. Da lernte der Neuenburger Osterwald das englische *Common Prayer Book* kennen, nicht nur kennen, nein, bewundern, lieben; er machte die Entdeckung, daß ein reicher Kultus mit abwechslungsreichen vielteiligen Liturgien etwas Altchristliches und etwas sehr Schönes sei, daß nur ein solcher Kultus überhaupt den Namen Gottesdienst verdiene, und was geschieht? Erst die Kirche von Neuenburg, dann die von Genf, dann die der Waadt reformiert ihren Kultus, nicht gerade im anglikanischen Sinn, das wäre zuviel verlangt von diesen puritanischen Welsch-Schweizern, aber doch im Sinn größerer Abwechslung der Gebete, reicherer Gliederung der einzelnen Liturgie, Schaffung von predigtlosen liturgischen Gottesdiensten! Zu einem rechten gottesdienstlichen Gebet, so heißt es jetzt, gehören folgende Stücke: Sündenbekenntnis, Anbetung, Danksagung, Opfer der Seele an Gott. Gebet und Bibellektion, von Gesang begleitet, können einen würdigen Gottesdienst ausmachen auch ohne Predigt. Mehr noch, für die Neuenburger Liturgie von 1713 holte sich Osterwald direkt aus dem *Common Prayer Book* eine Reihe von Festkollekten, von Stücken der Abendmahlsliturgie heraus und kombinierte sie in Verbindung mit alten Genfer-, neu entlehnten Zürcherpartien und eigenen Schöpfungen zu einer neuen liturgischen Sammlung. Dabei traten ganz ungeniert anglikanische Ausdrücke, mehr noch anglikanische Gedanken und Bitten in die Neuenburger Liturgie ein; man betete für die universelle (= katholische) Kirche und erweiterte so den Blick über die engen

den Akten zur Gründung des Berner Waisenhauses (Simlers Urkunden I 669); für Lausanne steht der Zusammenhang mit den *écoles de charité* fest.

1) *Mercure Suisse* Jan. 1743 p. 80 ff., Gaberel a. a. O. III, 28 ff.

Grenzen des Kantons. Mehr noch, man fing an, für Juden, Türken und Heiden zu beten, angeregt durch die Charfreitagskollekte des *Common Prayer Book*. Immer war es die Kirche von Neuenburg, die sowohl den Unionssinn[1] als auch das Missionsgebet[2] in ihre Liturgie hineintrug und damit den andern Kirchen der welschen Schweiz das gute Beispiel gab; eine ergreifendere Fürbitte für die Bekehrung der Juden ist seitdem nie in schweizerische Liturgien eingesetzt worden. Alles das ist natürlich nicht einfach den Engländern zu lieb so gehalten worden. Es setzt vielmehr ein ganz neues Missions- und Unionsinteresse bei unsern welschen Kirchenmännern voraus. Aber angeregt wurde dasselbe von England, von der Londoner Gesellschaft. Die Zeit der Einschränkung des göttlichen Heils durch die calvinische Prädestinationslehre war nun auch praktisch vorübergegangen; der Blick weitete sich in unermeßliche Fernen aus. Freilich, es blieb vorläufig bei den Gebeten, wir wissen nichts von ausgeführter Heidenmission. Aber der gewaltige Abstand der Welschschweiz von den im engen Kantönligeist befangenen deutsch-schweizerischen Kirchen wird hier so recht deutlich, und dieser Abstand rührt doch letztlich daher, daß die welsche Schweiz zu dem an Bildung und Horizont so überlegenen westeuropäischen Kulturkreis gehörte.

Von hier aus erscheint es nicht merkwürdig, sondern höchst natürlich, daß dem lutherischen Grafen v. Zinzendorf bei seinem Aufenthalt in Genf von seiten der Genfer Geistlichkeit ein ehrenvoller Empfang bereitet wurde. Gerade durch Zinzendorf kam die Union lebendig und persönlich auch in die deutsche Schweiz herein. Man weiß, wie er den reformierten Werenfels nach dessen Tod rührend besungen hat. Für den Pietismus gab es nicht mehr Reformierte und Lutheraner, sondern nur erweckte Christen. Aber auch theologisch begannen in der ersten Hälfte des Jahrhunderts die Schranken der Konfession für die deutsche Schweiz zu sinken. Als in Deutschland die Buddeus, die Pfaff, die Baumgarten, die Mosheim aufkamen, spürten unsre deutsch-schweizerischen Theologen bei ihnen Geist von ihrem Geist. In dem Maß, als auch die Theologie des Luthertums in die vernünftige Orthodoxie ausmündete, trat der Konfessionalismus zurück und mußte man sich des großen gemeinsamen Besitzes wieder bewußt werden. Es ist gar nicht genug zu schätzen, was allein ein Gellert durch seine geistlichen Lieder zur Ueberbrückung der alten Kluft zwischen Lutheranern und Reformierten

1) Vgl. das Sonntagsgebet und die Abendmahlsliturgie von Neuenburg; die Liturgie der Waadt und die spätere Genfer Liturgie von 1743 haben wenigstens die Bitte für alle protestantischen Kirchen aufgenommen.

2) Für Neuenburg vgl. die Sonntags- und Werktagsliturgie und die Fürbitten am Karfreitag. 1724 folgt Genf nach mit seinen Sonntags- und Werktagsgebeten für die Völker, die Gott kennen und die ihn noch nicht kennen, für alle Menschen, alle Völker, damit Jesus Christus auf der ganzen Erde anerkannt werde; das Montagabendgebet zählt speziell Heiden, Juden, Muhammedaner in der Fürbitte auf. Ein Jahr darauf folgt die Waadt im gleichen Tenor; hier wird am Bußtag für Juden, Heiden, Ungläubige, irrende Christen und alle Völker gebetet. Zuletzt bittet die Genfer Liturgie von 1743 noch dringender als ihre Vorgängerin von 1724 in den neuen Bußtagsgebeten um das Kommen der prophetischen Zeiten, da für Juden, Mohammedaner, Heiden und Ungläubige die Stunde der Erleuchtung kommt.

beitrug. Er gewann die Herzen aller evangelischen Schweizer und bürgerte sich in unserm Volk so ein, als wäre er einer der Unsern gewesen.

Uns Heutigen erscheint der durch die Aufklärungsbewegung in Deutschland hervorgerufene Umschwung der protestantischen Theologie als eine ungeheure geistige Revolution, welche aus dem alten Christentum ein total verschiedenes neues Christentum hervorgehen ließ; den Zeitgenossen jedoch, zumal den bereits mit ihrem Empfinden und Denken in der vernünftigen Orthodoxie lebenden Geistern, wurde das Revolutionäre vielfach verdeckt durch die friedliche und vorsichtige Weise, mit der sich die Umwälzung vollzog. Kämpfe und leidenschaftliche Proteste gegen das Bestehende wurden nur ausnahmsweise vernehmbar und auch erst seit den 70er Jahren, als Lessing die Reimarusfragmente herausgab, als Basedow die Dreieinigkeit auf allen Straßen und Kreuzwegen verfolgte, und als dann gar Bahrdt sein rohes neues Evangelium verkündigte. Im allgemeinen gelangte die Neologie — so nannte man in Deutschland den aufkommenden theologischen Rationalismus — ganz allmählich und friedlich zur Herrschaft bei möglichster Wahrung der Kontinuität. Die Bahnbrecher der neuen wissenschaftlichen Bibelforschung, ein Michaelis, Ernesti, Semler, auf deren Arbeit das ganze Befreiungswerk ruhte, redeten in dogmatischen Fragen einer fast ängstlichen Schonung der geltenden kirchlichen Normen das Wort und lehnten alle Radikalismen entschieden ab. Auf dem Gebiet der Dogmatik standen längere Zeit ganze und halbe Supranaturalisten ältern Schlags neben vorsichtigen Reformern, aus denen erst mit der Zeit wirkliche Neologen wurden. In den Fragen der kirchlichen Praxis vollends wurde schrittweise umgebildet mit möglichster Verdeckung des Schnittes und möglichster Akkommodation; gerade die Führer der Berliner Aufklärung, die Sack, Spalding, Diterich, von denen die Gesangbuchsreform ausging, sind überhaupt wohl niemals konsequente Rationalisten gewesen und brauchten sogar ihren Einfluß auf die „Allgemeine deutsche Bibliothek" in Berlin zur Verhütung allzu freier Rezensionen und Schonung der kirchlichen Tradition. Ueberall aber wurde das Neue, das man erstrebte, selbstverständlich als das Christliche, als der rechte Sinn der Lehre Jesu empfohlen. Gerade dieser vorsichtige und allmähliche Gang der Neuerung ist der freieren Theologie auch bei uns in der Schweiz zu gut gekommen. Man wäre hier für keine theologischen und kirchlichen Revolutionen zu haben gewesen; von Abschaffung der Bekenntnisse, der Katechismen, der Agenden konnte keine Rede sein. Aber man war empfänglich für jede Verbesserung der Schriftauslegung und der theologischen Lehrart, welche die Kontinuität nicht gleich abbrach und die öffentlichen Ordnungen schonte.

Es würde den Rahmen dieser Arbeit überschreiten, wenn wir den ersten regeren Beziehungen deutsch-schweizerischer Theologen zu dem durch die neue Bildung erweichten deutschen Luthertum nachgehen wollten. Wie es scheint, ging die Annäherung nicht von der theologischen Arbeit, sondern von den allgemeinen ästhetischen und wissenschaftlichen Bewegungen des Zeitalters aus. Die Berufung Hallers nach Göttingen und die glänzende Stellung, die ihm an diesem geistigen Zentrum beschieden ward, wurde der Anlaß für eine Menge schweizerischer Studenten, auch für Theologen,

aus Bern, bald auch aus Basel und Schaffhausen, in Göttingen ihre Bildung zu erweitern; sie kehrten mit den Anregungen von Michaelis, überhaupt mit einem neuen geschichtlichen Interesse nach der Schweiz zurück. Das bedeutsame Hervortreten der beiden Zürcher Bodmer und Breitinger in der deutschen Literatur sodann führte zu einer Fülle reger geistiger Beziehungen und Freundschaften zwischen Schweizern und Norddeutschen, die auch für die deutsch-schweizerischen Theologen fruchtbar werden mußten. Berlin wurde ein Anziehungspunkt, durch die ehrenvolle Berufung des ehemaligen Theologen Sulzer aus Winterthur, später Wegelins aus St. Gallen, wie Leipzig durch den berühmten St. Gallischen reformierten Prediger Zollikofer. Auch der ältere Joh. Georg Schultheß, ebenfalls Theologe von Beruf, einer der treuesten Jünger Bodmers, hatte in Berlin den Ruhm seines Zürcher Meisters verkündet und Freundschaften für sein Leben dort gewonnen. Nach Berlin und von dort nach Barth in Schwedisch-Pommern zu Pfarrer Spalding zogen 1764 auf Veranlassung Bodmers und in Begleitung Sulzers die jungen Zürcher Theologen Felix Heß und Hans Kaspar Lavater zusammen mit dem Maler J. H. Füßli und brachten dort ein reiches Jahr zu in beständigem Verkehr mit allen aufstrebenden Kräften Deutschlands. Damals weitete sich Lavaters Horizont aus wie nie zuvor, und so warm schloß er sich an den liebenswürdigen deutschen Meister an, daß er bei allen spätern noch so starken theologischen Differenzen ihm jederzeit herzlich ergeben bleiben konnte. 1777 reisten wieder vier junge Zürcher, die Exspektanten Rahn, Orell, Oeri und J. Hr. Wirz zusammen nach Deutschland, besuchten in Leipzig ihren Landsmann Zollikofer und dazu die Gelehrten Ernesti, Morus und Platter, in Berlin die Kirchenmänner Teller und Spalding, in Magdeburg Resewitz, in Braunschweig Jerusalem und Ebert, in Halberstadt Gleim und Schmid, in Hamburg den großen Klopstock, nicht weit davon Campe, Claudius, Büsch, Ebeling, in Göttingen Michaelis und Heyne, in Halle hörten sie Vorlesungen bei Semler, Nösselt und Niemeyer; Wirz, der spätere Kilchberger Pfarrer, blieb zwei Jahre in Halle zur Vollendung seiner Studien. So viel Namen, so viel Anregungen. Man erkennt aus der kurzen Reiseskizze, wie intensiv diese jungen Zürcher Theologen am deutschen Geistesleben und an seiner Theologie Anteil nahmen. Das will nicht sagen, daß sie deshalb als deutsche Rationalisten in die Schweiz zurückkehrten. Nur für ganz Vereinzelte trifft das zu, z. B. für den Zürcher Heinrich Corrodi, der in Semlers Haus aufgenommen wurde und wirklich eine reiche Dosis von Semlers Geist in sich aufnahm, die ihn befähigte, Semlers Arbeit in Zürich selbständig fortzusetzen. Die allermeisten kamen als vernünftige Orthodoxe, wie sie ihr Vaterland verlassen hatten, auch wieder in dasselbe zurück. Aber ihr Horizont war mächtig erweitert, die Wendung zum Vernünftigen und Sittlichen im Christentum bei ihnen befestigt, das alte Dogma noch mehr als zuvor in den Hintergrund gedrängt und die Religion mit der modernen humanen und freien Kultur aufs innigste verbunden. Durch ihren engen Zusammenhang mit dem fortschrittlichen deutschen Protestantismus befestigte die evangelische deutsche Schweiz für alle Zukunft die freien fortschrittlichen Kräfte, welche zuerst durch die Anregungen von Westeuropa in ihr lebendig geworden waren.

Dadurch entschied sich auch zum erstenmal seit der Reformation der Vorsprung der deutschen Schweiz vor unsern welschen Protestanten in wissenschaftlicher Hinsicht. Dem neudeutschen Protestantismus eignete ein großzügiger universaler Charakter, der sogar aus seiner anfänglichen kulturellen Rückständigkeit ein Element der Kraft zu machen verstand. Gerade in der langdauernden geistigen Abhängigkeit von der fortgeschritteneren französischen und englischen Kultur war dem deutschen Geist die Nötigung erwachsen, sich intensiv mit fremdsprachigem Geistesleben zu befassen und auf dem Weg der Uebersetzungen sich ungefähr alle neuen Errungenschaften des Auslands zu eigen zu machen. Auf diesem Weg war die ganze deistische und antideistische Literatur Englands und Frankreichs den Deutschen wie ein eigenes Besitztum vertraut geworden, und die Sucht, sich alle bedeutenden ausländischen Schriften durch Uebersetzungen anzueignen, setzte sich fort, als bereits eine selbständige und inhaltsvolle deutsche Literatur in allen Disziplinen sich ansammelte. In der „Allgemeinen deutschen Bibliothek" begegnet man noch in den 70er und 80er Jahren des 18. Jahrhunderts Uebersetzungen nicht etwa nur von so hervorragenden Gelehrten wie Charles Bonnet, sondern auch solchen der meisten lokalen Größen Genfs, eines Vernet und Vernes, Claparède und Roustan; es ist, wie wenn man sich in Deutschland nichts von den irgendwie erwähnenswerten Leistungen des Auslands hätte entgehen lassen wollen. Unsre welschen Protestanten dagegen, deren Sprachkenntnis in seltenen Fällen über die alten Sprachen und das Englische hinausging, wurden in dem Augenblick von jeglichem Anteil an dem deutschen neuprotestantischen Geistesleben ausgeschlossen, als die deutsche Theologie von der lateinischen zur deutschen Sprache überzugehen begann. Noch 1771 konnte Professor Chavannes in Lausanne seinen jungen Schülern eine ganze Reihe lutherischer Werke zum Studium der Theologie empfehlen, Buddeus und Walch, Mosheim, Michaelis und Semler, die alle noch lateinisch geschrieben hatten. 20 Jahre später klagte sein Schüler Duvoisin, die Schriften von Michaelis — gemeint sind diesmal seine Hauptschriften zur biblischen Einleitung — seien leider wegen der deutschen Sprache für die Welschen verloren, nur Jerusalem sei ins Französische übersetzt. Das hatte zur Folge, daß von jetzt an allein der deutschen Schweiz der Ertrag des theologischen Fortschritts zugute kam, und daß sich durch das Stehenbleiben der welschen Kirchen bei der außerdeutschen Theologie eine bis heute nicht überwundene Kluft zwischen welscher und deutscher Schweiz auftat. Die welsche Schweiz war bis dahin die gebende gewesen; seitdem trat für die deutsche Schweiz Deutschland an ihre Stelle.

Indes seien wir nicht undankbar. Bis zu dieser tiefgreifenden Neuerung, dem Uebergang der deutschen Theologie zur deutschen Sprache, bestand eine große Geistes- und Arbeitsgemeinschaft von hüben und drüben und regierte in der Hauptsache überall der gleiche Geist der vernünftigen Orthodoxie. Diese aber hatte sich auch in Deutschland genau wie in der Schweiz unter westeuropäischen Anregungen aus den Klammern des alten Konfessionalismus befreit; von den Engländern und Holländern und von den französischen Refugianten in Deutschland ist der erste und entscheidende Anstoß zur Erweichung und Ausweitung der alten Orthodoxie aus-

gegangen; erst ganz allmählich erhoben sich die Deutschen zu einer freieren Erfassung der theologischen Aufgabe, und hinsichtlich der Darstellungsgabe blieben sie noch lange hinter den westlichen Ländern zurück. Daß übrigens auch Erasmus und Hugo Grotius aus viel älterer Zeit als Bibelausleger unvergeßliche Dienste zu leisten fortfuhren, sei daneben nicht vergessen. Ihr Geist war ja eben im Begriff, sich die Breite des theologischen Denkens zu erobern.

2. Abschnitt.

Die wichtigsten schweizerischen Vertreter.

1. Kapitel: Die welsche Schweiz.

Auf dem Hintergrund dieses lebendigen Zusammenhangs der schweizerischen Theologie mit der Theologie des Auslands, zumal der französischen und englischen, gewinnt erst die besondere Art der führenden schweizerischen Männer dieser Uebergangszeit ihr rechtes Relief. Man hat von ihnen keine Originalität im strengen Sinn zu erwarten, aber sie verstanden es, bis ins Innerste unsres Kirchenwesens den neuen gemäßigten Geist einzuführen.

Neuenburg mit seinem Jean Frédéric Ostervald (1663—1747) übernimmt dabei die Führung[1]; nie ist der Einfluß der Kirche Neuenburgs über das Ganze nicht nur der welschen, sondern auch der deutschen Schweiz größer gewesen als in der Periode Ostervalds im 18. Jahrhundert. Seiner Vaterstadt schenkte er die neue bereicherte Liturgie, die den ganzen Gottesdienst umgestaltete, und ein neues Reglement der Kirchenzucht, unter seiner Führung ausgearbeitet; durch ihn bürgerte sich in Neuenburg ein Unterricht der Kandidaten des Predigtamts ein, erteilt von je dem gebildetsten Stadtpfarrer, als Keim zu einer evangelischen Fakultät. Andere seiner Werke waren zunächst durchaus für Neuenburg bestimmt, erwarben sich aber Verbreitung weit über die Kantonsgrenzen hinaus, so der Katechismus, den Ostervald für arme Neuenburger Kinder verfaßte, die Argumente und Reflexionen zur Bibel, für den predigtlosen „liturgischen" Gottesdienst in Neuenburg bestimmt. Der Katechismus verdrängte in weiten Bezirken der welschen Schweiz Calvins Katechismus und den Heidelberger; die neue Bibelübersetzung Ostervalds eroberte sich Ansehen ebenfalls in der ganzen welschen Schweiz und die Erklärungen zur Bibel wurden sogar in vielen Gegenden der deutschen Schweiz kanonisch. Das erklärt sich doch nur, wenn dieser Mann den Ton der Zeit wie kein zweiter getroffen hat und gerade das gab, was allgemeinem Bedürfnis entsprach und was doch kein anderer so geben konnte. So wurde auch sein theologisches Kompendium allenthalben als Lehrbuch der jungen Theologen gern benutzt; seine Predigten halfen in der welschen Schweiz die moderne Predigtart verbreiten. Stärker als viele seiner Freunde und Nachfolger ist er Kirchenmann gewesen mit ganzem Herzen. Die Reform des Gottesdienstes und die Stärkung der Kirchenzucht sowie überhaupt die Sorge für

1) Gretillat, J. Fr. Ostervald; Alex. Schweizer, Geschichte der prot. Zentraldogmen II.

das Predigtamt im rechten Sinn und Geist haben ihn mächtig beschäftigt; er empfand den Mangel der Puritanerkirche gegenüber der anglikanischen Kirchlichkeit und war geneigt, zu der Uebernahme mancher englischer Formen einen Gewinn zu sehen. Diese Seite seines Wesens scheint wenig Nachfolge gefunden zu haben. Dagegen wurde seine Auffassung vom Christentum fast allgemein akzeptiert.

Ostervald wollte ein ganzer Christ sein. Gegen die Verflüchtigung des Christentums zu einer vagen Morallehre protestierte er in seiner Ethik wie in seinen Predigten [1]. Da gab er die Losung aus: kein Christentum ohne die Lehre vom Kreuz und vom Glauben. Nicht bloß von Tugend und Laster hat ein christlicher Prediger zu predigen, sondern vom Glauben, von Christus, von der Liebe Gottes, von der göttlichen Gnade. Eben darum hat er keine Mühe für das bessere Verständnis der Bibel gescheut. Aber ebenso fest stand ihm das praktische Wesen der Religion: die Frömmigkeit als Ziel und Mitte, als Voraussetzung für das Predigtamt und Theologiestudium und als Zweck aller kirchlichen Belehrung. Der Verfall der Frömmigkeit in seinem Land ging ihm tief zu Herzen, und um ihr aufzuhelfen, ihren Hauptgrund, die religiöse Unwissenheit, zu zerstören, schrieb er alle seine Bücher und hielt alle seine Vorträge. Es galt für ihn, entschlossen den Schritt aus dem intellektualistischen Stadium des Christentums zum praktischen, zum Protestantismus des Lebens zu tun. Einfache, klare Belehrung der Jungen wie der Alten, ein schöner, würdiger Gottesdienst, eine strenge Kirchenzucht schienen ihm die besten Mittel zur Reform und Erweckung der wahren Frömmigkeit. Einfach und klar ist auch das Wesen des Christentums in allen seinen Vorträgen.

Unter Gottes Eigenschaften war ihm die Güte die oberste; nichts darf Gott zugeschrieben werden, was ihr widerstreiten könnte. Liegt nicht schon in diesem Satz eine Kritik der ganzen altprotestantischen Theologie? Aber die Menschen haben sich durch die natürliche Güte Gottes nicht bewegen lassen; sie verstrickten sich selbst durch eigene Schuld in Sünde und Tod. Da schickte Gott ihnen seinen Sohn vom Himmel, um sie zu segnen, d. h. glücklich zu machen. Glückseligkeit hier und im Jenseits ist ja das Ziel der Religion und der Grund, warum jeder Mensch eigentlich die Religion lieben muß. Christus gab uns seine durch ihn göttlich gestützten Wahrheiten und Lebensgrundsätze; er starb als Opfer für unsere Sünden, und er zeigte uns in seiner Auferstehung unser himmlisches Ziel. Nun kommt alles allein darauf an, daß wir ihm glauben und seine Gebote halten. Zum Glauben gehört die Annahme der Wahrheiten Jesu und der Bibel, gehört aber auch bereits der Wille, seinen Geboten zu gehorchen, und das Zutrauen zu ihm, das fälschlich vom ältern Protestantismus allein zum Wesen des Glaubens erhoben worden ist. So gliedert sich unser Christentum nach diesen zwei einfachen Seiten: die Ueberzeugung von den Wahrheiten und das Tun der Pflichten, die Christus und die Bibel uns lehren. Stark kann Ostervald dabei die Wichtigkeit der göttlichen Gnade hervorheben: Sündenvergebung ist reine Gnade, das Recht zu ewigem Leben ist uns Sündern aus Gnaden geschenkt, selbst für den sittlichen Gehorsam überläßt uns Gott nicht unsrer schwachen Kraft allein, er will uns den Beistand seines heiligen Geistes geben. Aber eben so wichtig ist, daß wir wollen, daß wir das Unsre tun mit ganzer Kraft, und daß wir auch durch die Verheißungen und Drohungen Gottes uns anstacheln und aus aller Bequemlichkeit und falschen Sicherheit aufrütteln lassen. So können wir mit gutem Gewissen dem künftigen Gericht entgegengehen und fest hoffen auf unsere ewige Seligkeit. Man sage doch nicht immer, die Gebote Gottes seien so schwer oder gar unmöglich zu erfüllen! Sie mögen im Anfang schwer scheinen, wenn der Sünder noch in die Liebe zur Welt und die schlechten Gewohnheiten

1) *Sermons, Le tableau d'un vrai chrétien, ed. de Genève 1792, p. 190 f.*

verstrickt ist. Aber wenn er nur das Wenige thut, wozu er fähig ist unter der zuvorkommenden Gnade, wird ihm diese Gnade vermehrt werden, und er wird in der Folgezeit immer mehr tun können nach dem Wort Jesu: wer da hat, dem wird gegeben werden und er wird noch mehr bekommen[1]. Aehnlich, ja ungefähr genau so, sagten es viele katholische Kirchenlehrer, und ungefähr so hat zu allen Zeiten der gesunde Menschenverstand gedacht, dem Ostervald hier das Wort gibt.

Man sieht, hier ist wirklich alles sehr einfach, sehr verständlich. Alle verwickelten theoretischen Fragen schiebt Ostervald auf die Seite; sie tragen für die Frömmigkeit doch nichts ein.

Bei der Dreieinigkeit sollen wir uns an die einfache Schriftlehre vom Vater, Sohn und Geist halten und uns nicht davon entfernen durch neugierige Fragen. Die Frage nach Entstehung und Fortpflanzung der Sünde ist dunkel und wenig wert; es soll uns genügen, daß die Menschen zum Sündigen geneigt und sterblich sind. Ebenso muß man sich wundern, daß zwischen Universalisten und Partikularisten so heftig über die göttlichen Dekrete gestritten werden konnte; es ist eigentlich eine kleine Differenz zwischen ihnen, aus der man keine leere Streitfrage hätte machen sollen. Die scheinbar harten biblischen Stellen von Gottes Vorherbestimmung sind meistens auf Wortmißverständnisse zurückzuführen; es ist in der Bibel gar nicht so gemeint. In der Christologie ist festzuhalten, daß in Jesus göttliche und menschliche Natur waren, und daß sie nur eine Person ausmachten; alles andere ist vom Ueberfluß. Gegen die Sozinianer ist am Opfertod Christi festzuhalten; aber auf die Frage, ob Gott auch auf anderem Weg als durch den Tod Christi versöhnt werden könnte, ist besser nicht einzugehen. Es genügt, daß Gott diesen Weg wählen wollte; er mag dafür Gründe gehabt haben, die wir nicht erforschen sollen. Bei Besprechung des Glaubens läßt Ostervald die subtile Frage, wer den Glauben gibt, ganz beiseite, ebenso geht er bei der Buße und den guten Werken der Frage nach ihrer letzten Ursache aus dem Weg. Einwirkungen des heiligen Geistes auf unsere Seele muß er nach der Bibel annehmen, aber alles Wie? bleibt Geheimnis; wir kennen ja die Natur unsrer Seele überhaupt nicht genau, also auch nicht Gottes Wirken auf dieselbe. Dementsprechend wird bei Begründung der Schriftautorität das Zeugnis des hl. Geistes nicht als Argument zugelassen; der göttliche Inhalt der Bibel, Wunder und Weissagungen überzeugen uns genügend von ihrer Göttlichkeit.

An diesen Proben erkennt man den ganzen Geist der Theologie Ostervalds. Vieles dabei erinnert an Erasmus. Es ist bezeichnend, daß Ostervald den Theologen den Rat gibt, nach Sprachen und Philosophie gleich das Schriftstudium sich zum Hauptanliegen zu machen und erst in zweiter Linie etwas von der Historia sacra und den Katechismus dazu zu nehmen. Die Schrift hat das Dogma aus seiner zentralen Stellung verdrängt, und ihr Auslegungskanon ist genau wie bei Erasmus Frömmigkeit, praktische Erbaulichkeit, welcher ja auch alle Erläuterungen Ostervalds zur Bibel dienen wollten.

Ostervald starb 1747. Die Neuenburger Kirche übernahm im wesentlichen seine Theologie und machte eine neue Orthodoxie daraus. Das beweisen die beiden berühmten Fälle bald nach der Mitte des Jahrhunderts, bei denen die Neuenburger Geistlichkeit Farbe bekennen mußte: der Fall Petitpierre und der Fall Rousseau. Sie lassen uns beide die engen Schranken dieser vernünftigen Orthodoxie erkennen.

1) Der letzte Passus wörtlich aus dem *Sermon, Qu'il est nécessaire et facile de garder les commandements de Dieu.*

Ferdinand Olivier Petitpierre, der jüngste von vier Brüdern, die sich alle dem geistlichen Stande widmeten, wurde auf einer Klaßversammlung der Neuenburger Geistlichkeit 1758 von seinem Nachbarpfarrer und Juraten Prince, Pfarrer in La Sagne, beschuldigt, in seiner Gemeinde und in der Nachbarschaft die Lehre von der Nicht-Ewigkeit der Höllenstrafen gepredigt zu haben [1]. Wir wissen nicht genau, wie Petitpierre auf diese Ketzerei gekommen ist; vermutlich trug die Lektüre einer Schrift der Marie Huber dazu bei [2]; Gedanken über die unendliche Vatergüte Gottes und Erfahrungen der abstoßenden Wirkung des Höllenglaubens mochten ihn innerlich bestimmen; genug, er predigte offen davon und zwar als aufrichtiger Mann, der den Grundsatz vertrat, man müsse immer so reden und predigen, wie man denke, nicht nur in Les Ponts, seiner Gemeinde, sondern auch im Nachbarort La Sagne, wenn er den Pfarrer Prince dort zu vertreten hatte. Es ist sehr bezeichnend, daß die Neuenburger Klasse niemals auf den Erweis der Verkehrtheit seiner neuen Theorie einging, ja überhaupt die Frage: wahr oder unwahr? möglichst geschickt umging. Aber es war die Zeit, da eben die Genfer Geistlichkeit durch d'Alemberts Enzyklopädieartikel „Genève" just auch in der Frage der Ewigkeit der Höllenstrafen schwer kompromittiert worden war und sich zu rechtfertigen sich bemühte [3]. Da wollte man auch in Neuenburg nicht als heterodox dastehen. Die Klasse ermahnte den Pfarrer Petitpierre zur rechten Klugheit und zur Vermeidung alles dessen, was zu Unruhen Anlaß geben könnte.

Im folgenden Jahr wurde derselbe Petitpierre von eben dieser Klasse zum Pfarrer in La Chaux de Fonds gewählt. Ein Jahr darauf beklagten sich 12 Personen, die nicht einmal alle Einwohner von La Chaux de Fonds waren, bei der Klasse darüber, daß die Lehre von der Nicht-Ewigkeit der Höllenstrafen unter ihnen verbreitet würde; die Mehrheit der Gemeinde dagegen, auch der Gemeinderat, stand warm zu ihrem Pfarrer. Damit begann der Streit von neuem in verschärfter Form. Die Klasse gab dem heterodoxen Pfarrer das strikte Gebot, über die umstrittene Lehre zu schweigen, ließ ihm erst einen Monat Zeit zur Besinnung, dann einen zweiten Monat, entzog ihm hierauf seine pastoralen Funktionen und setzte ihn endlich ab, mit Streichung seines Namens von der Liste der Geistlichen. Petitpierre seinerseits war unbedingt fest auf seinem Recht und seiner Pflicht geblieben, das Gotteswort so zu lehren, wie ihm sein Gewissen es vorschreibe, und hatte Ausflüchte und Zweideutigkeiten, durch die er sich den Frieden und seine Stelle hätte erkaufen können, jedesmal entschlossen abgelehnt. Aber das Eigentümliche ist, daß der ganze Streit weniger als Lehrstreit, sondern als Rechts- oder Machtstreit geführt wurde. Kein Versuch seitens der Geistlichkeit, ihn sachlich und an Hand der Bibel zu widerlegen! Man bekommt geradezu den Eindruck, daß wenn nicht alle, so doch ein Teil der Neuenburger Pfarrer vielleicht nicht so sehr viel anders dachten, nur eine andere Praxis befolgten als Petitpierre, wenn auch die Heißsporne, von denen das Treiben gegen ihn ausging,

1) Ch. Berthoud, *Les quatre Petitpierre* 1875, beste Einführung in die Kirchengeschichte Neuenburgs in diesem Zeitraum.

2) Zu Marie Huber vgl. oben p. 150; über ihren späteren Standpunkt orientiert Band II dieses Werks.

3) Vgl. unten p. 499 f.

Altorthodoxe sein mochten. Das ganze Verfahren war kurz; im Mai 1760 war Petitpierre angeklagt worden, im August setzte die Klasse ihn ab.

Indes war der Streit damit nicht zu Ende; die Gemeinde La Chaux de Fonds protestierte beim Staatsrat gegen den Eingriff der Klasse in das Gemeindeleben; sie hielt an Petitpierre als ihrem rechtmäßigen Pfarrer fest und wollte einen von der Klasse bestellten Nachfolger durchaus nicht anerkennen. Der Staatsrat aber war in sich selbst uneinig und fand im Streit zwischen der Einzelgemeinde und der Geistlichkeit seine Ueberlegenheit nicht. Einzelne seiner Mitglieder, warme Freunde Petitpierres, riefen direkt den Schutz des Königs für die Gemeinde La Chaux de Fonds und ihren Pfarrer an, und Staatsrat Ferdinand Osterwald, der Enkel, schrieb damals die *Considérations pour les peuples de l'Etat*, in denen er zum Schutz der Gewissensfreiheit der Gemeinden die Intervention des Fürsten gegen den geistlichen Despotismus begehrte. Auf der andern Seite aber standen die vier Bourgeoisien wie ein Mann für die Rechte des Klerus ein gegen den Eingriff der königlichen Obergewalt; sie scheuten sich nicht, bei Bern Hilfe zu suchen. Man sieht, aus dem theologischen Streit war ein politischer Streit geworden; es war gar nicht mehr die Person und Lehre Petitpierres, um die es sich handelte, sondern die Rechte der Landstände auf der einen Seite, diejenigen einer renitenten Einzelgemeinde und ihres höchsten Patrons, des preußischen Königs, auf der andern Seite. Das Schlußergebnis des langen Kampfes war der vollständige Sieg der Neuenburger Geistlichkeit, der sich in der definitiven Vertreibung Petitpierres aus dem neuenburgischen Gebiet und der Aufzwingung des von der Klasse gewählten Nachfolgers in La Chaux de Fonds offenbarte. Wäre der König nicht durch die Wechselfälle des siebenjährigen Krieges aufs höchste in Anspruch genommen gewesen, wer weiß, ob der heterodoxe Pfarrer und die zu ihm stehende Gemeinde nicht das Feld behauptet hätten. So aber bestand die einzige Rache des unterlegenen Fürsten in dem durch Voltaire verbreiteten Bonmot: „Wenn seine Untertanen im Neuenburgischen denn so gerne ewig verdammt würden, so sollen sie es sein". Petitpierre, der den Schluß seines Lebens wenigstens ungestört als Privatmann in seiner Heimat zubringen durfte, ließ 1786, vier Jahre vor seinem Tod, den ersten Band eines zusammenfassenden Werks: „*Le plan de Dieu envers les hommes*" in Hamburg drucken, worin er die Lehre von der Nicht-Ewigkeit der Höllenstrafen in systematischem Zusammenhang darstellte. Gottes Offenbarung in Natur und Schrift wendet sich an unsre Vernunft, und deshalb kann nur die vernünftig ausgelegte Bibel Autorität für den Christen sein. Sie führt uns darauf, Gott vor allem als den himmlischen Vater, als die unendliche Güte zu begreifen, und daraus folgt, daß er mit allen seinen Geschöpfen nur das Beste, ihre wahre Seligkeit, will, und daß demnach die Redensarten der Bibel von ewigen Höllenstrafen relativ aufzufassen sind als Androhung göttlicher Strafen, die die Besserung der Bestraften zum Ziel haben[1]. Nun, so haben ganz gewiß manche neuenburgische Pfarrer gedacht, zum mindesten seine Brüder Henri David und Louis Frédéric Petitpierre, beide gleichzeitig Pfarrer von Neuenburg[2]. Aber sie haben ihren freieren Glauben mehr für sich behalten, und darauf

1) Berthoud, a. a. O. p. 253—260.
2) Berthoud, a. a. O. p. 74.

kam es an. Im übrigen waren sie gut biblische Christen wie Ostervald und keine Aufklärer. Das zeigte sich noch mehr beim zweiten, berühmteren Fall.

Jean Jacques Rousseau fand bekanntlich 1762, aus Frankreich vertrieben, in Genf gleichermaßen unmöglich geworden, zu Motiers im Val de Travers auf königlich preußischem Boden sein Asyl [1]. Es erregt beinahe unser Erstaunen, daß gerade der Pfarrer Fréd. Guillaume de Montmollin zu Motiers, der in der Affäre Petitpierre als ein besonders eifriger Orthodoxer hervorgetreten war und u. a. das „*Mémoire historique et raisonné*" zur Rechtfertigung aller Schritte der Klasse verfaßt hatte [2], nicht von vornherein Anstoß daran nahm, daß der Verfasser des *Vicaire savoyard*, der so freimütig alle seine Zweifel gegenüber den christlichen Dogmen geäußert hatte, sein Kirchgenosse wurde. Es scheint beinahe, er habe Rousseaus Niederlassung in Motiers mehr nach der Seite des Ruhms, der dadurch auf ihn und auf seine Gemeinde fiel, aufgefaßt; genug, der Philosoph und der Pfarrer vertrugen sich ausgezeichnet miteinander, und Rousseau ließ es sich nicht nehmen, auch an der Kommunion in Motiers teilzunehmen. Selbst die „Briefe vom Berge" mit ihrem offenen Angriff auf den Wunderbeweis zerrissen das freundschaftliche Band nicht sogleich; erst Anklagen und Verdächtigungen von auswärts, von Genf, von Bern her, brachten es dem Pfarrherrn zum Bewußtsein, was für einen gefährlichen Feind des Christentums, wie er es verstand, er bis dahin in seiner Nähe geduldet habe. Im Punkt des Wunderglaubens mußte sich in der Tat die neue Orthodoxie so gut wie die alte schwer betroffen fühlen; an den Wundern hing auch für Petitpierre die Wahrheit der Bibel und des Christentums [3]; wer die Wunder leugnete oder auch nur in Zweifel zog, untergrub nach der Meinung auch der Jünger Ostervalds die Fundamente der geoffenbarten Religion. Der Kampf war unvermeidlich, er hätte auch ohne die fremden Aufhetzungen kommen müssen; auf der einen Seite stand die Neuenburger Geistlichkeit und de Montmollin als ihr heiliger Vertreter, während diesmal zu Rousseau ein paar Gemeindeälteste, einflußreiche und literarisch gewandte Freunde, ein de Pury, ein Dupeyrou, aber auch der Staatsrat und im Hintergrund der König hielten. Die ersten Angriffe de Montmollins und der Klasse wurden glücklich abgeschlagen; scharfe Weisungen des Königs und des Staatsrats verlangten Schonung der Ruhe des berühmten Flüchtlings. Allein im Lauf des Sommers 1765 wurde durch de Montmollins Predigten und Gespräche die ganze Talschaft gegen den Antichristen dermaßen aufgereizt, daß das Leben Rousseaus in Gefahr stand. Ein wilder Steinhagel gegen sein Haus trieb ihn schließlich zur Flucht. Volk und Geistlichkeit von Neuenburg hatten damit den Beweis erbracht, daß sie noch fest im Glauben standen. Man sieht, man darf den Freisinn, der durch Ostervald und seine Schüler in der neuenburgischen Kirche zur Herrschaft gelangte, nicht überschätzen. Es ist stets ein Freisinn bis zu gewissen Grenzen. Wer offen die Ewigkeit der Höllenstrafen leugnet, wer gar gegen die biblischen Wunder Zweifel äußert, hat auf Duldung keinen Anspruch. Darin ist diese Theologie des Uebergangs eben wirklich orthodox geblieben; an den Ausdrücken, den bestimmten Begriffen

1) Fr. Berthoud, *J. J. Rousseau et le pasteur de Montmollin.*
2) Ch. Berthoud, a. a. O. p. 122 f.
3) Vgl. Ch. Berthoud a. a. O. p. 255 f.

hängt doch noch die Sache; man kann sich wahres evangelisches Leben mit heterodoxen Lehren nicht zusammen denken.

Aus den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts liegen uns zahlreiche Predigten neuenburgischer Geistlicher vor, zumal solcher aus der Stadt, die uns einen ausgezeichneten Einblick in die ganze theologische Haltung dieser Kirche gewähren. Die dogmatischen Predigten scheinen ganz aus der Mode gekommen, im wesentlichen seit der Zeit Ostervalds. Höchstens an Festtagen geht der Prediger ausdrücklich auf einen dogmatischen Gegenstand ein, jedoch um ihn alsbald für das Leben ergiebig zu machen. Ein einziges Thema, das wir heute als dogmatisch empfinden, macht eine Ausnahme: die Unsterblichkeit der Seele, überhaupt das Jenseits. Es ist ein Lieblingsthema fast aller Prediger dieser Zeit, nächstdem auch der Vorsehungsglaube und die vielen Einwände gegen die Vorsehung. Da ist z. B. Hugues Ramus, der 1768 als blutarmer Landpfarrer, von Schulden beladen, nach Neuenburg berufen wurde und gleich mit einer herzlichen Predigt alle Zuhörer gewann [1]. Zehn seiner Predigten wurden 1773 als „*Discours chrétiens*" in Amsterdam gedruckt.

Keine einzige dogmatische Predigt, wohl aber solche über die Grundsätze der Zufriedenheit, über die Wertlosigkeit des Glaubens ohne Werke, über den Mißbrauch des Lebens, über die göttliche Unparteilichkeit, über den Reichtum der Güte Gottes, über den Zorn! Ein Kenner dieser Predigten will Rousseaus Einfluß darin gefunden haben; der Mensch im Naturzustand werde verteidigt. Vor allem liegt dem Prediger aber die Ewigkeit am Herzen; er klagt, daß so viele nicht mehr an sie denken [2].

Ein anderer Neuenburger Stadtpfarrer Jean Elie Bertrand erlangte seine Berühmtheit dadurch, daß er mit dem Bannerherr Frêd. Sam Ostervald zusammen den Druck des berüchtigten „*Système de la nature*" ermöglichen half und deshalb für ein paar Jahre suspendiert wurde [3]. Zwei Bände seiner „*Sermons sur divers textes de l'Ecriture sainte*" sind uns aufbehalten.

Hier tritt der Glaube schon stärker hervor; wir bekommen drei Predigten gegen die Spötter und Ungläubigen zu lesen, zwei über die Unsterblichkeit der Seele, ferner über die Notwendigkeit, die Kenntnis der Religion zu vertiefen, über Gott als Urheber, Erhalter und letztes Ziel aller Dinge, über den Geist Gottes und den Geist der Welt, über die Heiligkeit des Christentums und über den Ernst des Christentums. Aber neben solchen zentralen, gedankenschweren Predigten macht sich auch die populäre Predigt über Gegenstände der Lebensweisheit breit, z. B. über Erziehung, Liebe zur Arbeit, gegen den Neid, gegen den Haß, Selbsterkenntnis, Gebrauch der Zeit, menschliche Klugheit.

Stellen wir daneben noch die „*Sermons sur divers sujets interessants*" von Frd. Gallot aus dem Jahr 1781 als Muster der Predigten eines Landpfarrers — er kam erst 1788 nach Neuenburg.

Da fehlen alle theoretischen Themata; der Prediger handelt von der Notwendigkeit des guten Beispiels, vom Schlaf der Sünde, vom Wachen und Beten, von der Notwendigkeit der Reue, von der himmlischen Seligkeit und der Gewißheit der Unsterblichkeit.

1) Ch. Berthoud, p. 228 f.
2) Ch. Berthoud, p. 229.
3) F. Godet, *Histoire littéraire de la Suisse française* p. 372 f.

Die zwei letzten Beispiele sind typisch. Wir stehen in der Periode vielleicht der ausgesprochensten Jenseitigkeit des Christentums unmittelbar am Vorabend seiner Umgestaltung zur Diesseitsreligion.

Als die hervorragendsten Predigerpersönlichkeiten am Schluß des Jahrhunderts sind Frédéric Louis Petitpierre und Henri David Chaillet zu betrachten. Petitpierre ist einer der ältern Brüder des Pfarrers von La Chaux de Fonds, Stadtpfarrer in Neuenburg von 1755 bis 1787. Er muß von einer unbegrenzten Empfänglichkeit für alles Hohe und Edle gewesen sein; der Graf v. Zinzendorf riß ihn hin, als er ihn in seiner Landpfarrei Cornaux nahe bei Montmirail kennen lernte; für Klopstocks Messias schwärmte er so, daß er nicht ruhte, bis er ihn ins Französische übersetzt hatte. Sein scharfes logisches Denken schulte er am Studium der Wolffschen Philosophie, aber er verband mit dieser Logik die Gefühlswärme Fénélons, der sein Lieblingsautor war. Sein begeisterter Jünger und Nachfolger in Neuenburg, Chaillet, gab nach seinem Tod 1792 in zwei Bänden Predigten aus Petitpierres Nachlaß heraus, eingeleitet mit einer fast überschwänglichen Vorrede über die besondern Tugenden dieses Predigers. Er habe, meint Chaillet, die *justesse* Wolffs mit dem *esprit* Fontenelles, der *sensibilité* Fénélons und der *naiveté* Lafontaines vereinigt, ein etwas reichliches Menu: man sieht daraus wenigstens, was alles zu Chaillets Ideal gehörte. Der eigentliche Inhalt von Petitpierres Predigten sei Jesus Christus gewesen; alles habe er auf ihn bezogen, seine ganze Moral in ihm gefunden, unaufhörlich die Menschen zu den Füßen des Kreuzes gerufen; er sehe in der ganzen Religion nur Jesus Christus den Gekreuzigten, finde nur hier wahre Einsicht und wirkliche, reine Tugenden. Chaillet will auch in diesem Nachlaß eine große Serie von 32 Predigten über die Nachfolge Jesu gefunden haben. Nun, gerade dies dürfte zeigen, daß auch Petitpierre kein dogmatischer Prediger war[1]. Die Auswahl, die Chaillet in den zwei Bänden gibt, will überhaupt nicht stimmen zu diesem einseitig christozentrischen Programm, man müßte denn annehmen, daß der Herausgeber seinerseits die dogmatischen Predigten absichtlich zurückstellte. Ganz gewiß lebt Petitpierre in der biblischen Religion und hat in Jesus sein Fundament gefunden; in einer Predigt über Ap.Gesch. 17, 26 f. z. B. beweist er gründlich die Notwendigkeit der Ergänzung der Oekonomie der Natur durch die Oekonomie der Gnade, wenn der Mensch seine Bestimmung erreichen soll. Nicht nur zeigt der Zustand der Völker ohne Offenbarung, welchen Vorzug die Gnade den Menschen bringt; die Offenbarung der Natur kommt selbst erst durch Jesus recht zur Enthüllung. Haben manche Philosophen schöne Systeme der natürlichen Religion aufgebaut, so taten sie es in der Regel dank dem Licht, das Jesus gebracht hat. Er erst gab uns Augen und Ohren, um die Wunder der göttlichen Weisheit und Güte zu erkennen. Erst seit Jesus Christus hat es so schöne und so vollständige Systeme der Natur gegeben. Noch mehr ins Zentrum führt ihn die Predigt über die Vortrefflichkeit der Religion. Petitpierre bestimmt als Ziel der Religion unsre ewige Seligkeit, als Weg dahin die Pflichten, die Jesus uns mit Wort und Vorbild zeigt. Dann stellt er sich den Ein-

1) Hauptquellen Ch. Berthoud a. a. O. und die oben erwähnte Préface von Chaillet.

wand: es fehlt uns aber die Kraft dazu. Nein, erwidert er, Fluch und Knechtschaft der Sünde wird durch den Erlöser aufgehoben, der Fluch durch die Versöhnung, die Knechtschaft durch die Verbindung mit ihm in lebendigem Glauben, hauptsächlich auch durch Zerstörung der Illusionen, auf denen die Kraft der Sünde beruht. Gut christlich im biblischen Sinn — aber nach dem Programm: „nur Jesus Christus der Gekreuzigte" hätte man doch etwas anderes erwartet.

Die große Mehrzahl dieser Predigten lassen die Dogmatik völlig beiseite.

Gleich die vier ersten Predigten handeln von der Sehnsucht des Frommen nach Gottes Gegenwart an Hand von Psalm 42, 2 f.; es geht freilich alles mit strengen Argumenten und mit Beweisen zu, selten bricht die Sprache des Herzens durch, und überhaupt sind vier Predigten über den Durst nach Gott schwerlich das beste Mittel, um ihn zu stillen. Man lernt jedoch den Prediger ausgezeichnet kennen, wie er von den verschiedensten Seiten her seinen Gegenstand in Angriff nimmt und keinen interessanten Gesichtspunkt außer Acht läßt. Drei folgende Predigten sind dem Vorsehungsglauben und seiner Verteidigung gewidmet; die ganze Welt erscheint dem Prediger als ein unermeßliches Theater der Providenz, er will jeden seiner Zuhörer anleiten, jetzt schon ihren Spuren nachzugehen, wenn wir auch erst im Himmel das Walten der Vorsehung ganz deutlich erkennen werden. Wir bekommen aber auch hier philosophische Betrachtungen, und gerade wenn der Prediger auf die Einwände gegen den Vorsehungsglauben eingeht, vermißt man den persönlichen Ton bei ihm. Zwei Predigten über Kol. 3, 1 und ebenso drei Predigten über Röm. 8, 18 geben Petitpierre Anlaß, das Jenseitsziel im Himmel mit seiner gewaltigen Bedeutung für unser gegenwärtiges Leben seinen Zuhörern ans Herz zu legen. Da nennt er die Seligkeit im Himmel unser einziges und höchstes Glück und empfiehlt den Zuhörern so zu leben, wie sie am jüngsten Tag wünschen möchten gelebt zu haben. Was gibt uns Kraft und Mut zum Leiden? Das Temperament reicht nicht aus, auch Vernunft und Philosophie genügen nicht; die einzige Hilfe ist bei der Religion, sie verspricht uns Entschädigung, eine unendliche, vorteilhafte Belohnung in der ewigen Herrlichkeit. Und dann vergleicht der Prediger gegenwärtiges Leiden und zukünftige Herrlichkeit mit einander in bezug auf die Dauer, auf die Größe, auf die Gewißheit, und diese wieder wird ausführlich begründet mit allen Gründen der Natur und der Offenbarung, auch zuletzt Jesus und seinem Versöhnungstod. Wie schon diese Proben zeigen, verschmäht unser Prediger die eudämonistischen Argumente ganz und gar nicht. In seinen Predigten über das Unser Vater hebt er hervor, daß auch die drei ersten Bitten auf unsern eigenen Vorteil und unser eigenes Heil zielen, freilich eben auf unser wahres und höchstes Glück, denn Gottes Vorteil und Profit kommt doch nicht in Frage. Und in einer Predigt über Röm. 1, 16 hebt er vor allem die Liebenswürdigkeit der Religion hervor und meint, jeder, der sie kennt, müsse sie lieben, es könne gar nicht anders sein. Dann aber zeigen uns zwei Predigten über Zeph. 2, 1 wieder, wie streng Petitpierre auf der Selbstprüfung vor Gottes Augen hält; sie ist ein rechtes Kennzeichen der gewissenhaften Frömmigkeit der Besten dieser Zeit. Eine Predigt ist speziell der Freude am kirchlichen Gottesdienst gewidmet, aber in einer ganzen Reihe anderer Predigten tritt Petitpierre nicht weniger der zunehmenden Unkirchlichkeit entgegen. Man hat den Eindruck, daß das Christentum aufgehört hat, bei den Gebildeten Mode zu sein. Da wird jeder Pfarrer einer Hauptstadt von selbst auch Apologet.

„Predigten für Gebildete" müßte man überhaupt über diese zwei Predigtbände setzen. Das Dringliche und Erweckliche fehlte nicht nur diesem Prediger, es fehlte mehr oder weniger der ganzen vernünftigen Orthodoxie.

Das gilt auch von seinem großen Nachfolger Henri David Chaillet, der 1789 von seiner Landpfarrei Colombier in die Hauptstadt berufen wurde.

Wir werden Chaillet noch begegnen im Zusammenhang mit der Genfer Aufklärung, denn er studierte in Genf und nahm dort Anteil an der ganzen modernen Literatur und Philosophie; Rousseau war sein Liebling. Er paßt überhaupt schlecht in einen theologischen Rahmen, dieser feinste literarische Kritiker des ausgehenden Jahrhunderts, der Bewunderer Shakespeares, der Freund der hochgebildeten Madame de Charrière[1]. Indes, er war nun einmal von Beruf Pfarrer, christlicher Pfarrer, orthodoxer Pfarrer im Sinn der Orthodoxie Ostervalds und seiner Zeit; seine Predigten lassen das deutlich erkennen. Der erste Band Predigten datiert noch von 1783 aus Colombier, der zweite von 1797 stammt aus der Hauptstadt, und die folgenden Predigtbände enthalten wohl alle Stadtpredigten aus Neuenburg. Da ist es nun eigen zu beobachten, wie die ersten Predigten, die des Landpfarrers, am strengsten disponiert sind mit exordium, *doctrine* in verschiedenen Partien, *usage* und *peroraison*, während sich die Stadtpredigten, besonders die spätern, von jedem Zwang eines festen Schemas befreiten. Man könnte auf den Verdacht kommen, Chaillet habe durch den Druck seiner Musterpredigten auf der Landschaft sich den Städtern empfehlen wollen; nach erreichtem Ziel durfte er sich dann schon gehen lassen. In der Tat, es sind Landpredigten von ungewöhnlich hohen Ansprüchen an die Denkkraft der Zuhörer, freilich auch Zeugnisse für eine ganz ungewöhnliche Begabung des Predigers.

Da führt Chaillet in einer Predigt den Beweis des Daseins Gottes in vier machtvollen Gedankengängen; er entrollt vor der Imagination die Wunder des Universums, er zwingt den Verstand mit logischen und metaphysischen Gründen, er entlockt dem Gefühl die Sehnsucht nach bleibendem Glück und führt als Theologe den Tatsachenbeweis aus der Offenbarung durch Jesus. Und schließlich läßt er die Zuhörer die Vorstellung fassen, ein Mensch hätte noch nie etwas von Gott gehört und erführe auf einmal: Gott ist. Was das für sein ganzes Leben bedeuten müßte! Aber nun sollen die Zuhörer auch zeigen, daß Gott für sie Wirklichkeit ist! „Gott als Belohner oder die wesentlichen Vollkommenheiten Gottes" ist eine andere Predigt überschrieben. Was wir in Gott suchen, ist das Glück; was uns dazu treibt, ihm zu dienen, ist die Erkenntnis, daß der Gehorsam gegen Gott allein uns glücklich machen kann, indem er uns Gottes Liebe und Gunst zuzieht. Was uns die Pflichten lieb macht, die er uns auflegt, ist dies, daß er alle Anstrengungen und Arbeiten guter Menschen belohnen kann und will. Das folgt unmittelbar aus Gottes Allmacht und Güte, von der das Wesen Gottes, von der die Schöpfung, von der die Natur, von der Gottes Erklärungen in der Schrift Zeugnis ablegen. „Gott als Schöpfer" ein anderes Predigtthema: da führt der Prediger den Beweis für das Dogma von der Schöpfung mit der Natur der Welt, mit den Spuren der Neuheit der Welt, mit dem gemeinsamen Ursprung aller Arten, mit der Subordination aller Wesen untereinander. Freilich für die Heiden waren alle diese Beweise unvermögend. Nur durch den Glauben wissen wir, daß die Welt von Gott geschaffen ist, Glauben heißt hier der Schrift folgen. Die Nutzanwendung aber bringt dann erst Religion und Wärme in diese kalten Gedanken: man soll sich vom Gefühl der Schöpfung durchdringen lassen, Gott schauen in allen Dingen der Natur. Welch ein Glück: Gott schauen, Gott fühlen, Gott genießen, es erleben, wie Gott durch alle meine Sinne in meine Seele dringt! Da haben wir die Unmittelbarkeitsstimmung, ein Echo Rousseaus, einen ganz modernen Ton. Dieser Prediger ist ein Mensch, er hat nicht nur Verstand zum logischen Denken!

1) S. Godet a. a. O. und in seinem zweibänd. Werk: *Mme. de Charrière* 1906.

Einen ähnlichen Gang von der Natur zur Offenbarung geht die Predigt „über Gottes Vorsehung". Zuerst wird der Beweis für das Dogma geführt aus Gottes Wesen, aus der Natur der geschaffenen Wesen, aus der Ordnung des Universums, aus dem Consensus gentium. Aber diese Beweise alle reichen doch nicht aus. Es tritt dazu die Versicherung der heiligen Schrift, die heilige Geschichte. Und diese Vorsehung Gottes — das zeigt der zweite Teil — erstreckt sich auf alles ohne Ausnahme, auch auf das Uebel, auch auf die Sünde, obschon wir hier am Rand eines schrecklichen Abgrundes stehn. So sind wir ganz und gar abhängig von der Vorsehung, und alles, was uns trifft, kommt von ihr. Man sieht, der Mann steht trotz seiner modernen Bildung noch im Zusammenhang mit der altreformierten Lehre. Es folgt in einer zweiten Predigt eine reiche Anwendung dieser Theorie auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft unsres Lebens. Neben der Vorsehung darf das andere Lieblingsthema der Zeit nicht fehlen; Chaillet bringt es unter dem Titel: „Auferstehung des Fleisches". Er redet in Wirklichkeit von der Unsterblichkeit der Seele und fügt erst am Schluß hinzu, daß auch ein Körper zur Seele gehören wird. Machtvoll eröffnet er seine Predigt mit der berühmten Vision Hesekiels. Dann begründet er den Unsterblichkeitsglauben mit unsrer Sehnsucht, mit unsrem tiefen Unbefriedigtsein, auch mit den herrlichen Gaben, die wir von Gott erhalten haben. Nirgends vielleicht redet er so modern, freilich auch so unreif zu seinen Zuhörern; in prachtvoller Rhetorik weiß er die moderne Weltschmerzstimmung den Herzen zu entlocken; aber im Grunde stand er fest auf dieser Erde und hätte dem Hergott wenig gedankt, wenn er ihn aus der argen Welt schon zu sich heimgerufen hätte.

Derselbe Prediger redet anderswo vom Frühling und von Gott im Frühling. Da spürt er Gott unmittelbar in der Natur und spürt ihn so, daß Freude, Dank, Kraft zum Gutwerden in ihm munter werden. „O Religion des Glücks", ruft er aus, „heilige Religion, die du uns wieder zum Gott der Natur zurückbringst. Ohne dich wären alle unsre Freuden unvollständig, aufgeregt, flüchtig, alle unsre Leiden ohne Trost, alle unsre Hoffnungen ungewiß. Ohne dich gibt es keine Natur, kein Glück mehr!" Wir werden gerade dieser Apostrophierung der Religion auch in der deutschen Schweiz z. B. bei Pestalozzi, begegnen. Der alte Hergott war den Leuten etwas fremd geworden, um so mehr schwärmten sie für sein Surrogat, für die Religion. Von höchster Weichheit, Innigkeit, Gefühlswärme zeigt sich Chaillet endlich in der Predigt: „Gott mit dem Gerechten". Da spricht er von der Seligkeit, Gott bei sich zu haben, Gott zu empfinden in seinem Herzen, Gott zu genießen. Sein definiert er da die Frömmigkeit als „ein erhabenes Gefühl, das über das Ganze der Tugenden Macht hat, sie verbindet, reinigt, kräftigt, entflammt, indem es sie auf das höchste Wesen bezieht und ihnen seine Liebe zur Grundlage, zur Regel, zur Seele gibt". Oder er spricht vom Glück des Menschen, der immer mit Gott ist, ihn überall sieht, ihn fühlt im Herzen: „o wie ist der glücklich!" Auch in der Kirche z. B. beim Abendmahl ist das das Höchste: „*les délices de cette union intime et constante avec Dieu*". Der Fromme sieht Gott in allem, was ihn umgibt, er fühlt ihn in jedem seligen Gedanken. Ueberall kann der Glückliche Gott lieben, überall kann er fühlen, daß Gott ihn liebt. Sogar das Unglück genießt der Gläubige, weil er in seiner Trübsal Gott gegenwärtig fühlt.

Glaubt man da nicht, den Menschen Chaillet vor sich zu sehen, empfindet man nicht heute noch den Charme, den sein Verkehr auf die Madame de Charrière ausüben mußte? Es ist noch etwas von jugendlicher Ueberschwänglichkeit in dem Prediger, er muß den Reichtum seiner warmen Gefühle ausströmen lassen zur Zeit und Unzeit, er möchte gern allen Menschen seine Kraft zu fühlen und zu genießen geben. Aber sobald der Denker in ihm wieder die Oberhand gewinnt, ist dies Persönliche wie ausgelöscht, und wir stehen bei den festen Traditionen der vernünftigen Orthodoxie.

Diese Predigten des Landpfarrers veröffentlichte Chaillet unter dem Titel „Predigten über die Hauptpunkte der natürlichen Reli-

gion". Er verleugnet darin den Christen und seine Bibel durchaus nicht, aber er will sozusagen im Vorhof bleiben. In einer Predigt des zweiten Bandes betont Chaillet ausdrücklich: uns geht Jesus über die Vernunft, Jesus ist unsre höchste und himmlische Vernunft. Wir sahen schon, wie er es an Petitpierres Predigten lobend hervorhob, daß dieser Pfarrer Christus und zwar den Gekreuzigten zum Hauptinhalt seiner Vorträge machte. Auch Chaillet predigt in einer Antrittspredigt, wohl eben der für Neuenburg, über 1 Kor. 2, 2: nichts als Jesus Christus den Gekreuzigten will er kennen. Allein er versteht das auf seine Art und im Grund wenig paulinisch. Er meint damit Christi himmlische Lehre, die Botschaft von Tod und Auferstehung, aber er betont das alles, ohne sich irgendeines Gegensatzes gegen eine andere Zeitrichtung, die etwa gerade den Tod Christi zurückstellte, bewußt zu sein. In einer folgenden Predigt „Das Kreuz Christi gerechtfertigt und erhöht", richtet er seine Polemik ausschließlich gegen die Ungläubigen und sucht den Tod Jesu verständlich zu machen als Erfüllung der Weisjagungen, als Versöhnung der Menschen mit Gott und als Besiegelung seiner Lehre. Das Einseitige und Paradoxe des Paulus ist ihm völlig fremd, und ein Herrnhuter wäre trotz des christozentrischen Textes durchaus nicht auf seine Rechnung gekommen. Chaillet will, wenn er Christus und das Kreuz betont, einfach den christlichen Charakter seiner Predigt kennzeichnen, gerade wie sein großer Vorgänger in Neuenburg Osterwald ja auch nur von Jesus Christus gewußt habe.

„Ich will", hören wir in derselben Antrittspredigt, „zu den Menschen reden über meinen Gott, über die Tugend, über eure Pflichten, und will den Gefühlen, die mich drängen, freien Ausfluß geben. Ja mein Herz hat mir befohlen, diesen Beruf zu wählen, ich konnte keinen andern ausüben. Wehe mir, wenn ich nicht das Evangelium predigte"!

Herrlich, warm, aber bei all dem kein Paulinismus! In der Neujahrspredigt von 1792 handelte Chaillet von der Notwendigkeit der inneren Erneuerung, und sein Text 2 Kor. 5, 17 brachte ihn auf das „Sein in Christo". Aber jegliche Christusmystik ist ihm fremd.

In Christus sein, das heißt vor allem: seine Religion haben. Jesus und seine Religion, was sie uns denken läßt, was sie uns gibt von Gefühlen, das hat der Christ. Denken mit dem Gedanken des Christus, nach außen Christi Benehmen zeigen, das heißt in Christus sein.

Wenn ein so gefühlsreicher, dem Unmittelbaren aufgeschlossener Mann wie Chaillet vor der Christusmystik derart wie vor einer fremden Welt stand, was ist dann erst von den andern Neuorthodoxen dieser Zeit zu erwarten? Zur Charakteristik Chaillets versäume man aber nicht, seine Predigt über den religiösen Anstand (Text Matth. 23, 23) zu lesen! Da tritt er für die genaue und sorgfältige Beobachtung der kleinen Pflichten des religiösen Anstandes ein mit größter Dringlichkeit: am Sonntag nicht arbeiten, den Sonntag heiligen, zweimal am Gottesdienst teilnehmen, dem Wochengebet nicht fern bleiben, sich aller spöttischen Redensarten über die Bibel enthalten, den Pfarrer nicht geringschätzen. Man erstaunt. Ist das noch der Jünger Rousseaus, der Bewunderer Shakespeares? Doch, aber es ist auch der Mann, auf dessen Visitenkarten *„Chaillet serviteur de Jesus Christ"* geschrieben stand, und der auf die Freundschaft der Madame de Charrière verzichtete, als

diese sich von einer leichtfertigen Magd, die mehr als einmal in die Wochen kam, nicht trennen wollte.

Wir kennen die Theologie Chaillets nicht bloß aus seinen gedruckten Predigten, sondern auch aus seinem ungedruckten Katechismus und aus seinen Vorlesungen über Ostervalds Kompendium vor den Neuenburger Kandidaten des Predigtamts[1]. Wie sein großer Vorgänger Ostervald so erteilte auch Chaillet den Neuenburger Theologen Unterricht, und einer seiner Schüler François Petitpierre hat 1792 Chaillets Erläuterungen in Ostervalds Kompendium eingetragen. Da lesen wir:

„Ostervalds Kompendium ist kurz, frei von allen unnützen und fremden Fragen, es behandelt die Religion einfach. Mag einer mehr Wärme oder mehr Entwicklung wünschen, es sagt das Wesentliche. Wenn es noch einige der scholastischen Unterscheidungen beibehält, so tut es das sozusagen mit Bedauern, und man kann sehen, daß sie die Religion nichts angehen. Die Hauptwahrheiten der Religion sind wenige. Ein geschickter Theologe ist nicht der, welcher am meisten Dinge kennt, alle die Spitzfindigkeiten, die man mit der Theologie vermischt hat, sondern der, welcher die Wahrheiten des Katechismus am gründlichsten erfaßt hat. Bei allem, was nicht klar und einfach ist in theologischen Büchern, darf man kühnlich sagen: das ist keine Theologie. Es gibt wohl tiefe Wahrheiten, aber klar sind auch sie."

Ich denke, die paar Worte geben den ganzen Mann. Man sieht daraus, was ihn mit Ostervald verbindet, wie und in welcher Richtung er fortschreitet auf seiner Bahn: noch entschiedenere Freiheit von den Resten des Dogmatismus, anderseits mehr Wärme und Gefühl.

„Es sind", heißt es an einer andern Stelle „unwürdige Pfarrer, die keinen Enthusiasmus für die Religion haben, d. h. die Gesinnung, die uns zu Wahrheit und Pflicht hintreibt mit Vergessen aller andern Dinge und auf Kosten unsres Besitzes und unsres Lebens".

Und dieser Enthusiast empfiehlt den jungen Pfarrern das Studium der Philosophie gerade für ihre Predigt, denn eine Predigt „muß von einem Ende zum andern *solide de raisonnement* sein". Das stimmt genau überein mit Chaillets Anrede an die jungen Prediger im Vorwort zu Petitpierres Predigten:

„Lest euren Locke und Bonnet, laßt euch nicht abschrecken durch die Längen der Wolffschen Schule; seine Methode ist ausgezeichnet, er geht oft etwas langsam vor, aber wie viel Licht, wie viel Gründlichkeit!"

Man begreift bei einem so sauberen Denker den Widerwillen gegen unklare orthodoxe Begriffe. „Zeugnis des heiligen Geistes", heißt es in seiner Vorlesung, „— theologischer Jargon, inhaltlose und bizarre Redensart!" Aehnlich sogar im Katechismus von der wörtlichen Inspirationslehre: „eine Dummheit in großartigen Ausdrücken!" Der Erklärer Ostervalds aber fügt hinzu:

„Der heilige Geist verhinderte, daß die biblischen Schriftsteller etwas Lügenhaftes schrieben. Er diktierte ihnen die Worte nicht, weil die göttliche Sprache nicht für die Menschen ist, und diese sie gar nicht verstanden hätten; jeder behielt sein Ingenium, seine Art zu reden, die Dinge zu sehen, nur die Propheten brachten Orakel Gottes."

Sollen wir deshalb alle die Propheten hebräisch lesen? Chaillet meint im Gegenteil, das Hebräische könnte man am ehesten entbehren, weil das Alte Testament

1) Beides in *BPN*.

den Juden gegeben ist, und nur das Neue die Regeln unsres Verhaltens enthält. Alle diese Freiheiten jedoch, die sich Chaillet herausnimmt, haben Platz im Rahmen der vernünftigen Orthodoxie. Chaillet ist kein Aufklärer. Er tadelt im Katechismus die, welche den Dogmen zu viel zuschreiben, wie nicht minder die, welche der Moral zu viel zuschreiben. Man soll beides nicht trennen. Der Glaube an Jesus Christus macht den Christen aus. Dieser Ueberzeugung blieb Chaillet treu bis in sein Alter; Zeugnis ist sein Glaubensbekenntnis, das er 1818 anläßlich der Genfer Kämpfe zwischen Réveil und rationaler Orthodoxie in einer kleinen Schrift veröffentlichte. Auch hier bildet die natürliche Theologie die Basis, aber nicht das Gebäude selber. Unsre sündliche Neigung hat uns von Adam her ins Verderben gebracht, so daß wir mit unsrer Vernunft nicht auskommen. Wir brauchen einen Erlöser, aber wer er ist, was er tun mußte, das kann uns nur Gottes Wort, im Glauben angenommen, sagen. Hier ist alles Geheimnis, kein menschliches Raisonnement gehört dahin. Und nun stellt Chaillet so einfach als möglich die paar Hauptpunkte der Offenbarung auf: die göttliche Natur des Erlösers, sein genugtuendes Opfer für unsre Sünden, die Rechtfertigung aus Glauben, die Notwendigkeit der Gnade des hl. Geistes, sogar eine göttliche Erwählung, über die wir freilich erst klar werden, wenn sie ihr Ziel ganz an uns erreicht hat. Alles weitere Warum? und Wie? sollen wir auf sich beruhen lassen. Aber diese paar Hauptsachen, die soll ein christlicher Pfarrer glauben und bekennen. Ich denke, Osterwald würde mit diesem Glaubensbekenntnis zufrieden gewesen sein. Ein Geist wie Chaillet ist ja nicht mit dem Namen des vernünftigen Christentums einzufangen; er verlangt, als Mann für sich gewertet zu werden. Nur soviel ist gewiß: die Neuenburger Theologie ist bei allem zeitgemäßen Fortschritt im Ganzen streng auf den Bahnen Osterwalds geblieben bis in den Anfang des 19. Jahrhunderts hinein; bei all ihrer Vernünftigkeit ging sie niemals in Rationalismus auf.

Zehn Jahre vor Osterwald war Jean Alphons Turrettini (1671 bis 1737) gestorben, sein intimer Freund und Mitarbeiter in Genf, der Befreier der Kirche Calvins von der Herrschaft der calvinistischen Scholastik[1]. Turrettini hatte in Genf schwerere Arbeit zu tun als Osterwald; denn in Neuenburg hatte man sich nie der Konsensusformel unterworfen, in Genf war die Geistlichkeit auf sie vereidigt. Aber Turrettini mit seinen Freunden vermochte nicht nur das Joch der Konsensusformel abzuschütteln; er ging viel weiter, er befreite die Genfer Theologen von jeder Verpflichtung auf ein dogmatisches Bekenntnis und ließ allein die Autorität der Bibel und des Katechismus (gemeint waren die in jedem Katechismus vorgetragenen Elementarstücke des Christentums) bestehn. Dadurch wurde die Bahn frei für eine ungeheure Vereinfachung des theologischen Unterrichts; man war auf einmal in der Lage der englischen Presbyterianergemeinden, in denen, da sie nur die Bibel als Glaubensregel anerkannten, der Unitarismus entstehen konnte. Nun, so rasch riß die Kontinuität mit der frühern dogmatischen Stufe doch nicht ab; wir sehen bei Turrettini noch die maßvolle Zurückhaltung gegenüber dem alten Dogma,

1) E. de Budé, *Vie de J. Alphons Turrettini 1880; Lettres inédites adressées à J. Alphons Turrettini* I—III.

die von radikaler Bestreitung noch weit entfernt ist. Mit Osterwald und Werenfels arbeitete Turrettini an der Vereinigung der protestantischen Kirchen, aufgemuntert durch den englischen Primas Wake; aus dieser Arbeit ging seine Hauptschrift, die „Nubes testium", hervor mit der berühmten Vorrede von den Fundamentalartikeln. Turrettini war ein warmer Verehrer der Reformation; er feierte ihr Befreiungswerk in wiederholten glänzenden Reden bei Jubiläen der Berner und der Genfer Reformation; er war auch unter seinen Zeitgenossen einer der besten Kenner der Geschichte der reformatorischen Kirchen; aber so, wie er sie beurteilte, trug er gerade dazu bei, den Sinn allmählich vom reformatorischen Glauben abzulenken. Was er von ihr festhielt, ging nicht sehr weit über das hinaus, was auch Erasmus mit den Reformatoren zusammen bekannte. Es gibt dafür ein besonders helles Zeugnis: Turrettinis posthum gedruckte Auslegung der 11 ersten Kapitel des Römerbriefs. So ungefähr hätte auch Erasmus den Paulus erklären können.

Echt erasmisch werden die exegetischen Schwierigkeiten hervorgehoben, wird in den Eigentümlichkeiten der griechischen Sprache die Erklärung für alles, was den gesunden Menschenverstand befremdet, gesucht. Das Thema des Römerbriefs ist natürlich ein zeitgeschichtliches, die Befreiung der Judenchristen vom jüdischen Zeremonialgesetz; von den persönlichen erschütternden und aufregenden Fragen, die einen Luther umtrieben, hat ihm Paulus wenig zu sagen gehabt. Mit ganz demselben Geschick wie Erasmus weiß sich Turrettini aus den harten Stellen des Prädestinationskapitels zu ziehen und den Paulus zu einem Vertreter seiner ethischen, die Freiheit respektierenden Erlösungslehre zu stempeln. Wie hier, so zeigt die Energie, mit welcher Turrettini in einer seiner Thesen für die Willensfreiheit als Grund und Stütze der ganzen Religion und Sittlichkeit eintritt, wie vollständig Erasmus die Reformatoren jetzt in Genf aus dem Feld schlägt, freilich sicher ohne helles Bewußtsein unsres Autors.

Das Gebiet, auf dem Turrettini seine Genfer theologisch am meisten anzuregen wußte, ist die Apologetik. Ihr gelten die hervorragenden lateinischen Dissertationen, die dann sein Schüler Vernet noch zu Turrettinis Lebzeiten zu einem lesbaren französischen Buch „Ueber die Wahrheit der christlichen Religion" redigiert hat. Diese Vorliebe für die Apologetik kennzeichnet den Umschwung der Zeit. Man hatte weder Zeit noch Kraft mehr für theologische Systeme, wie sie Turrettinis Vater noch geliebt hatte, aber man empfand das Anwachsen des Unglaubens ringsum und nahm die Rettungsarbeit auf.

Die Apologetik beginnt mit der natürlichen Theologie und läßt die Vernunft die Hauptwahrheiten von Gott und dem Menschen finden. Allein wir Menschen kommen mit der bloßen Vernunft doch nicht aus. Hätten wir nichts als sie allein, so würden die meisten Menschen, das Volk, die Wahrheit überhaupt nicht oder nur auf unendlich langen Umwegen finden, und die Philosophen fänden sie selten mit voller Gewißheit und ohne Irrtum. Darum müssen wir Gott von Herzen dankbar sein, wenn er außer der Vernunft noch durch besondere Offenbarung mit uns redet. Jedoch gilt es, genau die richtigen Kennzeichen der wahren Offenbarung festzustellen, um nicht irgendeinem Schwindel anheimzufallen. Da der Gott der Vernunft identisch ist mit dem Gott der Offenbarung, kann die wahre Offenbarung nichts lehren, was der Vernunft widersprechen würde; es besteht volle Harmonie. Wohl aber wird man die Wahrheit der Offenbarung daran erkennen, daß sie den Bedürfnissen des verdunkelten Menschengeistes entspricht, daß sie uns gesunde Gedanken über die Gottheit vermittelt, die reine Moral, den rechten Gottesdienst wiederherstellt, uns über unsern Ursprung und unser Ziel belehrt. Sie

wird uns weniger ein neues Gesetz geben als das alte wiederherstellen, aber sie ist nicht nur für den Verstand bestimmt, sie schenkt den sündigen Menschen Trost, Garantie der Vergebung, positive Verheißungen und Ermutigungen, besondere Hilfen, die unsrer Schwachheit angemessen sind. Das sind die innern Merkmale der wahren Offenbarung; sie treten aber niemals ohne die äußern, die Wunder, die erfüllten Weissagungen auf, denen unser Apologet mit Sorgfalt nachgeht. Und ist schließlich die Wahrheit der Offenbarung derart festgestellt, dann darf es fast als selbstverständlich angenommen werden, daß sie uns auch Wahrheiten mitteilt, die über die Sphäre der Vernunft hinausgehen, Geheimnisse, wie das alte Wort heißt, die Turrettini ebenso kräftig festhält und verteidigt wie vorher die natürlichen Hauptwahrheiten der Religion. Wir stehen nun fest auf dem Boden des spezifischen Christentums. Freilich genau wie Osterwald ist er vor allem groß in der Zurückhaltung gegenüber allen scholastischen Fragen und Details; höchstens geht er über den Neuenburger Freund hinaus in einem gewissen Mut, das Dogma zu rationalisieren. Er ist nahe daran, in Jesus einfach die menschgewordene Vernunft zu sehen; ist doch die ganze Lehre Jesu auch nur die Sprache der reinsten Vernunft. Er macht Anstalten, die Trinität sabellianisch zu deuten und wagt den selbst für Osterwalds Ohren befremdenden Satz, daß in Jesus ein göttliches Prinzip, die ewige Weisheit, der Logos gewaltet habe, wie ein anderes göttliches Prinzip in den Propheten und Aposteln, der Geist [1]. Mit den harten Redensarten: Gott sei Mensch geworden, Gott sei geboren, habe gelitten, möchte er am liebsten ganz abfahren; man soll das Geheimnis so fassen, daß die unwandelbare Gottheit sich so eng als möglich mit einem Menschen verband, und daß dadurch die göttliche Wahrheit zu unserm Heil deutlicher wurde. Ketzerei an Ketzerei gereiht, aber zuletzt triumphieren wieder Bibel und Apostolikum mit der einfachen Addition von Vater, Sohn und Geist. Zur Notwendigkeit der Satisfaktion Christi für Gott stellt sich Turrettini genau wie Osterwald; er verzichtet auf den Anselmschen Rationalismus und bleibt dabei, daß Gott es so gewollt hat und daß viel Gutes für uns daraus fließt. Jesus wird uns wichtiger und lieber; er ist nun nicht bloß unser Lehrer, sondern auch unser Erlöser, der Kanal der göttlichen Gnaden für uns. Das geängstete Gewissen kann jetzt erst recht ruhig werden, wenn es die göttliche Gerechtigkeit irgendwie befriedigt sieht. So kommt es durchaus zu keinem Gegensatz gegen das alte Dogma; es bleibt bei seiner vorsichtigen Konservierung und sogar Verteidigung. Man meine jedoch nicht, die wachsende Entfremdung vom ältern Glauben komme etwa einer größeren Annäherung an die evangelische Moral zugut. Im Grund steht dies neumodische Christentum gerade der Bergpredigt fremder als das alte gegenüber; Turrettini muß sich viele Mühe geben, die harten Stellen der Bergpredigt zu verteidigen und zu entschuldigen. Und wenn er schließlich den Wert der christlichen Moral auch damit begründet, daß sie die nötige Unterordnung unter die Obrigkeit verstärkt, wie weit abseits steht er von ihrem ursprünglichen Sinn!

Je mehr Apologetik, desto mehr Verweltlichung des Evangeliums! Allein für ihn selbst und seine Freunde war hier ein Großes gewonnen: Harmonie von Vernunft und Offenbarung, von Christentum und Welt. Das Evangelium Jesu konnte auf diese Weise seinen Platz auch im philosophischen Jahrhundert behalten.

Turrettinis Jünger und Fortsetzer ist Jacob Vernet (1698—1789), von 1757—1786 Professor der Theologie in Genf, der letzte Genfer Theologe, der auch in der deutschen Schweiz dankbare Leser fand bis zum Ende des Jahrhunderts, mit dem aber bereits die Wendung von der lateinischen Schriftstellerei zur französischen einsetzt, ein Zeichen für die Veränderung der Zeit. Sein Hauptberuf war der des Apologeten; Turrettinis lateinische Dissertationen hat er zu einem großen französischen Traité über die Wahrheit der christlichen Religion umgearbeitet und daran

1) E. de Budé, *Lettres inédites adressées à J. A. Turrettini* III, 162.

sein Leben lang gebessert, bis er glücklich aus den Gedanken des Lehrers die eigenen und zwar die mit der Zeit fortschreitenden eigenen gemacht hatte. Wie rasch mußte er dabei den Umschwung des Zeitalters erleben! Turrettini hatte bereits seine Apologetik gegen die Deisten gerichtet, aber doch gegen solche, welche er mehr vorausahnte und im Geheimen witterte. Vernet hatte es mit den offenen Angriffen Voltaires, d'Alemberts, Rousseaus zu tun, welchen viele aus der gebildeten Jugend zujubelten. Ihnen gegenüber hielt er strikte an der Auffassung des vernünftigen Christentums fest, daß zwar der Hauptinhalt des Evangeliums durchaus vernünftig sei, daß aber unsre Vernunft nicht ausreiche, und Gott uns in der Bibel eine durch innere, aber besonders auch äußere Kennzeichen legitimierte Offenbarungsautorität zur Ergänzung geschenkt habe. Er meinte, vor allem für das Volk, die große Menge sei mit der bloß natürlichen Vernunft nicht auszukommen, und eben für dies Volk habe Gott seine Offenbarung mit den Siegeln versehen, welche beim Volk den größten Eindruck machen: Wunder, erfüllte Orakel, die bei der Entstehung des Christentums besonders offenkundige Vorsehung. Je stärker die Angriffe auf diese übernatürlichen Außenwerke der Religion wurden, desto eifriger glaubte er sie verteidigen zu müssen, ohne zu merken, wie ungenügend, ja wie unwürdig dies äußerliche apologetische Verfahren für die Religion des Evangeliums ist. Während aber die Verteidigung bei diesen längst abgebrauchten Kampfmitteln verharrte, nahm die Beseitigung alles Besonderen der christlichen Religion, die mit Turrettini nur vorsichtig begonnen hatte, rapid zu. Die alten Lehren von der Dreieinigkeit und Gottheit Christi, von der Genugtuung des Erlösers, vom menschlichen Verderben von Adam her und von der erlösenden göttlichen Gnade wurden dermaßen abgeschwächt, daß man hart an der Grenze ihrer Leugnung steht.

Indem Vernet als Norm des Offenbarungsglaubens nur die Schrift und das apostolische Symbol respektierte und die rechte Vernunft zum einzigen Auslegungsmittel erhob, vermochte er aus dem Offenbarungsbuch Gedanken herauszulesen, welche sich vom Rationalismus nur noch wenig entfernten. Er behielt z. B. als schriftgemäß die Namen Vater, Sohn und Geist, gab, dem Hebräerbrief folgend, dem Sohn die Priorität und Ueberlegenheit über die Engel, aber beschränkte die Anbetung auf den Vater und zimmerte eine Christologie zusammen, welche von den altchristlichen Ketzereien, Arianismus, Sabellianismus, Photinianismus gerade das Schwache und religiös Wertlose festhält und auch schlechter als die der Sozinianer ist. Die Wirkungen des Sündenfalls Adams für seine Nachkommenschaft hob er geradezu auf, ließ den physischen Tod nicht mehr als Folge der Sünde gelten und machte aus der Erbsündenlehre eine falsche Neuerung Augustins, gerade wie er das athanasianische Trinitätsdogma auf Konto des Neuplatonismus setzte. Einzig in der Begründung der Sündenvergebung hielt er einen Rest der evangelischen Position fest. Ihm schien eine Offenbarung gerade darum so wünschenswert, weil die Uebertretung des Gesetzes alle Menschen unter die Sünde stellte und ihnen das göttliche Mißfallen zuziehen mußte. Wohl hätte dafür auch eine Proklamation der göttlichen Gnade genügt; aber der Opfertod Christi gab der Verzeihung von Seiten Gottes doch ein ganz anderes Gewicht und damit uns Sündern eine weit stärkere Zuversicht. Nur wird dann doch wieder aus diesem Erlösungswerk Christi im Grund eine bloße Darbietung der göttlichen Gnade und steht unsre Seligkeit doch zuletzt am Entscheid unsres Willens in Buße, Glaube und guten Werken. Und auch so handelt es sich bei Erlösung und Offenbarung niemals um den einzig möglichen Heilsweg, ohne den alle Menschen verloren wären. Davon kann angesichts der weisen und frommen Philosophen des Altertums keine Rede sein. Nicht um die Notwendigkeit sozusagen für Gott, sondern eigentlich mehr um die große Nütz-

lichkeit der Offenbarung handelt es sich allein, weshalb Vernet bei der zweiten Ausgabe seines apologetischen Hauptwerks den Untertitel „Notwendigkeit" in „Nützlichkeit" umänderte. Der Nutzen aber besteht vor allem in der Wiederherstellung der verdunkelten natürlichen Religion, in der wahren Belehrung über Gott, den Gottesdienst, die Moral, die Unsterblichkeit und dazu in der Versicherung der göttlichen Verzeihung. Dafür ist Jesus in die Welt gekommen, und deshalb nennen wir ihn unsern göttlichen Lehrer und Erlöser.

Bei dieser Theologie Vernets blieb es in Genf bis über die Schwelle des neuen Jahrhunderts. Der bedeutendste theologische Name in Genf nach Vernets Tod ist der des David Claparède, der von 1763 bis 1801 die theologische Professur bekleidete. Außer seiner Streitschrift gegen Rousseau zu Ehren der biblischen Wunder, einem Jugendwerk, legte er fast nichts der Oeffentlichkeit vor; seine Predigten wurden erst nach seinem Tode gedruckt. Aber in den unter seiner Leitung durchgefochtenen theologischen Thesen kündigt sich die Stimmung der Aufklärung noch deutlicher als in Vernets Thesen an. Mehrere Thesen behandeln die Frage nach dem Ursprung des Uebels, andere den Gottesbeweis, wieder andere das Erdbeben oder die Hygienik im mosaischen Gesetz [1]. Das bedeutet keine Entfernung von Vernets Standort, aber für die biblische Apologetik hatte Vernet so viel getan, daß dem Nachfolger geraten schien, sich nach andern Streitfragen umzusehen. Auf alle Fälle ist die Entwicklung von Alphons Turrettini bis zu Claparède am Ende des Jahrhunderts geradlinig. Man öffnet sich in steigendem Maß den Gedanken und Stimmungen der Aufklärung, aber man vermeidet jeden scharfen Bruch mit der alten Orthodoxie, man will nicht einmal auf den Titel der Orthodoxie verzichten.

Gelegenheit, das nach außen zu zeigen, boten mehrfache Scharmützel der Genfer Theologen mit dem aufklärerischen Radikalismus. Als 1738 die Genferin Marie Huber anonym ihre „*Lettres sur la religion essentielle à l'homme*" erscheinen ließ mit der berühmten Reduktion des Christentums auf die Wahrheiten des gesunden Menschenverstandes und mit scharfen Ausfällen gegen Theologie und Theologen, fühlte sich der berühmteste Kanzelredner Genfs, der spätere Theologieprofessor François de Roches (1701—1769), gedrängt, ihr mit einer zweibändigen Verteidigung des Christentums entgegenzutreten, um seinen Mitbürgern damit ein Schutzmittel gegen diese drohende Zerstörung der Religion in die Hand zu geben. Es berührt ganz eigentümlich, wie hier der Theologe sich der Volksreligion annimmt, während die Frau, die Laiin, die Religion den Intellektuellen mundgerecht machen will.

Mit bloßen Lehren, meint de Roches, ist den Menschen nicht gedient; ein klares, unsrem Verstand einleuchtendes Prinzip vermag den wenigsten den nötigen Halt zu geben. Kräfte, Motive für den Willen haben wir nötig; der Glaube bedarf vor allem einer starken Autorität; der Lehrer Jesus, der es gut mit uns meint und uns gute Räte zu unserm Glück gibt, reicht im Leben nicht aus; wir brauchen den Herrn, der mit göttlicher Autorität Glauben und Gehorsam zu fordern das Recht hat und dessen Worte für uns Befehle sind. Dadurch ist unser Glaube an die Geschichte, an die Tatsachen gewiesen, und die Wunder sind die rechten göttlichen Beglaubigungsmittel, an die der Glaube sich hält. Und wenn die Lehre

1) H. Heyer, *Catalogue des thèses de théologie, soutenue à l'académie de Genève pendant le XVI me, XVII me et XVIII me siècle, 1898.*

dieses Herrn Geheimnisse birgt, die über unsern Verstand hinausgehen, so ist das gerade ein Grund mehr, ihm zu vertrauen und die kräftigen Motive in diesen Geheimnissen zu unserm Nutzen zu brauchen.

Derart vermag es de Roches, bei aller persönlichen Freiheit und Denkfreudigkeit den Wundern und Dogmen des alten Glaubens einen Sinn und Wert zuzuschreiben, vielleicht weniger für sich selbst, als für seine Zuhörer und Leser, die ohne solche Stützen und Zutaten vielleicht auch das Wesentliche des Christentums verlieren würden. Durchweg verteidigt er die alten von Marie Huber preisgegebenen biblischen und orthodoxen Positionen, ohne doch selbst irgendwelchem orthodoxen Fanatismus zu huldigen. Aber freilich, seine Verteidigung ist stets auch eine Erweichung und Umdeutung der bestrittenen biblischen Gedanken. Er bekennt sich zur Rechtfertigungslehre, zu den Schriftworten vom Erlösertod Jesu, zur Trinität, zur Ewigkeit der Höllenstrafen, ja, aber alle diese alten Positionen wandeln sich unter der Hand, verlieren das angeblich Anstößige, verlieren, dürfen wir heute sagen, auch ihre altevangelische Klarheit und Kraft.

Die Satisfaktionsgedanken werden ins Subjektive umgedeutet; die Rechtfertigung denkt er sich am liebsten als eine Ergänzung unsrer eigenen Heiligungsanstrengungen durch die sündenvergebende Gnade; die Gnade überhaupt will er als universal gelten lassen in dem Sinn, daß sie allen Menschen Möglichkeiten darbietet, ihren Willen zum Guten aufwärts zu heben; kurz, wir bekommen überall das Zusammenwirken von Gott und Mensch, wo die altevangelische Lehre die Erlösung des Menschen durch Gott gesehen hatte. Am delikatesten aber war für de Roches der Punkt der ewigen Höllenstrafen, gegen den Pietismus und Aufklärung gemeinsam Sturm liefen, und zwar Sturm bis in de Roches eigene Seele. Er empfindet es selbst, wie ein frommer Mensch die Güte Gottes schwer mit dieser furchtbaren Strafgerechtigkeit in Einklang bringen kann, und persönlich würde er es wohl am liebsten mit seinen großen Lehrern Clericus, Tillotson, Turrettini halten und diese Materie der Weisheit Gottes anheimstellen, ohne selbst darüber zu urteilen. Aber sobald er es mit einem Gegner zu tun hat, der diese alte Position roh und verständnislos angreift, und sich so gebärdet, als hätte bloß theologische Grausamkeit sie aus ein paar Bibelstellen gewaltsam herausgepreßt, sieht er seine Aufgabe in der Verteidigung des Dogmas, das ja doch zweifellos biblisch sehr gut fundiert ist, und das schließlich auch der eigenen Wertschätzung des moralischen oder unmoralischen Willens entspricht. De Roches stellt sich demnach auf die Seite der Vertreter der ewigen Höllenstrafen und gegen die Anhänger der Wiederbringungslehre; er verficht die Orthodoxie auch an diesem schwierigsten Punkt, aber er tut es in einer Weise, die deutlich merken läßt, daß nicht nur andere anerkannte Genfer Christen, nein auch er selbst, die Bedenken gegen das harte Dogma wohl verstehen und zum guten Teil selber in sich tragen. Es ist schließlich ein Diskussionspunkt, kein Glaubenssatz, an dem die Seligkeit irgend hangen könnte.

Das war im Jahr 1740. Nicht volle 20 Jahre später fand das zweite Scharmützel statt, zu dem d'Alembert mit seinem Artikel „Genève" in der Enzyklopädie Anlaß gab. D'Alembert hatte diesen Artikel geschrieben auf Grund eines kurzen Aufenthalts in Genf als Voltaires Gast; er wollte Voltaire einen Gefallen erweisen und schrieb speziell über die Genfer Pfarrer und ihren Glauben in Voltaires Sinn und mit Voltaires Bosheit. Um sie recht zu kompromittieren, rühmte er ihren Freisinn, resp. ihren Unglauben.

Von dem Grundsatz ausgehend, nichts sei zu glauben, was der Vernunft Anstoß gebe, glauben die meisten Genfer Pfarrer nicht mehr an die Gottheit Christi, die Calvin so eifrig verteidigt, ja für die er Servet hatte verbrennen lassen. Die Hölle gehört nicht mehr zu

ihrem Glaubensbekenntnis, sie glauben wohl an Strafen nach dem Tod, jedoch nur an zeitliche; das Fegfeuer, das sie früher so grimmig verwarfen, ist jetzt fast die einzige Strafe, die sie noch übrig behalten haben. Betreff der Offenbarung geben manche von ihnen nur noch die Nützlichkeit einer solchen, nicht mehr die Notwendigkeit zu. Auch ihre Predigten bewegen sich zu ihrem Vorteil fast alle nur um die Moral. Kurz und gut, die Religion der meisten Genfer Pfarrer ist nichts anderes als ein vollendeter Sozinianismus, der jedes Geheimnis verwirft. Die Religion ist hier so ziemlich auf die Anbetung eines Gottes reduziert, wenigstens bei allem, was nicht Volk ist; der Respekt für Jesus Christus und für die heilige Schrift ist vielleicht das einzige, was das Genfer Christentum vom reinen Deismus unterscheidet. Folgt das Lob der Toleranz und Mäßigung dieses aufgeklärten Klerus.

Im Jahr 1757 erschien dieser Artikel d'Alemberts und machte rasch seinen Weg durch die ganze gebildete Welt.

Unter dem 10. Februar 1758 nahm die Genfer Geistlichkeit offiziell Stellung zu diesem Portrait, indem sie sämtliche Zeichnungen d'Alemberts entschieden ablehnte. Anerkannte Grundlage ihres Glaubens ist die Bibel alten und neuen Testaments und das apostolische Glaubensbekenntnis; darnach wird in der kirchlichen Praxis wie auf der Akademie gelehrt, und alles dreht sich um das Werk unsrer Erlösung durch Jesus Christus. Freilich predigen sie viel Moral, aber nicht weniger betonen sie das Dogma. Ihre Moral ist überhaupt die christliche Moral, welche immer mit dem Dogma verbunden ist und gerade aus den evangelischen Verheißungen und Drohungen ihre Hauptkraft bezieht. Da hat gemäß der Bibel wie das Paradies so auch die Hölle ihren Platz, und jedem wird der gerechte Lohn in Aussicht gestellt für sein gutes oder böses Verhalten auf Erden. Aehnlich stellt sich die Genfer Geistlichkeit zum natürlichen Gesetz; sie rekurriert wohl kräftig darauf, aber verbindet immer die Offenbarung damit als ein sehr notwendiges Hilfsmittel des Himmels, ohne das die Menschen nicht aus dem Zustand ihrer Verdorbenheit und Blindheit herausgekommen wären. Daß sie dem Glauben nichts der Vernunft Anstößiges vorlegen, ist nicht sozinianisch, sondern allgemein protestantisch, und dieser Grundsatz schließt wieder Geheimnisse, d. h. übervernünftige Wahrheiten, nicht aus, sobald die Offenbarung, die sie uns mitteilt, strenger Prüfung standgehalten hat. Endlich verbinden die Genfer Pfarrer die Anbetung des einen wahren Gottes nach Joh. 17, 3 mit der Verehrung seines Gesandten Jesus Christus, seines Sohnes, in dem die Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt, und der uns gegeben ist als Heiland, Mittler und Richter, damit alle den Sohn ehren wie sie den Vater ehren. Nicht bloß Respekt bringen sie daher Jesus Christus entgegen, sondern Glauben, religiöse Verehrung, volle Unterwerfung von Geist und Herz unter diesen göttlichen Meister und den in der Schrift sprechenden heiligen Geist. Damit kehrt die Erklärung zu ihrem Anfang zurück: das Wort Gottes macht uns allein weise zur Seligkeit durch den Glauben an Jesus Christus. Ganz im gleichen Sinn verteidigte gleichzeitig Professor Vernet die Orthodoxie der Genfer Pfarrer mit Berufung auf die wohl unter seiner Leitung verfaßte Deklaration in den „*Lettres critiques d'un voyageur anglais sur l'article Genève*", die mehrere Auflagen erlebten.

Wie soll man diese offiziellen Erklärungen der Genfer Pfarrer beurteilen? Gegenüber d'Alemberts verdächtigem Lob wird man ihnen zum großen Teil recht geben müssen. D'Alembert hatte den stehengebliebenen Rest des alten Offenbarungsglaubens stark unterschätzt und den Bruch der Genfer Theologie mit dem älteren

Calvinismus für vollendeter und bewußter gehalten, als er von ihnen selbst empfunden wurde. Die Genfer Theologie war niemals Deismus, sondern vernünftige, temperierte Orthodoxie, die mit der Bibelautorität, der göttlichen Würde des Gesandten Jesus Christus und dem Wunderargument die Wahrheiten der natürlichen Religion und Moral bekräftigte und stellenweise ergänzte und auch bei ihrem fortgeschrittensten Liberalismus das orthodoxe Dogma, die alte Tradition niemals einfach verwarf, sondern immer nur erweichte und modernisierte und von hier aus mit gewissem Recht den Anspruch auf Kontinuität erheben konnte. Hier lag auch die Grenzlinie gegen den Sozinianismus, dessen energische Bestreitung der alten Dogmen man selbst dann nicht billigte, wenn man persönlich ihnen immer mehr entfremdet wurde. Aber freilich, wie dürftig erscheint, verglichen mit dem alten Protestantismus, das positiv Christliche dieser Theologie, und wie bezeichnend ist nur schon die vorsichtige Anlehnung an die Schriftsprache bei ängstlicher Vermeidung aller dogmatischen Termini des alten Glaubens! Und vor allem, das Schwergewicht liegt doch im Vernünftigen und Sittlichen, in dem, was auch dem Deismus das Zentrale war, und das Christliche erscheint als bloße Bekräftigung der natürlichen Wahrheiten. Die Sätze über die Dogmen sind so gehalten, daß man sieht, sie sollen nicht gerade geleugnet werden; wie weit ist der Weg von hier zu einem herzhaften Bekenntnis! Kein Wunder, daß diese Antwort der Genfer ihre Brüder in der deutschen Schweiz so tief unbefriedigt ließ. Antistes Wirz in Zürich erklärte in einer Synodalrede, die Genfer Verteidigung sei so ausgefallen, daß fast alle vernünftigen Leser geurteilt, die Genfer wären besser damit daheim geblieben, indem sie sich auch bei Unbefangenen nur in größern Verdacht gebracht hätten [1]. Nicht anders sprach man im Berner Konvent [2]. Vielleicht am schärfsten sprach sich Albrecht Haller, der Berner Laie, aus:

> Die Deisten werden in dieser Genfer Erklärung ihre Meinungen bestätigt finden. Schweigen wäre besser gewesen als diese Antwort. Alle, die die Religion und den Protestantismus lieben, seien untröstlich über diese Kundgebung.

Haller vermißte speziell ein klares Bekenntnis zur Gottheit Christi und seiner Satisfaktion und war seit dieser Zeit geneigt, in den Genfer Pfarrern einfach Sozinianer zu sehen [3]. Man wird ihm zugeben, daß er die Richtung, in welcher die Genfer Theologie sich bewegte, richtig beurteilt hat, während er den Tatbestand einseitig und ungerecht auffaßte. Teilweise mußte er selbst dies wenige Jahre später zugeben.

Es kam die dritte Probestunde für die Genfer Theologie, das Erscheinen von Rousseaus Emile mit dem Bekenntnis des savoyischen Vikars zur Genügsamkeit des Theismus oder der natürlichen Religion und mit den ehrlichen und scharfen Bedenken gegen alle Offenbarungsstützen und Offenbarungszusätze, unbeschadet der Hochschätzung Jesu Christi selbst. Wenn auch die offizielle Verurteilung der Schriften Rousseaus in Genf zunächst eine politische Aktion war, die ohne theologischen Rat zustande kam, es mußte ihr die entschiedene Ablehnung des Rous-

1) J. Kd. Wirz, 50. Synodalrede, IV. 65.
2) AEcclBe IV. 1757.
3) Haller an Bonnet 7. März, 31. März, 8. Mai 1758, vgl. dazu aber auch Bonnets Verteidigung der Genfer Pfarrer in seinen Briefen an Haller 17. März und 10. April.

seauismus durch den Genfer Klerus mit innerer Notwendigkeit folgen, wenn die Genfer Theologie nicht sich selbst untreu werden wollte. Begeisterung für Rousseaus Theismus, Schmerz und Entrüstung über seine Ablehnung der christlichen Offenbarung flammten gleichzeitig in den Herzen alter und junger Genfer Theologen auf. Wir werden einzelne Details der dadurch entstandenen Bewegung noch kennen lernen. Hier seien nur die beiden theologischen Schriften aus Genfer Kreisen kurz erwähnt, die damals den Offenbarungsstandpunkt gegen Rousseau verfochten, Jacob Vernes, des Pfarrers, *„Lettres sur le christianisme de Rousseau"* und David Claparède, des Professors, *„Considérations sur les miracles de l'Evangile"*, eine Antwort auf Rousseaus Kritik des Wunderbeweises in den *Lettres écrites de la montagne*. Die beiden Freunde vertraten durchaus die gleiche Position. Vernes wehrt sich für die biblischen Wunder, als hinge das Wesen des Christentums daran. Er meint, wie vermöchte sich Jesus für seine Botschaft vom Jüngsten Gericht und den künftigen Strafen als Gesandter Gottes zu legitimieren, wenn Gott nicht das Siegel der Wunder auf seine Sendung gedrückt hätte! Und Claparède führt aus: die Lehre allein überzeugt nicht genügend, wenn nicht die Wunder dazu treten. Gott hat seine Offenbarung auf die Wunder gegründet. Auch die Moral des Evangeliums entlehnt vom Dogma ihre Stärke, von der Verheißung eines Lebens nach dem Tod und des Gerichts. Zu diesen wichtigen Wahrheiten kann die Vernunft allein nicht aufsteigen; Offenbarung ist nötig, diese aber, ja jedes einzelne Dogma, stützt sich auf Wunder. Man darf in dieser Sprache keine bloße Akkommodation sehen, obschon die beiden Apologeten vielleicht für sich selbst, für ihre eigene Ueberzeugung, der Wunder hätten entraten können und jedenfalls höchst mißtrauisch gewesen wären gegen jedes Wunder in der Gegenwart. Nein, es war ihre Ueberzeugung, daß das Christentum geoffenbarte Religion sei, Bekräftigung der natürlichen und vernünftigen Wahrheiten durch übernatürliche Stützen und Ergänzungen, und daß das Wunder das Kennzeichen göttlicher Autorität sei und bleibe. Alle Versuchungen von seiten eines konsequenten Deismus hatten jedesmal nur das eine zur Folge, daß die Genfer Theologie noch energischer ihre supranaturalen Elemente hervorkehrte. Und dennoch eine fortgesetzte Vereinfachung, man kann fast sagen: Entleerung des positiven Christentums gerade bei Vernes und bei Claparède! Beides gehört zusammen und bestätigt, daß die Kontinuität mit der Theologie Ostervalds und Turrettinis im Positiven wie Negativen bis zum Ende des Jahrhunderts erhalten bleibt.

Es versteht sich, daß sich diese Wandlung des Genfergeistes vom Calvinismus zu dieser neumodischen Vernunft- und Moralreligion nicht unbemerkt vollziehen konnte. Vor allem wurde die neue Predigtart der Genfer sehr früh bemerkt und kritisiert. Im orthodoxen St. Gallen wies man im Kampf um die Konsensusformel auf das schlechte Beispiel Genfs hin, das infolge der Abschaffung dieses Bekenntnisses bereits wie Frankreich bei der bloßen Moralpredigt angelangt sei [1]. Mit welchem Entsetzen vollends die Herrnhuter die Predigten der Genfer Pfarrer anhörten, ist schon erzählt worden. „Kein Wort vom Glauben und

1) KuPrASt G unter 1722.

vom Heiland", meldete der Herrnhuter Biefer nach Herrnhag [1]; der Baron v. Gersdorf charakterisierte den Inhalt einer dieser Genfer Predigten:

„Man solle Gottes Ehre eifersüchtig wahren, den Teufel, das Fleisch, die Welt und die Sünde bekämpfen, möglichst viele gute Werke tun und sich einer großen Belohnung würdig erzeigen. Der Heiland wurde nur beiläufig neben Moses, Pinehas und David erwähnt als Vorbild der Treue und des Eifers im Kampf gegen die Gottlosigkeit."

Von einer andern Predigt notierte er in seinem Tagebuch:

„Eine geradezu katholische Predigt: Tut den Armen viel Gutes, dann werdet ihr großen Lohn empfangen und ganz gewiß in den Himmel eingehen" [2].

Kein Wunder, daß da Zinzendorf aus Genf schreiben konnte:

„Nirgends habe ich Theologen angetroffen, deren Lehre der unsrigen diametraler entgegengesetzt war."

Das hinderte den Grafen freilich nicht, dem Pfarrer Cullin nach einer schönen Predigt einmal um den Hals zu fallen. Ami Cullin, wohl der berühmteste Genfer Prediger um die Mitte des 18. Jahrhunderts, im Nebenamt Professor der Kirchengeschichte, starb 1756 [3] und hinterließ einen reichen Nachlaß von Predigten, aus dem sein Freund Professor Vernet 1761 und 1767 zwei Bände herausgab. Vernet charakterisiert ihn in der Vorrede: Cullins Lieblingsgedanken seien gewesen die Ueberlegenheit der Seele über den Körper, der Vernunft über die Sinne, Frömmigkeit als Anbetung des Schöpfers, herzliche Vereinigung mit allen reinen Geistern, Vervollkommnung und Heiligung auf der Erde mit beständigem Blick zum Himmel und in der Hoffnung einer seligen Unsterblichkeit. Das ist alles doch mehr philosophisch als gerade christlich, es ist aber christlich gemeint. Bekommen wir auch keine dogmatischen Predigten, so doch deutliche Zeugnisse, daß dieser Prediger die biblische Offenbarung und Christus über alles schätzt.

Eine Predigt über die Güte Gottes stellt zuerst Optimismus und Pessimismus in der Wertung des Lebens einander gegenüber. Wer hat recht? Natur und Gewissen weisen auf die überragende Güte Gottes hin, aber erst die Gnade stellt sie sicher. Die Wunder der Religion sind den Wundern der Natur überlegen. Die Natur gibt mir das Tageslicht, die Religion aber das Licht der Seele. Die Natur schenkt mir Güter, die Religion aber das Geheimnis, sie zu genießen. Die Natur bietet mir die Gesellschaft, die Religion aber die Gemeinschaft Gottes. Natürliches Leben und Evangelium verhalten sich wie ursprüngliche Gesundheit und nach tödlicher Krankheit wieder erlangte Gesundheit. Erst die Gnade zeigt uns die wahre Bestimmung des Lebens und löst den Widerstreit vom Optimismus und Pessimismus auf durch den Hinweis auf die Sünde und auf das Jenseits. Freilich vom Paulinismus stehen wir da in weitem Abstand, gerade dann vielleicht am meisten, wenn Cullin über einen paulinischen Text predigt. Das Kreuz, der Ruhm des Christen, Gal. 6, 14, was macht unser Prediger daraus? Er faßt das Kreuz als Bestätigung der Lehre des Gesandten. Diese Lehre Christi aber ist der *bon sens* selbst, die aufgeklärte Weisheit, erneuert, zusammengefaßt, die reine liebenswerte Vernunft, die in ihm eine neue Sanktion erhält, die er bestärkt durch mächtige Hilfsmittel und krönt durch himmlische Verheißungen. Nachdem er dann den Tod Jesu mit dem Tod des Sokrates, zu dessen Ungunsten natürlich, verglichen hat, will er die Bedeutung

1) Vgl. oben p. 387.

2) Hadorn Piet p. 325.

3) Vgl. außer Vernets *Préface* die biographische Notiz in J. Senebier, *Hist. lit. de Genève* III 17 ff.

des Kreuzes von verschiedenen Seiten klar machen: als Beispiel aller Tugenden, als Zeichen der Versöhnung. Die Notwendigkeit einer Versöhnung beweist er aus der unveränderlichen Majestät der sittlichen Gesetze. Wohl hofft das Gewissen auf so etwas wie Vergebung, aber diese Hoffnung ist nur ein Dämmerlicht. Gnade ist eben ein freier Akt Gottes, den der Verbrecher nicht fordern kann, der nur vom reinen Willen dessen abhängt, der vergibt. Als weitere Folgen des Kreuzes zählt Cullin die Erhöhung und Fürbitte des Versöhners, die Unsterblichkeit usw. auf.

Ist dieses Sammelsurium von Widersprüchen nicht bezeichnend? Das Christentum im selben Atemzug erst aufgeklärte Vernunft und dann Versöhnung für Verbrecher!

Aber auf welchen Elementen für Cullin der Hauptton liegt, zeigt z. B. seine Konfirmationspredigt über Joh. 17, 16 f. Da will er u. a. zeigen, daß Gottes Wort die Wahrheit ist, an die wir uns im Leben halten sollen. Wie beweist er das am kürzesten? Was dem *bon sens* gemäß ist, ist Wahrheit. Eine Kette von heiligenden Wahrheiten bildet gewiß die göttliche Religion. Die Lehre Jesu ist der reine *bon sens*, der gesunde Menschenverstand, entwickelt und schriftlich niedergelegt, in alle Details verfolgt, für die Allereinfachsten verständlich, der *sens commun*, autorisiert durch eine deutliche Sanktion des Himmels, vervollkommnet endlich durch Wahrheiten, die der Mensch nicht von sich aus entdecken konnte, die er aber als ausgezeichnet vernünftig erkennt, sobald sie ihm dargeboten werden. So meinten es schon Johannes im Prolog, Paulus in den Pastoralbriefen. Kurz und gut, das Evangelium ist *ce bon sens aidé et renouvelé*, die Wahrheit selbst.

Wie ein solcher aufgeklärter Orthodoxer sich zum Kultus stellen wird, kann man zum voraus vermuten. Cullin zeigt es in wiederholten Abendmahlspredigten. Selbstverständlich bedarf der Herrgott im Himmel unsrer Verehrung nicht, aber es ist für uns ehrenhaft, ihn anzubeten, ihm zu danken; wir haben es nötig, seine Hilfe anzurufen und seine Gunst auf uns zu ziehen; es ist für uns nützlich, unendlich nützlich, in unsern Herzen religiöse Gefühle zu unterhalten. Will also Gott in uns herrschen, so geschieht es zu unserm eigenen Besten, und wenn er will, daß wir durch religiöse Handlungen seine religiöse Autorität anerkennen, so geschieht es, damit eben diese oberste Autorität uns in rechtmäßigen Schranken hält, uns gut und gerecht, weise und glücklich macht.

Das Abendmahl läßt übrigens verschiedene Deutungen zu: Darstellung des göttlichen Gnadenaktes, Darstellung des besten Tugendbeispiels, heiliges Fest der Jünger mit ihrem Herrn. Eine verwandte Predigt bringt ausführlich den Nachweis, daß die Eucharistie einen schlagenden Beweis der Wahrheit des Evangeliums enthalte.

Gedanken, Gedanken, nichts als Gedanken für den Verstand! Letztlich ist das ganze Verhältnis dieser Generation zum Kultus ein autoritatives. Der Kultus erscheint als ein Gehorsamsakt. Er kommt nicht mehr von Herzen.

Cullins Stärke liegt nicht hier, sondern in seinen moralischen Predigten. Die drei Predigten über die Arbeit und die Konfirmationspredigt muß man studieren, wenn man einen Blick in den Kampf des alten calvinischen Genf, auf dessen Seite unser Prediger diesmal steht, mit dem modernen weltförmigen Genf bekommen will. Man kann das nicht ohne Wehmut lesen. Wir wollen nicht vom Untergang des Heroismus in Genf reden; die Zeiten waren längst vorbei. Aber es hatte sich unter den Altgenfern bis an die Schwelle der Neuzeit doch noch das Ideal eines rastlos arbeitsamen, einfachen,

charakterfesten Lebens erhalten. Wenn Cullin in der Konfirmationspredigt die Heiligkeit umschreibt als die Liebe zum Rechten und Guten, den festen entschiedenen Sinn für die Pflicht unter allen Umständen, das Bestreben, den Geist rein und das Gewissen ohne Flecken zu halten, die *droiture morale*, so darf davon gesagt werden: das war die Ehre des alten Genf, diesem Geist die Herrschaft zu geben. Jetzt aber muß der Prediger seine offenkundige Zersetzung schildern. Ein andermal definiert er den Geist der christlichen Lehre als einen Geist der Vernunft, der kraftvollen und unermüdlichen Tätigkeit, der glühenden Hingabe für das Gute, der den Gläubigen niemals müßig läßt. Das war der alte Calvinismus, aber das schwindet jetzt, hört auf, ein Ideal zu sein. Wir wissen, daß es sich in den besten altgenferischen Familien stets erhalten hat, daß es die Kraft und der Segen auch des heutigen Genf ist und bleiben wird. Ehre dem Prediger, mag er altorthodox oder neuorthodox gewesen sein, der für dieses Gut Verständnis hatte und seine beste Kraft daran setzte, es bei seinen Zeitgenossen in Geltung zu halten!

Eine bedeutend jüngere Generation vertreten die beiden Prediger Vernes und Claparède; sie standen mitten in der lebhaften Auseinandersetzung mit Voltaire und Rousseau. Jacob Vernes, Nachkomme einer Refugiantenfamilie, war einer der begabtesten Prediger der zweiten Hälfte des Jahrhunderts, Feind Rousseaus, aber Freund Voltaires, ein Weltkind wie kaum ein zweites und dennoch ein entschiedener Vertreter der vernünftigen Orthodoxie, der sogar in der Form eines Romans (*Confidences philosophiques*) sich gegen die freigeistige Zeitströmung gewehrt hat. Wir sahen schon, wie er sich gegen Rousseau für die biblischen Wunder ereifern konnte. Allein in den gedruckten Predigten, nach seinem Tode (1791) herausgegeben, tritt das supranaturale Element so gut wie vollständig zurück.

In Tit. 3, 11 findet er das Wesen des Christentums in klassischer Formulierung: Gott sendet aus Mitleid mit der Unwissenheit und Verderbnis der Menschen Jesus in die Welt, um mit uns einen Gnadenbund zu schließen, um uns zu belehren über alle unsre Pflichten, über unsre Verantwortung am Gerichtstag, über die Belohnungen und Strafen nach dem Tode. All das ist unsrem Verstand einleuchtend; es enthält nichts, was nicht auch unsre Vernunft uns von der Güte, Weisheit und Heiligkeit des höchsten Wesens sagt, und was nicht geeignet wäre, Frieden, Freude und Dank in unsern Herzen zu entzünden. So ist das Christentum in seiner Einfachheit die wahre Glückseligkeitslehre; es ist etwas durchaus Erfreuendes, nach dem Wort des Paulus: Freuet euch allezeit! Es entspricht dem innersten Wesen unsrer Seele, die von Gott gerade und für das Gute geschaffen ist, und die nur in der Tugend und im Ausblick auf die Unsterblichkeit zu ihrer wahren Befriedigung gelangen kann. In einer Predigt über die ursprüngliche Geradheit des Menschen auf Grund von Pred. 7, 29 verherrlichte Vernes den *instinct divin de l'humanité* in jedem Menschen und vertrat den Satz, daß fast jede Pflicht ein besonderes *ressort* im Innern des Menschen finde, so auch die Bewunderung Gottes, die Achtung, die Furcht vor ihm. Noch weiter geht er in der Predigt über die reine und selbstlose Liebe zur Tugend; die soll gleichfalls zum Wesen des menschlichen Herzens gehören; sie ist so tief vermengt mit dem Teig unsrer Existenz, daß sie unauslöschlich ist.

Nun, da ist eigentlich Jesus nicht mehr so dringend nötig; unsre Vernunft und unser Trieb zu Tugend und Glück würden uns wohl ohne ihn auf den rechten Weg führen, wenn nicht unsre Unsicherheit hinsichtlich des Jenseits nach einer ergänzen-

den Offenbarung riefe. Vernes klagt denn auch darüber, daß die Christenheit nicht bei diesen einfachen Hauptpunkten blieb und so viele und endlose Fragen erhob, die aus der kurzen, einfachen, lichtvollen evangelischen Lehre eine so lange, dunkle, mysteriöse, rätselhafte Lehre gemacht haben, aus der Religion des Friedens und der Liebe eine Religion des Streits und des Hasses. Mit den Predigten Vernes ist die Stufe des reinen Aufklärungschristentums erreicht, und eben das ist das Interessante, wie die Mauer des Offenbarungs- und Wunderglaubens es ganz und gar nicht verhindert, daß man sich hüben und drüben wesentlich ganz in den gleichen Gedanken bewegt. Vernes meiste Predigten sind übrigens Moralpredigten, er scheut die dogmatischen Vorträge. Wir bekommen in seinem ersten Predigtband Predigten über den barmherzigen Samariter, über die Wechselfälle des Lebens, über Mäßigung beim Disputieren, über das Betragen des Christen gegen Sünder, Gedanken über die Verachtung des Urteils der Menschen, Gedanken des törichten Reichen usw. und im zweiten Predigtband von der Pflicht, das Böse mit dem Guten zu überwinden, vom Schweigen in der Trübsal, von der Einigkeit der ersten Christen, vom guten Gewissen, vom Widerstand gegen schlechte Beispiele. Vernes Sohn, der dem zweiten Band ein *éloge* auf den Vater voranstellte, hebt u. a. hervor, wie Vernes in seiner Jugend an den Vergnügungen der Welt teilnahm; er lobt seine Heiterkeit, seine milde Philosophie, die Anmut seiner interessanten Konversation. Man dürfte bei ihm am wenigsten vom alten Genfergeist finden. Das hindert aber nicht, daß Vernes als Patriot sich aufs eifrigste an den politischen Kämpfen seiner Stadt beteiligte und 1782 die Rache der siegreichen Gegenpartei am eigenen Leib erfahren mußte; er weilte 7 Jahre lang als Verbannter in Konstanz. In einer Predigt über die Vaterlandsliebe zeichnete er selbst den wahren Patrioten und feierte die enge Zusammengehörigkeit von Religion und Staat. In diesem Punkt war er echter Genfer.

Die gleiche theologische Denkweise vertrat Vernes Freund, Professor David Claparède, in seinen Predigten, die ebenfalls erst nach seinem Tod 1805 veröffentlicht wurden.

Er verleugnet darin den gelehrten Professor nicht; er führt z. B. in zwei Predigten über die Beredsamkeit der Bibel eine Art Apologie des heiligen Buches gegen seine gebildeten Verächter und entwickelt wie in einem Kolleg die Eigenart der biblischen Rhetorik im Unterschied von der klassischen und modernen Redekunst. Oder er weist in einer Predigt, betitelt „das antezipierte Evangelium", genau nach, daß Jes. 53 sich auf niemand als auf Jesus beziehen kann, nicht auf Jesaja, nicht auf Jeremia, nicht auf das Volk. Auf Jesus aber stimme Punkt für Punkt und das 700 Jahre vor der Erfüllung dieser Weissagung. Eine Unterschiebung oder Textveränderung sei ausgeschlossen; die Juden selbst lesen ja diesen Text in ihren Synagogen. Da haben wir also das Uebernatürliche greifbar vor uns, und Claparède ist von wahrer Siegeszuversicht erfüllt. Erst nach diesen langatmigen theologischen Untersuchungen kommt er auf das Erbauliche, stellt Jesus als unser Vorbild und unsern Heiland hin, weiht diesem Mann der Schmerzen, dessen Größe so gar aller weltlichen Größe entgegengesetzt ist, Worte warmer Empfindung. Er ist ihm das Licht, der Tröster, er tritt für uns Schuldige ein, er ist der Besieger des Todes. Und er ist in die Welt gekommen, damit wir Gott gehorsam seien wie er, voll Sanftmut und Güte wie er und wie er den Befehlen der Vorsehung untertan. Man sieht deutlich: die Hauptsache an Jesus ist für Claparède das Vorbild. Predigt er einmal vom Glauben, so versteht er darunter die Zustimmung zu den großen Prinzipien: Einheit Gottes, Vorsehung, Unterschied von gut und böse, Unsterb-

lichkeit als Lohn unsrer eifrigen Anstrengungen, und betont mit Nachdruck, daß der Glaube vernünftig, aufgeklärt sein muß, wenn er Wert haben soll. Ein andermal, es ist bezeichnend: in einer Predigt über die Gesundheit der Seele, kommt er am Schluß auf die Religion als Gesundheitsmittel zu sprechen und zählt ihre großen Prinzipien auf: Gott existiert und regiert die Welt, er ist *le Grand Etre, l'Etre de toute éternité*. Er gab uns den Erlöser, um uns wie an der Hand zu führen zum Thron seiner Barmherzigkeit.

Man sieht: der Professor vergißt seinen Erlöser auch hier nicht, aber der Schwerpunkt liegt bei den allgemeinen Wahrheiten der natürlichen Religion. Die meisten Predigten Claparèdes sind Moralpredigten: über die Gesundheit des Leibes, die Gesundheit der Seele, über die Bitterkeit, über den Wert der Sorge für einen guten Ruf bei den Menschen, über die Liebenswürdigkeit des Christen, über die Kunst, die Dinge von der günstigen Seite anzusehen, über die Kunst, Gutes aus dem Bösen zu ziehen, über die Langeweile. Die Religion mengt er dabei in alles ein; sie nützt zu allem, sie hilft dazu, uns bei den Menschen beliebt zu machen, sie vertreibt, zusammen mit dem Interesse, die Langeweile, sie ist ein Heilmittel gegen die Bitterkeit usw. Der religiöse Eudämonismus drängt sich gelegentlich erschreckend vor, z. B. wenn der Prediger in einer Konfirmationspredigt seine Zuhörer versichert, daß die Vorteile der Tugend mit der Zeit immer beträchtlicher werden, und drei Hauptvorteile der Tugend aufzählt: Selbstachtung und gutes Gewissen, Achtung der Nächsten, getroste Haltung dem Tode gegenüber. Das wird alles sehr gefällig, sehr liebenswürdig vorgetragen, aber man fragt sich oft: kam Jesus dazu in die Welt, um den Menschen das Leben bequem und angenehm zu machen? Der Heroismus ist hier aus der religiösen Moral ausgelöscht bis auf den letzten Rest, und das Neue und Wunderbare, das mit dem Glauben als Lebensmacht in die Seele kommt, verschwunden. Wir meinen, diese Beobachtung gibt sehr zu denken. Der Theologie, speziell der Apologetik nach zu schließen, müßte in Genf noch ein stark biblisches Christentum herrschen, das vom bloßen Rationalismus reinlich geschieden ist. Aber gepredigt, wir dürfen hinzufügen, gelebt, wird einfach das Aufklärungschristentum. Die Theologie ist gar nicht der richtige Ausdruck der Frömmigkeit, sie ist rückständig; die Frömmigkeit ist bereits weit über sie hinausgeschritten. In der Stadt Calvins regierte am Ende des 18. Jahrhunderts trotz aller offiziellen Verteidigung der Bibel mit allen ihren Wundern ein Aufklärungschristentum, das in Vorsehungsglauben, Moral, oft recht weltlicher Moral, und Jenseitshoffnung aufging und Jesus nur als Lehrer dieser Vernunftwahrheiten brauchte. Das heißt, der Wert der supranaturalen Apologetik für die Erhaltung der Inhalte des alten biblischen Christentums war in Genf gleich Null.

Verallgemeinern wir nicht! Das gleiche Genf besaß am Ende des Jahrhunderts an Pierre Mouchon einen gewaltigen Prediger, dessen Theologie sich kaum von der landläufigen vernünftigen Orthodoxie unterscheiden dürfte, und der doch die tiefsten christlichen Herzenstöne im Gemüt seiner Zuhörer zu wecken verstand. Mouchon war ein Mann von universaler Bildung, besonders auf dem Gebiet der Geometrie und Astronomie, einer der seltenen Menschen, der die ganze Enzyklopädie durcharbeitete — er ist der Verfasser der *Table analytique*, die sie erst recht brauchbar machte, — ein Freund Rousseaus, den er in Motiers aufsuchte, in Basel, wo er von 1766—1778 als Prediger an der französischen Kirche wirkte, ein

Freund Isaak Iselins und seines ganzen Kreises, vor allem auch des Peter Ochs. Die Genfer, die ihn 1778 zurückberiefen, verglichen ihn mit Massillon. In seiner Basler Zeit studierte er eingehend die Beweise für die Wahrheit des Christentums und fand für sein Gemüt die volle Harmonie von Denken und Glauben. Seine Predigten zeichnen sich durch den ungewöhnlichen Hochflug der Gedanken, aber auch durch große Zartheit und Innigkeit des Gefühls aus; sie sind selbstverständlich philosophischer Natur, keine Volkspredigten für die Einfachen, aber sie dringen in allem auf den Menschen und das immer gleiche Menschenherz und würden, heute gehalten, ihre Wirkung nicht verfehlen können. Unsre Schlagworte: Aufklärung, vernünftige Orthodoxie usw. können den Mann nicht wirklich kennzeichnen; er ist ein Mann für sich, so stark er auch die Zeitbildung in sich aufgenommen hat, ein reicher, warmherziger Mensch, der sagen kann, was er empfindet.

Wie schon angedeutet, ist die Theologie Mouchons die traditionelle, gelegentlich sogar mit altorthodoxem Anstrich.

> Jesus ist ihm Träger der göttlichen Offenbarung vom Himmel her; er spiegelt alle die verschiedenen Vollkommenheiten Gottes in seinem Wesen und Auftreten, Gottes Liebe, Gottes Weisheit und Macht, so daß von ihm das Wort gilt: Gott geoffenbaret im Fleisch. Selbstverständlich sind auch die erfüllten Orakel Zeichen der göttlichen Beglaubigung, und an den vielen Wundern erkennt man das Siegel Gottes auf seinen Gesandten. Aber das Größte ist das Geheimnis unsrer Versöhnung durch Jesu Tod. In Gott stehen — wir vernehmen Anselm — Gerechtigkeit und Barmherzigkeit einander schroff gegenüber; die göttliche Weisheit aber findet den Ausgleich, Gott bekleidet seinen einzigen Sohn, der von Liebe glüht wie er, mit schwachem und sterblichem Fleisch; er wird dem Tod ausgeliefert durch die, die zu retten er gekommen ist, aber durch seinen Tod ist das Verbrechen bestraft, die Gerechtigkeit befriedigt, der Schuldige, wenn er nur bereut, entgeht, und die Liebe triumphiert. Daran reiht sich dann der Hymnus auf die Auferstehung Jesu als die feste Grundlage unsres Unsterblichkeitsglaubens. Wohl haben schon die Heiden die Unsterblichkeit der Seele geahnt, aber wir brauchen mehr als ein subtiles Räsonnement, wir brauchen eine fühlbare Ueberführung. Das ist Christi Auferstehung für uns. Jesus versprach uns ja die Auferstehung, besiegelte sie durch seine Wunder, vor allem durch seine eigene Auferstehung. Er verstärkt sein Versprechen noch durch seine bleibende Einigung mit uns, eine Einigung der Natur, des Geistes, des Gefühls, der Liebe; sie ist freilich stets noch unvollkommen auf Erden und treibt über sich selbst ins Jenseits hinaus.

Man achte auf diese nahe an die Mystik grenzende Sprache Mouchons! Er selbst war kein Mystiker, aber als frommer Mensch empfand er das Bedürfnis, die Verbindung mit Jesus sich möglich steng zu denken. Man wird an Parallelen bei Chaillet erinnert. Alles andere ist ja reichlich orthodox und wenig originell. Man darf aber gerade bei einem so eigenartigen Prediger diese Elemente, auf die er selbst großes Gewicht legt, nicht übersehen.

Seine Originalität tritt in den philosophischen Predigten am eindrucksvollsten hervor. Zwar nicht in der ersten über die Torheit des Atheisten; diese ist von einer Siegeszuversicht erfüllt, die einem Kopfschütteln machen kann. Mouchon ruft einmal aus: „wenn ein Atheist jetzt da wäre, erlaubt, Christen, daß ich mich dieser Gelegenheit bediene und ihn zurückführe". Er will ihm die Torheit des Verstandes, die Torheit des Herzens, die Torheit des Betragens, die ein Atheist auf sich lade, zu Gemüte führen; er verschmäht nicht das bedenkliche, aber durch Pascal berühmt

gewordene Argument, daß, selbst wenn der Gottesglaube Täuschung wäre, der Nutzen auf dieser Seite und nicht beim Atheismus stünde. Man möchte zweifeln, ob der Prediger selber diese Predigt gedruckt, als erstes Schaustück gedruckt hätte. Aber man nehme gleich die folgenden Nummern, über die Gründe des Murrens wider die Vorsehung, über das Elend des Menschen: da redet kein Rationalist, dem alles klar und einfach ist, sondern ein frommer Mensch, der Sinn hat für das Schwere und Dunkle des Lebens und der weiß: Glaube geht wider den Schein. Wir werden der Predigt über die Vorsehung noch begegnen im Zusammenhang mit den Genfer Revolutionsstürmen; ist sie doch vom Ende 1794 datiert. Hier nur eine Stelle daraus:

Hat die Religion euch je über das Leben getäuscht? Sie hat doch ungefähr jede Seite der biblischen Bücher gefüllt mit der Eitelkeit der irdischen Dinge, der Notwendigkeit, unser Herz nicht daran zu hängen. Nie hat sie z. B. den Gerechten Bewahrung vor allem Leid versprochen; im Gegenteil, sie hat ihnen mehr Leid als den andern in Aussicht gestellt.

Und dann folgt der Hinweis auf die Erfahrung, was für höhere und wertvollere Kräfte die Leiden in den Menschen wecken als vorher die Zeiten des Glücks.

Welcher der beiden Zustände hat euch größer, erhabener gemacht und euch mit einem unvergänglichen Schatz bereichert?

Von der zarten Wehmut und dem tiefen Ernst, welche diese Predigt durchziehen, gibt keine Analyse einen Eindruck. Die Predigten über das Elend des Menschen aber wollen durch Demut den rechten Dank in den Menschen erwecken. Die Größe Gottes, die Niedrigkeit des Menschen ist ihr Thema. Der Prediger will nicht übertreiben und vor allem den Zuhörern die Selbstachtung nicht nehmen. Er betont aufs kräftigste das Geistige und Göttliche des menschlichen Wesens, den nobeln Instinkt unsrer Seele, mit einem Wort die Größe des Menschen neben seiner Niedrigkeit. Aber nur um so größer erscheint dann sein Elend, Elend des Körpers, der Vernunft, des Herzens und Gewissens. Der Prediger verrät hiebei eine erstaunliche Menschenkenntnis und Lebenserfahrung, und man kann die Unbeständigkeit und Wankelmütigkeit des Menschen nicht wahrer schildern, als er tut. Der Eindruck ist darum so niederdrückend, weil er nicht übertreibt. Dann aber stellt die folgende Predigt „Gott und der Mensch" in grandioser Ausführung Gottes im ganzen Weltall sich fühlbar machende Herrlichkeit in Gegensatz zur Niedrigkeit des Menschen und sucht dem Dank für Gottes wunderbare Güte gegen uns eine praktische Wegleitung zu geben nach der Seite der christlichen Wohltätigkeit und Vergebensbereitschaft.

Ein Hauptmerkmal auch dieser Frömmigkeit ist die ausgesprochene Jenseitigkeit der religiösen Betrachtung, unbeschadet des kraftvollen Vorsehungsglaubens. Man durchgehe die Predigten über die Auflösung aller Dinge, die zukünftige Welt, die Philosophie des Christen.

In der ersten sammelt der Prediger alle möglichen wissenschaftlichen Hindeutungen auf ein kommendes Weltende, um damit die Vergänglichkeitsstimmung in den Zuhörern zu beleben und sie für die einzig wertvolle Arbeit an der Heiligung zu gewinnen. Den altevangelischen Ton trifft er dabei nicht; mit der Losung: seid heilig und ihr habt nichts zu fürchten, sieht er dem jüngsten Gericht entgegen. Aehnlich mischt sich der Predigt

über die zukünftige Welt ein uns fremder eudämonistischer Ton ein. Die unbelohnte Tugend schreit nach einer bessern Welt, das Gewissen genügt nicht zur Entschädigung für unser äußeres Elend usw. Erst am Schluß kommt ihm der Einwand: haben wir denn Grund, auf eine solche Belohnung im Himmel zu hoffen? Die Antwort ist freudig, zuversichtlich. Die evangelische Grundstimmung fehlt ganz.

Dasselbe gilt von der Philosophie des Christen, zwei Predigten, in die Mouchon sein Bestes hineinlegte. Das Leben des Christen — wir werden an Calvin erinnert — ist eine Reise, ein Marsch, eine Prüfungszeit. Gerade darum muß es tätig sein. Körper und Geist wollen geübt sein. Unsre Stellung in der Gesellschaft verlangt Arbeit, aber vorschweben muß uns ein unveränderliches Ziel. Und dann kommt der Prediger auf seinen Text: „Wir wandeln im Glauben, nicht im Schauen." Er geht zunächst vom Schauen der Herrlichkeit des Universums aus, steigt dann von hier zum Unsichtbaren empor und stößt dabei auf den Gegensatz der sittlichen Unordnung und der Ordnung im Weltall; das treibt uns zum Glauben. Er teilt die Menschen geradezu in zwei Klassen ein: Menschen, die nur schauen, und Menschen, die glauben können, und zeigt, wie sie sich in allem unterscheiden: eine andere Schätzung der Dinge der Welt, eine andere Empfindlichkeit für das Urteil der Menschen, eine andere Kraft der Tugend (ein Heroismus nach dem Beispiel Abrahams), eine andere Stellung zum Unglück und Tod. Aber warum hat Gott es so geordnet, daß wir zuerst auf das Glauben angewiesen sind und erst zuletzt zum Schauen emporsteigen dürfen? Da verweist Mouchon seine Zuhörer auf die Natur; wie ist da alles Entwicklung, alles stufenmäßige Vervollkommnung; man studiere die Lebensgeschichte der Eiche, des Insekts, des Menschen selbst; wir hören den Jünger Bonnets. Gott der Schöpfer wollte sich verbergen, sein Werk sich selbst entwickeln lassen. Nur was selbst erworben, selbst erkämpft ist, hat Wert für uns. Gott wollte aus delikater Güte uns immer die Genugtuung lassen, die uns unsre Tätigkeit, unsre Arbeit gewährt. Es folgt ein Hymnus auf die Tugend als die hohe Aufgabe des Erdenlebens:

> Tugend, du Leidenschaft der großen Seelen, göttlicher Enthusiasmus, der sie über Fleisch und Blut erhebt, Ruhm, der nie vergeht, Licht, das nie erlöscht! O wenn mir hier noch etwas zu wünschen bleibt, ist es, zu fühlen, o Tugend, zu fühlen, daß deine herrlichen Züge sich tiefer meiner Seele einprägen.

Damit ist für ihn der Sinn des Erdenlebens erklärt. Ein Prediger wie Mouchon zwingt uns immer wieder, über der Theologie die menschliche Eigenart nicht zu vergessen. Wir betonten, wie wenig evangelisch er in Zentralfragen denkt; der Réveil hätte in ihm vermutlich einen ziemlich verständnislosen Gegner gefunden. Er ist ja Prediger der Gebildeten, Philosoph auf der Kanzel, und seine Stärke liegt in der Großartigkeit einzelner Gedanken und dem erhebenden und herzgewinnenden Ausdruck, den er für sie fand. Und doch ein Mensch für sich, der etwas davon erlebte, wie verworren die Welt, voran die sittliche Welt im Grunde ist, wie elend das menschliche Dasein! Das hat ihm Wunder und Tiefen an Gott erschlossen, und davon spricht er wie ein Mensch, der noch etwas mehr besitzt als Denkverstand. Das gehört auch zur Charakteristik des alten Genfs am Ende dieses Jahrhunderts.

Bedarf es überhaupt einer besonderen Versicherung, daß die Genfer Theologie am Schluß des Jahrhunderts keine gleichförmige Erscheinung darstellte?

Man trifft unter diesen Pfarrern Männer eines fortgeschrittenen Rationalismus wie Isaac Salomon Anspach (1746—1825), durch seinen Patriotismus in der Revolutionszeit berühmt, oder Esaie Gasc (1748—1810), den späteren Professor von Montauban, dicht neben Vertretern einer steifen traditionellen Orthodoxie wie etwa Pierre de Joux (1752—1825). Und doch ist das Gemeinsame, das sie vertreten, größer als alle Richtungsdifferenzen. Ein Anspach und ein Gasc verwahren sich dagegen, Jesus für einen bloßen Menschen zu halten trotz ihres Unglaubens an die Trinität, und ein Pierre de Joux, der sich zur vollen Trinität bekennt, hütet sich streng, andersdenkende Kollegen zu verdammen, und verrät in seinem Vortrag die trockene Verständigkeit des ganzen Zeitalters[1]. Der Macht des Zeitgeistes vermochte sich kaum einer ganz zu entziehen, und dieser Zeitgeist arbeitete in der Richtung einer sich mehr dem Aufklärungsdenken zuneigenden vernünftigen Orthodoxie.

Wesentlich anders fällt das Urteil über die Theologie der Waadt im Lauf des 18. Jahrhunderts aus und zwar zunächst aus rein äußeren Gründen, infolge der bernischen Herrschaft. Als vom Ende des 17. Jahrhunderts an Scharen von französischen Refugianten nach Lausanne kamen, und mit ihnen ein von der Fakultät in Saumur theologisch ausgeweiteter, durch die höhere geistige Bildung Frankreichs polierter Geist der Milde, der Toleranz und der freieren Weltlichkeit sich eines großen Teils der waadtländischen Theologen, zumal der jüngern, bemächtigte, witterte Bern alsbald gefährliche Umsturztendenzen und beeilte sich, zuerst durch die Aufzwingung der Unterschrift der Konsensusformel, später durch die Forderung des Assoziationseides wider Pietismus, Sozinianismus und Arminianismus das moderne Gift zu ersticken. Allein mit welchem Erfolg? Die Lausanner Theologen verstanden es meisterhaft, die Befehle der Herren von Bern zu umgehen; jener Assoziationseid geriet, nachdem er kaum in der Waadt bekannt gegeben war, wieder in Vergessenheit; die Unterschrift der Konsensusformel leistete ein Teil der Kandidaten bloß bedingt, soweit sie mit der Bibel übereinstimme, während andere sich überhaupt darum drückten. Einem pietistischen Beobachter, dem Berner Joh. Franz v. Wattenwyl, damals deutschem Pfarrer in Vevey, wollte es vorkommen, als sei nicht bloß der harmlose Arminianismus (die Lehre von der Willensfreiheit und vom Zusammenwirken von Gnade und Freiheit bei unsrer Erlösung), sondern auch der viel gefährlichere Sozinianismus und Pelagianismus in der Akademie von Lausanne eingedrungen, und Professoren und Pfarrer seien davon angesteckt.

„In allen ihren Diskursen und Predigten setzen sie die Vernunft als erstes Prinzip, lehren eine klägliche Sittenlehre; gründliche Sinnesänderung gelte ihnen als pietistische Grillenfängerei oder als *pur fanatisme*. Von den Glaubensartikeln reden sie in ihren Predigten wenig oder gar nicht, und Christus gelte ihnen bloß als großer Prophet und Lehrer. Mit der Orthodoxie treiben sie ihren Spott: der Name „orthodox" solle so viel sagen als ein kahler ungelehrter Tropf"[2].

1) Vgl. Louis Vallette, *L'Eglise de Genève à la fin du XVIIIme Siècle* (thèse von 1892).

2) Vgl. die Eingabe Wattenwyls an die Berner Regierung HistEccl III 272 StBBe, deren Kenntnis ich einer Mitteilung Fritz Lauterburgs verdanke.

Man mag ein paar pietistische Uebertreibungen an diesem Gemälde abziehen, aber an der modernen freigeistigen Haltung gerade der Refugiantenkreise in der Waadt ist kaum zu zweifeln. Führer der neuen Geistesrichtung waren der bei den Frommen als „Spötter und Ursache aller Freigeisterei" verrufene Philosoph de Crousaz und der hoch begabte, von Berlin nach Lausanne berufene Naturrechtler Jean Barbeyrac.

Zwischen diesem freien Geist der Waadt und dem alten Berner Geist mußte es zum Kampfe kommen. Seit 1716 begannen den Berner Regenten die Augen aufzugehen über die sonderbare Art des Gehorsams ihrer Untertanen im Pays de Vaud; damit nahm der geistige Streit die politische Wendung: es war für Bern einfach die Frage, ob in seinen welschen Landen das gleiche Gesetz gelte und der gleiche Gehorsam geleistet werde wie im deutschen Bernbiet. Nach echter Berner Art ging man langsam vor, verwandte Jahre auf die Untersuchung des Tatbestandes und auf vorbereitende Maßregeln, bis endlich 1722 die Stunde gekommen war, um die Unterwerfung der renitenten Professoren und Kandidaten sowohl unter die Konsensusformel als auch unter den Assoziationseid durchzusetzen. Und Bern verlangte und erzielte eine vollständige Unterwerfung; es setzte mit brutalem Zwang seinen Willen durch ungeachtet der Schande, die seinem Gewissenszwang in den Augen des ganzen gebildeten Auslands anhaftete[1]. Den waadtländischen Theologen aber blieb nur die Wahl zwischen einer heuchlerischen Beugung unter den Befehl der gnädigen Herren von Bern oder dem Verzicht auf Professur und geistlichen Charakter. Zuerst mußten die Professoren der Akademie die Unterwerfung leisten unter allerlei beschwichtigenden Erklärungen, die nur bewiesen, was für ein grausames Spiel mit Wahrhaftigkeit und Gewissen von beiden Seiten hier gespielt wurde. Ein einziger, George Polier (1675—1759), mußte erst nach Bern zitiert und dort durch Entgegenkommen der Berner weich gemacht werden; der freimütige Barbeyrac hatte schon vor Jahren das Feld geräumt. Tapferer als ihre Lehrer wehrten sich die Kandidaten, wenigstens ein Teil, für die Gewissensfreiheit, aber schließlich wurden durch Drohungen und halbe Versprechungen auch unter ihnen die allermeisten weich gemacht, nur ein paar ließen sich lieber vom geistlichen Beruf ausschließen als ihr Gewissen zu verleugnen, unter ihnen der bedeutendste: Crinsoz de Bionnens, der spätere hervorragende Exeget und Apokalyptiker (1690—1766)[2]. Vorläufig hatte Bern erreicht, was es wollte. Den Lehrern der Lausanner Akademie wurden orthodoxe Lehrbücher vorgeschrieben, dazu ein Deutsch-Berner, der Zofinger Salchli,

1) Hauptquelle für die Konsensuswirren der Waadt die *Mémoires pour servir à l'histoire des troubles arrivés en Suisse à l'occasion du Consensus*, Amsterd. 1726; darnach Alex. Schweizer in den Zentraldogmen II, 746—740 und Gindroz, *Histoire de l'instruction publique du Pays de Vaud.*

2) Zu Crinsoz de Bionnens vgl. oben p. 165 und die dort zitierte Schrift von H. Duilleumier. Es kennzeichnet die ganze Verworrenheit einer solchen Uebergangszeit, daß dieser Mann, der mit seinem Wahrheitssinn in der berühmten Stelle Hiob 19, 25 weder den Messias noch die Auferstehung der Toten bezeugt finden konnte, am Druck seiner Uebersetzung des Hiob in Genf gehindert wurde durch denselben jüngern Turrettini, der in Genf der Befreier vom Joch der Konsensusformel gewesen war und nun nach außen seine Orthodoxie wahren mußte.

als orthodoxer Hochwächter aufgedrängt, „die Formula Consensus zu sekundieren und die widerstrebende, öfters in Lehre und Leben libertinische Geistlichkeit im Pays de Vaud zu regulieren“ [1]. Den Pfarrern der Waadt wurde jeder andere Katechismus als der Heidelberger oder der Berner verboten zu einer Zeit, da bereits Ostervalds Katechismus sich allgemeiner Beliebtheit auch in diesen Landen zu erfreuen begann.

Jedoch war der Sieg Berns lediglich ein politischer Sieg, gekrönt 1723 durch die rasche Niederwerfung des Aufstandes des Majors Davel, den eben der Zorn über den Gewissensdespotismus der Berner zu seinem waghalsigen Unternehmen getrieben hatte; an der Richtung des geistigen Lebens vermochte Bern nichts zu ändern. Die freiere Bewegung ging ihren Gang; der Universalismus als Gegensatz zur altcalvinischen Prädestinationslehre hat sozusagen stillschweigend fast den ganzen waadtländischen Klerus erobert trotz Konsensusformel und Assoziationseid. Als der Basler Annoni kaum 8 Jahre nach den Wirren des Konsensusstreites die Waadt besuchte, nahm er mit Erstaunen wahr, welche Verachtung die alte Orthodoxie in diesem Land genoß: „dieser Mann ist orthodox“, das heißt hier: „er ist ein guter Schlucker“ [2]. Hier wie überall hatte die Philosophie eine nüchternere, verständigere Temperatur erzeugt: unter dem Einfluß Ostervalds und der Genfer sowie der englischen und französischen Theologie gewann auch in der Waadt das vernünftige Christentum mit seiner steifen äußerlichen Apologetik und seiner Rationalisierung des evangelischen Glaubens immer festeren Fuß [3]. So ausschlaggebende Persönlichkeiten, wie die zwei welschen Nachbarkantone sie hatten, sind freilich aus der Waadt kaum zu nennen; für solche war auch unter der Berner Regierung nicht Raum. Immerhin haben der Philosoph de Crousaz (1693—1750) und der Kirchenhistoriker Abraham Ruchat (1678—1750) der Lausanner Akademie hohe Ehre gemacht, beide Vertreter eines milden und philosophisch temperierten Christentums. Der schon genannte George Polier (1675—1759) trug durch seine höchst einflußreiche Revision des Ostervaldschen Katechismus und sein Neues Testament in Katechismusform sehr viel zur Erweichung der ältern Orthodoxie unter der waadtländischen Geistlichkeit bei. Aus der Zeit, da Voltaire und Gibbon in Lausanne sich aufhielten, ragen die Namen des ersten Lausanner Pfarrers Antoine Noé Polier (1713—1783) und des Professors François Louis Allamand (1710—1784) hervor; sie haben ihren Platz in der Geschichte der Aufklärung der welschen Schweiz, aber theologisch gehen sie nicht wesentlich über das vernünftige Christentum hinaus. So sehr sie den christlichen Glauben reduzierten und moralisierten, sie verteidigten zugleich den Offenbarungscharakter der Bibel und der Person Jesu und operierten mit dem Wunderbeweis wie die Christen des 2. Jahrhunderts, Polier etwas pedantisch und langweilig, Allamand witzig und geistreich, das war der einzige Unterschied. Die Apologetik gegen die Schriften des Unglaubens war jetzt auch in der Waadt an der Tagesordnung. Laien beteiligten sich dabei, wie der feine, fromme Gabriel Seigneux de Correvon (1685—1773)

1) Vgl. Annonis Schweizerreise von 1730/31.

2) Ebenda.

3) Aug. Duilleumier, *Les apologistes vaudois au XVIIIme siècle*, 1876; das Folgende beruht auf dieser Arbeit.

mit seiner Uebersetzung von Addisons Werk über die christliche Religion, daneben ein in alle Schrullen der astrologisch-apokalyptischen Berechnungen verliebter Gelehrter wie Jean-Philippe de Loys de Cheseaux (1718—1751), mit seinen Büchern über Daniel. Wohl wurde auch die Göttlichkeit der Lehre Jesu gelegentlich hervorgehoben, jedoch die eigentlichen Siegel der Göttlichkeit des Christentums bildeten beständig Wunder und Weissagungen, wobei ein Crinsoz de Bionnens die Weissagungen sogar noch bevorzugen konnte, weil wir selber sie mit der Erfüllung vergleichen können, während wir bei den Wundern nur auf das Zeugnis anderer angewiesen sind. Selbst eine Zeitschrift *l'Aristide* wurde von dem jüngern Polier mit seinen Freunden zu apologetischen Zwecken gegründet; die Prediger unternahmen von der Kanzel herab die gleiche Verteidigung des Christentums. Und wie in Genf: je mehr verteidigt, desto ärmer wurde der Inhalt des Christentums; ohne offenen Bruch mit der Orthodoxie doch eine immer zunehmende Entfernung vom reformatorischen Grundgedanken.

Aus den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts haben wir zwei große dogmatische Zusammenfassungen der christlichen Lehre sowie eine Anzahl Empfehlungen der wichtigsten theologischen Bücher, aus denen wir die Theologie des Pays de Vaud vor der Helvetik genau erkennen können. Alexandre César Chavannes (1731—1808), unstreitig der bedeutendste Theologe der Waadt am Ende des 18. Jahrhunderts, ein Mann von universalem Horizont, Verfechter eines neuen enzyklopädischen Systems der Wissenschaften und großer Freund der Schulreform, zeigt uns in seinen „Theologiae fundamenta et elementa" 1772 f. doch vor allem, wie stark die Macht der orthodoxen Tradition auch über einen sonst selbständigen Geist damals sein mußte. Er scheint sich an des Baslers Beck ähnlich betiteltes Büchlein anzuschließen und bahnt sich von der natürlichen Theologie aus den Weg zur Offenbarung, wobei er — es war nicht mehr so selbstverständlich — den Glauben an die Ewigkeit der Höllenstrafen noch als einen Lehrsatz der natürlichen Theologie verfechten konnte.

Die Notwendigkeit der Offenbarung begründete er, darin echt orthodox, vor allem damit, daß unser Gewissen selbst eine Strafsatisfaktion für Gott fordere, wenn es Sicherheit der Vergebung haben solle. Uebrigens sei die natürliche Theologie für die Massen zu wenig geschickt, habe zu wenig Klarheit und Kraft für Verstand und Willen und kenne eben kein solches Satisfaktionsmittel. Fragt man dann aber nach den Kriterien der wahren Offenbarung, so genügen die innern Merkmale (kein Widerspruch mit sich selbst und der Natur, Ergänzung der natürlich bekannten Wahrheiten) durchaus nicht; noch weniger gibt es eine innere unmittelbare Gewißheit der Offenbarung, weil das Fanatismus wäre. Weil die menschliche Unwissenheit so groß ist und die Religion für das Volk bestimmt ist, darum bedarf es äußerer göttlicher Garantien, Wunder und erfüllter Weissagungen, die freilich selbst wieder gut bezeugt sein müssen. Genau ungefähr so sagten es Turrettini und Vernet. Wichtiger ist jedoch, wie nun nach zwei Seiten der Inhalt des christlichen Glaubens sich bedeutsam von der alten Orthodoxie entfernt. Die orthodoxen Dogmen werden korrekt wiedergegeben, jedoch mit größter Zurückhaltung und Vorsicht gegenüber allem, was sich vom biblischen Wortlaut entfernt. So bei der Erbsünde: man lasse alle neugierigen Fragen beiseite, beschränke sich auf die Hauptsache, wie schlimm und verderblich die Sünde ist, wie groß die Barmherzigkeit Gottes in Christus, wie wichtig unser Kampf gegen die Sünde. Oder bei der Trinität und der Zweinaturenlehre: man nehme das Mysterium so, wie die Bibel es gibt, und lasse alle Neugierfragen und Disputationen;

man nehme vor allem das Erbauliche und Praktische daraus. Vollends bei der Prädestination: da werden einfach die Meinungen der Universalisten und Partikularisten einander gegenübergestellt und wird erklärt: die Hauptsache, die Rettung allein aus Gnaden durch Christus, bleibt ja bei beiden ganz gleich, und es ergeben sich beidemal ganz die gleichen praktischen Konsequenzen. Den Zuhörern predige man so, daß sie selber darnach ringen, durch die enge Pforte einzugehen. Das ist das eine, der entschiedene Rückgang vom Dogma zur Bibel und zum Praktisch-Erbaulichen in der Bibel. Das andere Neue liegt in der starken Moralisierung der Heilslehre, im beständigen Zusammenhalten von göttlichem Tun und menschlichem Tun. Dadurch bringt Chavannes es fertig, aus der reformatorischen Gnadenlehre eine Pflichtenlehre mit Unterstützung durch die göttliche Gnade zu machen. Ganz synergistisch wird aus der Lehre von der Berufung der praktische Schluß gezogen: man solle den Zuhörern klar machen, daß sie in Sachen des Heils nichts tun ohne Gott, aber zugleich tue Gott nichts ohne sie; Gott helfe keinem, der sich nicht selber helfe, er wirke nur auf die, die selber mit ihm wirken. Glauben, Wiedergeburt, Heiligung erscheinen unserm Autor in erster Linie als Postulate Gottes an den Menschen, die von diesem als Bedingungen des Gnadenstandes zu leisten sind. Weil aber den starken Motiven für Glauben und Heiligung auch starke Hindernisse entgegenstehen, brauchen wir zur Ueberwindung derselben die göttliche Gnade, und um dieser Wohltat willen von seiten Gottes werden dann Glauben, Wiedergeburt, Heiligung in der Bibel oft auch Wirkungen der göttlichen Gnade genannt. Bloß die Rechtfertigung gilt als reines Gnadengeschenk Gottes, jedoch unter der Bedingung des Glaubens von unsrer Seite und vorausgesetzt, daß die guten Werke notwendig daraus folgen werden.

Das Interessante an diesen Gedanken ist ihr natürlicher Zusammenhang mit der ja noch im Zeitalter der strengen Orthodoxie beliebt gewordenen Föderaltheologie. Hat man sich einmal gewöhnt, die Religion nicht mehr als reine Kausalität Gottes und Passivität des Menschen zu betrachten, sondern als einen Bund, bei dem Gott und Mensch zusammentreten und zusammen handeln, dann wird sich immer die weitere Konsequenz aufdrängen, daß eben auch bei unsrer Seligkeit Gott und Mensch zusammenzuwirken haben, so wie das von jeher die katholische Theologie verstanden hat. Die reformatorische Paradoxie „aus Gnaden allein" hat dann freilich dem Denken des gesunden Menschenverstandes Platz gemacht. Durch das ganze Buch Chavannes zieht sich eine sehr lebendige Polemik gegen den Mystizismus, weil dieser in jener Epoche allein die alte Wahrheit einer unmittelbaren Einwirkung Gottes auf den Menschengeist vertreten hat.

Neben der Chavanneschen Dogmatik konnte schon ein Jahr später die *„Théologie chrétienne"* von Samuel Louis Secrétan (1726—1815) erscheinen, da sie in französischer Sprache vor allem den am Lausanner Seminar gebildeten künftigen französischen Pfarrern Hilfe bringen wollte und deshalb mit den lateinischen Lehrbüchern der Dogmatik gar nicht konkurrierte. Aus ihrem speziellen Zweck erklärt sich die starke Rücksichtnahme auf den römischen Katholizismus besonders in den Lehrstücken von der Schrift und von der Kirche, wo ein ganzes Buch, das siebente, der kirchengeschichtlichen Widerlegung des Papsttums gewidmet ist. Aber evangelischer etwa als eine andere gleichzeitige Zusammenfassung des Christentums ist deshalb die Secrétansche Theologie auf keinen Fall; im Gegenteil, man könnte sie als Dokument für die steigende Annäherung der protestantischen Theologie an die feindliche Konfession benützen. Secrétan hat seinem dreibändigen Werk das Kompendium Ostervalds zugrunde gelegt; seine Theologie bewegt sich denn auch auf dem

Boden Ostervalds, aber gemäß den Fortschritten oder Rückschritten — wie man's nimmt — der Zeit.

Genötigt, die Notwendigkeit einer Offenbarung zu beweisen, erklärt er vorsichtig: diese Notwendigkeit sei nicht absolut, sondern *par convenance* gemeint; der Verfall und das Elend der Menschheit, das Bedürfnis nach einer Reihe religiöser Wahrheiten und Hilfen, der langsame Gang der Vernunft, die Unmöglichkeit der großen Massen, sie recht zu brauchen, das und anderes erheischen unserseits eine Offenbarung. Auf mehreren hundert Seiten führt er dann den Beweis für die Authentizität der biblischen Bücher, um von da aus zur Göttlichkeit des Christentums aufzusteigen. Er tritt mit 4 Postulaten an die Prüfung der biblischen Bücher, zunächst der Bücher Mosis heran: ein Buch darf nicht durch einen spätern Betrüger gefälscht sein, sein Verfasser darf nicht selbst ein Fanatiker oder Betrüger sein, er muß Zeichen außerordentlicher göttlicher Hilfen aufweisen, sein Buch darf nicht im Lauf der Zeit verändert oder entstellt sein. Trostlose Wahrheit unsrer Religion, die auf diese Proben abgestellt wird! Aber die Ergebnisse der Prüfung sind für unsern Autor höchst erfreulich: er findet z. B. im Pentateuch interessante Tatsachen, ehrwürdige Dogmen, Gesetze aller Art, unbestreitbare Wunder und Weissagungen, lauter Kennzeichen des göttlichen Ursprungs, und tröstet sich gegen den Verdacht, es könnte später an diesen Büchern etwas gefälscht worden sein, mit der Erinnerung: jeder Israelit lernte sie ja auswendig und schrieb sie sorgfältig ab! Selbstverständlich fällt für die Göttlichkeit des Christentums sein Inhalt vor allem in die Wage. Secrétan findet in der Bibel alles, was unser Verstand, Herz und Gewissen nur wünschen können, aber wertvoll sind doch auch die besondern Siegel Gottes, die Wunder, die erfüllten Weissagungen.

Zuweilen bekommt man den Eindruck, er vergesse am einen Ort allzusehr, was er am andern gesagt habe. Er hatte in der Einleitung als Hauptziel des Christentums die Darbietung eines Gnadenbundes zur Verzeihung der Sünden, Beruhigung des Gewissens und Verschaffung ewiger Rettung genannt. Im Lauf seines Buches aber vergißt er diesen evangelischen Hauptgedanken und bringt dadurch seine Apologetik um das Zwingende, das z. B. Chavannes bei seiner Grundlegung festgehalten hat.

Gegenüber den trinitarischen und christologischen Lehrsätzen befolgt Secrétan eine ähnliche Zurückhaltung wie Chavannes. Er hütet sich wohl, auf die Orthodoxie zu verzichten, aber er stellt das Mysterium möglichst zurück und sucht sich an die einfachen Worte der Bibel zu halten.

Der Glaube an die Trinität ist ihm bereits zu einer Probe unsrer Demut geworden; er meint, es gebe eine Menge anderer Wunder und Unbegreiflichkeiten, die wir auch hinnehmen müßten; d. h. irgendeine Wurzel in seinem eigenen Denken und Fühlen hat dies Dogma nicht mehr. Das Dogma von den zwei Naturen zitiert er fast mehr als eine mit Pietät zu respektierende altkirchliche Meinung, die auch er darum nicht wegwerfen will; aber ihm selbst ist Hauptsache der wahrhaft himmlische Lehrer, und er meint, die in bezug auf die anbetungswürdige Person des Heilands Irrenden sollte man lieber tragen und bemitleiden als hassen; denn wer von uns ist unfehlbar?

Selbstverständlich muß er die Sozinianer als Leugner der Satisfaktion Christi scharf abweisen; Sozinianer wollte im 18. Jahrhundert auch der freieste protestantische Theologe nicht heißen. Aber was er selber festhält vom Opfertod Jesu, geht kaum viel über die Theorie der Sozinianer hinaus.

Den Strafgedanken lehnt er direkt ab, den Ausdruck Genugtuung für die göttliche Gerechtigkeit hält er für unbiblisch, die Idee der Abbüßung unsrer ewigen Sündenstrafen verwirft er ebenfalls. Was schließlich bleibt, ist der Opfergedanke in allerlei Variationen, die Reproduktion biblischer Stellen, jedoch ohne einen zwingenden Beweis der Notwendig-

keit. Wir kennen ja, sagt er vorsichtig, die Ausdehnung der göttlichen Rechte nicht; halten wir uns daran, daß, weil Jesus nach der Schrift für uns gestorben ist, dies Opfer sehr nötig war, um uns die Verzeihung unsrer Sünden und das ewige Heil zu verschaffen.

Beim Streit endlich zwischen den Universalisten und Partikularisten über die Erwählung hebt er fein auf beiden Seiten die guten Absichten und die Gefahren hervor und kommt von diesem Ja und Nein zu dem Schluß:

So geht es allen Systemen; sie scheinen zuerst aufzuhellen, und bei näherem Zusehen mehren sie die Finsternis. Setzen wir sie also beiseite und halten wir uns an die Sprache der Schrift!

So könnte Erasmus geschrieben haben. Aehnliche Proben ließen sich für alle Dogmen bringen. Und bei allem größte Pietät und Vorsicht, der Orthodoxie irgendeine Gegenansicht entgegenzustellen!

Wie weit wir von den reformatorischen Positionen abgekommen sind, zeigt auch hier die Heilslehre am deutlichsten. Kann, wer so begeistert vom Menschen schreibt, überhaupt reformatorisch empfinden?

„Der Mensch", so hören wir, „ist das erste Geschöpf auf Erden; seine hohe und majestätische Gestalt, sein edles Antlitz, seine Kraft, seine Geschicklichkeit, seine herrliche Schönheit, der himmlische Geist, der ihn beseelt, der wunderbare Gebrauch, den er von Elementen, Pflanzen, Tieren zu machen weiß, all das zeigt ihn als Meisterwerk Gottes. Ohne den Menschen wäre die ganze Natur ein Tempel ohne Priester." Und wie betont unser Autor die Willensfreiheit! „Sie wird immer in Religion und Gesellschaft als erstes Prinzip gelten, als ganz unbestreitbar, als Wahrheit der Erfahrung. Kraft dieser Freiheit ist der Mensch ein sittliches Wesen usw." Zwar ist jetzt im Stand der Sünde das göttliche Ebenbild verändert, aber nicht ganz zerstört. Wir besitzen nicht weniger als unser Stammvater das schöne Privileg der Vernunft und der Freiheit. Darum müssen wir die starken Ausdrücke der Bibel von Knechtschaft und Tod figürlich brauchen, da ja die Bibel selbst uns auffordert, zu erwachen aus dem traurigen Schlaf und unsre Ketten zu brechen. Wie arbeitet man denn an der Wiederherstellung unsrer großen Privilegien? Nach Paulus durch die Wiedergeburt, d. h. indem wir uns kräftig anstrengen, unsre Herzen reinigen durch Glauben und wahre Reue, indem wir unsre verdorbenen Neigungen zähmen, uns aufrichtig dem Gesetz Gottes unterwerfen und Liebe, Furcht und Gehorsam hervorbringen.

Nun, damit ist eigentlich alles gesagt; wir stehen genau im Stadium vor der Reformation. Oder hören wir nicht wieder Erasmus, wenn Secrétan von den Reformatoren beschwichtigend sagt:

„Ihre harten Ausdrücke von der Unfreiheit des Willens sind aus der Reaktion gegen zu große Laxheit entstanden. Heute ist die ganze Welt einverstanden, daß die Freiheit dem Menschen wesentlich ist, und daß es ohne sie weder Tugend noch Religion geben kann."

Auch das berührt uns ganz vorreformatorisch, wie Secrétan den Lohngedanken zu verteidigen weiß, diesmal gegen die Mystik, welche allein die reformatorische Reinheit des Pflichtgehorsams damals zu behaupten suchte und den Menschen reine Liebe ohne Lohn zur Bestimmung machte.

Eine solche Lehre, so meinte er, die keine andere Anziehungskraft hätte als ihre eigene Vortrefflichkeit und das Vergnügen, sie zu befolgen, wäre gar keine Kraft für die Menschen. Scheine die Bibel selbst gelegentlich von heroischer Liebe zu reden, so solle man dies figürlich nehmen.

Kein Wunder, daß nun Glauben und Reue, die ganze Erlösung als ein Zusammenwirken von Gott und Mensch aufgefaßt wird; unzähligemal kommt unser Autor auf diese „Kooperation" zu sprechen; sie scheint ihm der Schlüssel zu allen Rätseln. Er will dabei Gnaden- und Geisteswirkungen durchaus nicht leugnen, er hält mit aller Orthodoxie streng daran fest. Aber man gehe ihm aus dem Weg mit der Meinung, daß der Mensch bei der Erlösung passiv sei! So kann nur der fanatische Mystiker es ansehen. Gott und Mensch wirken zusammen und zwar genau entsprechend unsrer Natur und Lage. Die göttlichen Hilfen sind immer die Belohnung unsrer guten Absichten und anhaltenden Anstrengungen. Aber das Zeugnis des heiligen Geistes in unsern Herzen, von dem Paulus Röm. 8 schreibt, ist ein Privileg, das nicht allen Menschen zuteil wird. Genau so pflegten ernste katholische Theologen des Mittelalters zu urteilen. Der Ausgang der protestantischen Theologie führt hinter ihren Anfang zurück.

Und doch ist unser Secrétan sicher der eifrigste Protestant in Lausanne gewesen; er lebte ganz für seine bedrückten Glaubensgenossen in Frankreich, denen dies Buch bestimmt war. Es ist eine der packendsten Stellen in diesen drei Bänden, wo er seiner warmen Liebe zur Bibel beredten Ausdruck gibt.

> Vom spärlichen Gebrauch der Bibel scheint ihm der ganze jetzige Verfall der Christenheit herzurühren. Man gibt sich allen Vergnügungen und Ergötzlichkeiten hin und vernachlässigt den kostbaren Schatz der Seele, die Erkenntnis unsres Gottes und die Liebe seiner Pflichten. Laßt uns also unsern Eifer und unsre Frömmigkeit neu erwecken (*Réveil!*), laßt uns die heilige Schrift ohne Unterlaß lesen, meditieren, studieren und laßt uns suchen, diese Arbeit so heilsam als möglich zu gestalten durch praktische Anwendung der großen Pflichten, die dies Buch uns einprägt.

Was er hier 1773 schrieb, hat er 1799 als 73jähriger Greis in der Enquete an Stapfer wiederholt: er lese, schreibt er da, jeden Tag die Bibel im Originaltext mit den besten alten und neuen Kommentaren, Le Clerc, Hammond, Grotius, Whytby, Lardner, Calmet, Beausobre[1], letzteres wieder im Einklang mit seinem Rat in der „*Théologie*", man müsse die Bibel, weil sie keineswegs so ohne weiters klar sei, mit allen Hilfsmitteln studieren. Aus den Büchern, die Chavannes in seinen „Ratschlägen zum Studium des Predigtamts" 1771, in großer, systematischer Auswahl für alle einzelnen Disziplinen, Duvoisin in seinem „*Essai sur les études et l'exercice du st. ministère*" mit Hervorhebung des Allernotwendigsten aufzählen, kann man noch einmal besonders klar den Geist der Theologie kennen lernen, die zu Lausanne und in der Waadt am Ende des 18. Jahrhunderts geherrscht hat. Es sind die uns bereits bekannten Werke der Engländer und der Franzosen in Holland und Deutschland, sowie Ostervalds, Turrettinis, Vernets aus der welschen Schweiz, einige auch aus Deutschland von mild lutherischer Seite; selbst Michaelis, Semler, Sack begegnen in Chavannes Katalog, die Zürcher, Berner und Basler nicht zu vergessen. Die alten orthodoxen Dogmatiker glänzen durch Abwesenheit mit fast einziger Ausnahme Calvins, vor dessen Institutio auch dies Theologengeschlecht nicht allen Respekt verlieren konnte. Direkt gewarnt wird vor den Büchern

1) HArBe 1367.

der Sozinianer; das forderte die offizielle Rechtgläubigkeit. Von den Arminianern, meint Chavannes, könnte einer in Kritik, Kirchengeschichte und Gelehrsamkeit vieles lernen, wenn er sich von ihren Irrtümern frei zu halten wüßte. Das wirkt direkt komisch; wußte Chavannes wirklich selber nicht, wie sehr er dogmatisch im Strom der arminianischen Lehren schwamm? Der Pfarrer Duvoisin war doch tapfer genug, nicht nur Le Clerc, sondern auch den freien Katholiken Richard Simon zu empfehlen, ja bis zu einem gewissen Grad Michaelis und seine Schüler mit dem Zusatz: „sie treiben die Kritik noch viel weiter und scheinen die richtigen Grenzen übersprungen zu haben; erst mit der Zeit wird man über ihr Verdienst ein Urteil fällen können." Aus Duvoisins Schrift geht mit aller Klarheit hervor, was damals im theologischen Interesse voran stand: natürliche Theologie aus Werken englischer und holländischer Popularphilosophen, Apologetik gegen Atheismus und Deismus, und schließlich Moral. Wir glauben, daß gerade das Interesse der jüngern Generation in diesen Wissenschaften aufging. Die Dogmatik wurde mehr aus Pflicht mitgenommen. Duvoisin meint, alle die Streitigkeiten über die subtilen Fragen der Verbindung der göttlichen und menschlichen Natur in Christus, der Prädestination, der Mitwirkung des heiligen Geistes bei der Heiligung möchte er ganz verbannt haben. Ich denke, nach ihrem Abzug wäre das dogmatische System etwas kurz ausgefallen. Aber zu denken gibt seine Klage, daß so viele zeitgenössische Pfarrer die Bibel nicht kennen, und daß man auf den Akademien viel zu wenig auf Bibelkenntnis dringe. Nach seiner Meinung sollte das Bibelstudium allem andern vorangehen. Das ist in der Tat merkwürdig. Wir selbst haben das Werden des neuen vernünftigen Christentums als eine Rückkehr vom Dogma zur Bibel aufgefaßt und haben den biblischen Humanismus im Sinn eines Erasmus bei Osterwald und seinen Freunden geglaubt an der Arbeit zu sehen. Und das Ergebnis wäre: steigende Abkehr von der Bibel, Entfernung nicht nur vom orthodoxen Dogma, sondern auch von den biblischen Grundlagen, auf denen die reformatorische Theologie sich aufbaute!

Indessen hat man sich gerade bei den waadtländischen Pfarrern vor der Verallgemeinerung zu hüten. Es ist ja zunächst nur eine papierene Verordnung, wenn die bernischen Ordonnanzen für die Waadt vom Jahr 1758 für die Predigt die evangelischen Lehren vorschreiben:

> Christus soll gepredigt werden und zwar der Gekreuzigte; die Unwürdigkeit der Menschen, das Verdienst des Heilandes, die Notwendigkeit der Gnade, des Glaubens und der guten Werke, die Verheißungen des Evangeliums sind die Fundamentalartikel.

Zu denken aber gibt es, daß der Redaktor eben dieser Ordonnanzen kein geringerer ist als Elie Bertrand, Pfarrer der französischen Kirche in Bern von 1744 bis 1765[1]. Der Mann hatte zwei Seelen in seiner Brust, eine modern freisinnige, die ihm die besondere Freundschaft Voltaires eintrug, und eine altevangelische, mit der er den Herrnhuter James Hutton als Freund umarmen konnte. Aus einem Brief Bertrands an eben diesen Hutton spricht die ganze Entrüstung eines alt-

1) Vgl. P. Wernle, *Les frères Moraves en Suisse Romande au 18. siècle, Revue de Théologie et de Philosophie* 1918.

modischen Christen über den Verfall der reformierten Kirchen Genfs, Neuenburgs und auch Frankreichs und die Trauer darüber, daß ihm Autorität und Talente fehlen, im Gegensatz zu den verhängnisvollen Zeitströmungen für das Wachstum des Reiches Christi zu arbeiten. Genau im Sinn seiner Ordonnanzen bekennt er sich in diesem Brief zu „unserm göttlichen Jesus und zum menschlichen Verderben, das seinen Tod notwendig machte". Sicher gab es in der Waadt gegen Ende des Jahrhunderts noch mehr als einen hervorragenden Geistlichen, der wirklich noch im evangelischen Geist gepredigt hat. Dahin gehört gerade der erwähnte Duvoisin in seinem Büchlein für Pfarrerbildung und -beruf. Mit Berufung auf Osterwald warnt er seine Kollegen aufs dringlichste vor den bloßen Moralpredigten.

Hört man von der Kanzel her nur von Tugend und Laster, vom Wohl der Gesellschaft, vom menschlichen Herzen, ungefähr so wie Sokrates oder Seneca gepredigt haben, so fehlt die Hauptsache: Jesus Christus, sein Kreuz, seine Gnade, sein Geist. Die Salbung ist nicht da und darum fehlt die Kraft. Wollen wir die Menschen zu Gott führen, so fangen wir an, sie zu Jesus Christus zu führen! Predigen wir das Evangelium, wie unsre Lehrer, die Apostel, es predigten! Sie machten sich ihren Ruhm daraus, die Prediger des Kreuzes zu sein und nahmen sich vor, nichts anderes zu predigen als Jesum den Gekreuzigten. War das für Osterwald nötig vor einem halben Jahrhundert, wie viel mehr für uns, da wir mit den gefährlichsten Ketzern zu tun haben, die Jesus Christus, sein Opfer, die Kraft seines Todes, die Macht seines Geistes vernichten. Eine evangelische Predigt darf unter keinen Umständen das Fundament des Evangeliums, das Kreuz Christi, seine Fürbitte, seine Gnade beiseite setzen. Ihn bloß predigen als Lehrer der Moral, der das Beispiel der Tugenden gegeben hat, die er predigte, würde heißen, die Lehre von der Gnade umstoßen.

Hören wir einen andern jungen Zeugen des nämlichen evangelischen Christentums. Gabriel Carrard, Suffragant in Vevey, schreibt in einem an Stapfer adressierten *Mémoire* 1799:

„Wir sind weit entfernt, die Vernunft und die gute Philosophie zu verachten, aber daß nur unsre Predigten keine heidnischen Reden seien, in denen man die Wahrheiten der Offenbarung und das Werk der Erlösung vergißt. Christus soll gepredigt werden, da in ihm alle Schätze der göttlichen Weisheit verborgen sind. Ein christlicher Pfarrer schämt sich Christi und zwar des gekreuzigten Christus nicht."

Und dann folgt eine Aufzählung der evangelischen Hauptsachen ziemlich so, wie sie jenes Berner Reglement gegeben hatte. Das ist hier um so bedeutsamer, als derselbe Carrard dicht vor der zitierten Stelle den Predigern eine Anweisung gibt, wie sie von den Wahrheiten der natürlichen Vernunft: Dasein Gottes, Schöpfung, Vorsehung, zur Offenbarung und zu den christlichen Grundgedanken aufsteigen sollen, und wie schließlich die ganze Wahrheitslehre vor allem auf die Moral abzielt, für die christliche Moral einen soliden Grund legen will[1]. Wir fügen als vierte Stimme den eifrigen Lausanner Pfarrer Frédéric Bugnion hinzu, der in einem wichtigen Brief an Stapfer vom 12. April 1799 sich aufs höchste entrüstet über den vom Minister gebrauchten Ausdruck: „Liturgie, der Philosophie des Jahrhunderts angepaßt".

„Gott bewahre uns davor, jemals die Philosophie des Jahrhunderts auf den christlichen Kanzeln herrschen zu sehen! Sie hat nur schon zu viel Herrschaft über die Welt" [2].

1) HArBe 1368.
2) HArBe 563.

Wer so schreibt, ist nicht auf dem Weg, das Christentum gänzlich zu rationalisieren. Endlich, damit es nicht am praktischen Beispiel fehle: François Jacob Durand, der spätere berühmte Professor für Moral und Statistik, 1727—1816, veröffentlichte 1769 ein Bändchen Festpredigten, bestimmt für die vielfach pfarrerlosen Gemeinden Frankreichs[1]. In diesem Bändchen Festpredigten verrät vieles den allgemeinen Charakter der Zeit, so z. B. die Betonung der Lehre und der Moral; Christus erscheint auch hier als der liebenswürdige Lehrer, den Gott vom Himmel gesandt hat, und eine Predigt verweilt ausführlich bei den verschiedenen Wundern, die mit der Lehre, der Heiligkeit und dem Tod zusammen das Erlösungswerk Christi ausmachen. All das ist wenig eigentümlich, und dennoch, dieser Prediger spricht von Jesus und vom heiligen Geist nicht wie ein Philosoph; sein ganzes Herz gerät in Wallung, er schlägt die wärmsten Töne des Gefühls an, er appelliert an die intimsten Herzenserfahrungen, um den Zuhörern zum Bewußtsein zu bringen, was ein Christ an Jesus hat. Eine Abendmahlspredigt wie die Durands über den Text: „Siehe, ich stehe vor der Tür und klopfe an", würde niemand diesem philosophischen Jahrhundert zuschreiben, wenn sie uns plötzlich neu in die Hände fiele.

„O welches Abendmahl, was für ein hinreißender Verkehr, welche Innigkeit, welche Vereinigung; die menschliche Beredsamkeit findet keine Worte, kräftig, stark genug, um das auszudrücken, alles ist kalt ... Man kann nur wie Augustin sagen: gebt mir ein Herz, erfüllt mit Gottesliebe, das wird vernehmen, was ich nicht sagen kann".

Also an evangelischen Predigern und Predigten hat es in der Waadt zu Ende des Jahrhunderts nicht gefehlt, so wenig als an Predigern des neuen vernünftigen Christentums. Die Apologetik stieg, wie zu erwarten ist, auch auf die Kanzeln; ein Jean David Paul Etienne Levade, späterer Theologieprofessor an der Akademie in Lausanne, in jungen Jahren Prediger an der französischen Gemeinde in Amsterdam, hielt hier nacheinander 5 Predigten gegen die Zeitphilosophie, die er mit Nennung aller gefährlichen Bücher so beredt den Zuhörern vorführte, daß man ihn bat, so schnell als möglich damit abzubrechen, denn er verstärke nur die Gefahr[2]. Und in einer Predigt über die Toleranz, 1780 gehalten, erklärte er als die eine notwendige Hauptsache des christlichen Glaubens das einfache Bekenntnis: Jesus ist der Messias, der Sohn Gottes, und forderte Duldung gegen alle, die in diesem Bekenntnis sich zusammenfinden. Wir denken, dieses Beispiel dürfe erst recht nicht verallgemeinert werden; eher möchte der brave Louis de Bons, bekannt als Verfasser eines Katechismus, Pfarrer in Rolle, als Typus des Durchschnitts der waadtländischen Prediger gelten. Er wählte sich für zwei seiner Predigtbände das 8. Kapitel des Römerbriefs aus und gibt uns dadurch die Mittel in die Hand, echten und modernen Paulinismus beständig zu vergleichen[3]. Sofort zeigt sich, daß unser Prediger mit dem „Geist" bei Paulus nichts Rechtes anzufangen

1) *Sermons nouveaux pour les principales solennités chrétiennes* 1765.

2) *Sermons prononcés dans l'Eglise d'Amsterdam* 1791; vgl. Henri Vuilleumier, *Les origines de la Société de Bible du Canton de Vaud et son fondateur (Revue de Théologie et de Philosophie 1915).*

3) *Sermons sur les matières les plus importantes de la religion, contenues dans Rom. 8. 1774.*

weiß; das einemal nennt er ihn einfach Vernunft und Gewissen, dann wieder ist er ihm die geoffenbarte Lehre des Evangeliums, oder endlich die Wirkungen in unsern Herzen, die vom Evangelium ausgehen. Nur alles Mystische, alle Unmittelbarkeit Gottes im Herzen, soll nicht unter Geist verstanden werden.

Die Geistesmenschen des Paulus sind die Gläubigen, noch deutlicher die Tugendhaften, deren Herz mit aufrichtiger Liebe zur Tugend erfüllt ist. Schreibt Paulus: das Trachten des Geistes ist Leben und Friede, so meint er damit: zwischen Tugend und himmlischem Glück besteht ein natürlicher Zusammenhang, und die Idee einer schließlichen Belohnung und eines zukünftigen Glücks ist durch Gottes Willen in der Bibel bekräftigt. Ueberhaupt ist mit „Leben" ewiges Leben im Himmel gemeint, wie die himmlische Seligkeit das ganze Ziel der Sendung des Sohnes Gottes war. „Vom Geist Gottes geführt werden" heißt: erfüllt werden von einem lebhaften Wunsch Gott zu gefallen durch den Gehorsam gegen seinen Willen, so wie er uns im Evangelium geoffenbart ist durch seinen Geist.

Hier sieht man, wie groß die Nachwirkung der alten Bibelorthodoxie immer noch ist: Geist, d. h. vom Geist inspiriertes Bibelwort, — zu etwas anderem fehlt das Vertrauen. Höchst modern ist dann die Art und Weise, wie de Bons sich die Befreiung vom Gesetz nach Paulus vorstellt; er scheint dabei den französischen Predigten des Baslers Werenfels zu folgen.

„Befreiung vom Gesetz", das heißt: statt des alten, harten, strengen Gesetzes ist uns jetzt ein mildes, leichtes Gesetz gegeben, angepaßt unsrer Lage, nachsichtig für unsre unfreiwilligen Schwächen, mitleidig mit unserm Elend, wenn wir in aufrichtiger Reue uns bestreben, unsre Fehler wieder gut zu machen. Gott verlangt nicht mehr die vollkommene Gerechtigkeit von uns, sondern begnügt sich mit einem aufrichtigen Gehorsam, auch wenn er mit mancherlei Abweichungen und Schwachheiten vermischt ist.

Das ist freilich ein sehr moderner, sehr unreformatorischer Paulinismus. Dabei steht aber de Bons durchaus fest auf dem Offenbarungsboden. Er verteidigt in seinem 4. Band im Anschluß an Röm. 1, 16 den göttlichen Ursprung des Evangeliums gegen Deisten, die dem Inhalt des Christentums in allem Vernünftigen und Moralischen zustimmen, aber es als ein Werk der Vernunft, nicht der Offenbarung, betrachten und alles Uebervernünftige als fremden Zusatz ablehnen. Beides sei ganz verfehlt; die Vernunft wäre nie so weit gekommen, als uns das Evangelium in der Bibel führt, und für die ergänzenden Wahrheiten der Offenbarung dürfen wir nur dankbar sein. Das ist die korrekte Position des vernünftigen Christentums. Dieses war, das zeigt ja auch die Polemik Duvoisins, bei sehr vielen waadtländischen Geistlichen an der Tagesordnung, aber es besaß nicht die Alleinherrschaft, und es wäre übertrieben, wenn man die ganze Theologie der Waadt darnach einschätzen wollte.

2. Kapitel: Die vernünftige Orthodoxie in der deutschen Schweiz.

Für die deutsche Schweiz ist nicht das später in der Aufklärungsbewegung zuvorderst marschierende Zürich, sondern Basel mit dem gemäßigten und vernünftigen Christentum vorangegangen. Hier setzte man die Konsensusformel, ohne sie förmlich abzuschaffen, außer Geltung zu einer Zeit, da die Kirchen

von Zürich und Bern sich noch für lange darauf versteiften. Sam. Werenfels (1657—1740), Professor der Theologie zu Anfang des 18. Jahrhunderts, der intime Freund Ostervalds und Turrettinis, wie dieser Mitglied der englischen Gesellschaft zur Beförderung christlicher Erkenntnis und ein Freund des Unionsgedankens in der reformierten Schweiz, hat hier das größte Verdienst um die Anbahnung einer milderen theologischen Lehrart[1]. Er war zuerst Professor der Eloquenz gewesen und hatte aus intimer Kenntnis des Altertums und der ganzen neuern Philosophie und Literatur als erster wieder den Humanismus in der Basler Theologie zur Geltung gebracht, der seit den Tagen des Erasmus verschwunden war. Echt humanistisch bekämpfte er die gelehrte Scholastik in allen Wissenschaften als Wortgezänk, veranlaßt vielfach durch Gebrauch dunkler und doppeldeutiger Ausdrücke, und scheute sich nicht, den Streit der alten Kirche um die Trinität auch in diese Kategorie zu stellen. Echt humanistisch rief er von der Scholastik zurück zur Einfachheit des ursprünglichen Christentums, da noch lebendige Frömmigkeit im Mittelpunkt gestanden und der theologische Dogmatismus keine Verwüstungen angerichtet habe.

Er ist ein entschiedener Freund der Vernunft; will er die Wahrheit des Christentums beweisen, so hebt er zuerst die Vernunftgemäßheit seines Glaubens hervor; auch dem Bibelglauben läßt er die Prüfung der heiligen Schriften durch die Vernunft vorausgehen und meint, mit dem reformatorischen Zeugnis des heiligen Geistes sei nichts anderes als die Wahrnehmung der äußern und innern göttlichen Kriterien durch die Vernunft gemeint. Aber er will doch kein bloßer Rationalist sein. Wohin die Menschheit mit der Vernunft allein kommen würde, das kann nach ihm jeder aus der Religion des Heidentums sehen. Niemals sind die weisesten Philosophen so weit gelangt, wie jetzt der einfache Christ mit seiner Bibel, und darum kann das Christentum nicht aus der Vernunft eines Menschen entsprungen sein, sondern muß auf besondrer Offenbarung Gottes beruhen, wie auch die Wunder beweisen, denen Werenfels eine Spezialuntersuchung gewidmet hat.

Man sieht, es ist genau die Position seiner welschen Freunde. Vernunft und Wunder vertragen sich noch harmlos; äußere Geschichtstatsachen, wie das Wunder der Auferstehung Jesu, werden sogar in einer Predigt zum Beweis der Wahrheit unsrer Religion umständlich verwertet, im Handumdrehen aber kann der Autor wiederum betonen, daß Gott heute keine Wunder mehr tut.

Werenfels war persönlich von exemplarischer Frömmigkeit, und das Christliche im engern Sinn, die Jesusliebe, muß so mächtig in ihm geglüht haben, daß Zinzendorf ihn als einen Vertreter seiner christozentrischen Lammestheologie feiern konnte[2]. Allein Zinzendorf hat auch in Osterwald einen Gleichgestimmten vermutet, sicher mit Unrecht. Es ist doch bedeutsam, daß weder in den lateinischen Untersuchungen noch in den Predigten dieses Professors die reformatorischen Zentralgedanken irgend stark hervortreten. Verwunderlich ist aber nicht, wenn Werenfels sich

1) Alex. Schweizer, a. a. O. II; Eb. Vischer in Haucks RE. XXI.

2) Ehren-Gedächtnuß des weyland Summi Theologi Basileensis, Herrn Dr. Samuel Werenfelses, von Herrn Gr. v. Zintzendorff, in Büdingische Sammlung VI. Stück, p. 771, es erschien zuerst separat unter dem Titel: Dem Hoch Ehrwürdigen und seligen Manne Dr. Samuel Werenfels, weyland Summo theologo zu Basel, sahe ein wenig betrübt nach und zeugete bei seinem Grabe von der Stelle, die dem Lamm in der Theologie gehört, Ludwig von Zinzendorf, Fatrum episcopus; vgl. oben p. 388.

doch an einem entscheidenden Punkt aufs stärkste von den sittlichen Voraussetzungen der Reformationsfrömmigkeit entfernt. Schon das ist auffallend und erinnert gerade wieder an Erasmus, mit welcher Vorliebe er sich des viel gescholtenen Epikur annimmt, während er z. B. für den stoischen Satz: die Tugend sei um ihrer selbst willen zu erstreben, nur Kopfschütteln hat.

Unter den Motiven der christlichen Ethik will er das der Nützlichkeit durchaus nicht ausschließen; gut ist freilich nur, was als Wille Gottes getan wird; allein der Pflichtgedanke braucht eudämonistische Nebenmotive nicht zu scheuen, wenn er nur übergeordnet bleibt. Besonders wichtig aber ist ihm die Möglichkeit, ja Leichtigkeit der Erfüllung des Willens Gottes. Zu meinen, Gott hätte uns etwas Unmögliches geboten, wäre ganz widersinnig. Der Gnadenbund des Evangeliums ist überhaupt nicht so streng; er erfordert keine so vollkommene Gerechtigkeit von uns, die da gleich sei der Gerechtigkeit der Engel und der Seligen im Himmel. Gott richtet die Pflichten, die er von uns fordert, nach unsern Schwachheiten und den uns von ihm geschenkten Kräften ein. Es handelt sich da nicht um einen ganz vollkommenen, sondern nur um einen aufrichtigen Gehorsam. Wenn unsre Absicht gut, unsre Liebe rein und ohne Heuchelei, unser Fleiß in allem Guten aufrichtig und beständig ist, so ist Gott schon zufrieden. Er will letztlich nur, daß wir aufrichtig und von ganzem Herzen tun, was uns diesfalls möglich ist.

Das heißt doch die absolute göttliche Forderung durch eine relative ersetzen, und hierin soll der Vorzug des Christentums bestehen! Hier ist die Grundstimmung der Reformatoren beinahe aufgegeben, und wenn Werenfels sich mit 60 Jahren aus Sorge für sein Seelenheil von Beruf und Aemtern zurückzog, ist auch dies nur eine Bestätigung, daß er die reformatorische Position nicht mehr verstand. Indes, das sind persönliche Dinge. Gewirkt hat vor allem die bewußte Abkehr vom Dogmatismus und die Zuwendung zu der halb rationalen, halb mirakulösen Apologetik, worin Werenfels die allgemeine Richtung der Zeit ausdrückt.

Denselben freieren Geist vertrat nach Werenfels Joh. Ludwig Frey, Professor der Geschichte und außerordentlicher Professor der Theologie, seit 1737 Professor des A. Ts., der über Basel hinaus durch seine wenig rühmliche Rolle gegenüber Wettstein bekannt ist. Mit Recht konnte gerade der von ihm so schlecht behandelte Wettstein betonen, daß Frey ein entschiedener Verfechter der Rechte der Vernunft in der Schriftauslegung gewesen sei, daß er die Theologia naturalis nach dem Engländer Clarke doziert, bei Besprechung der Prädestination die Ansichten der verschiedenen theologischen Richtungen seinen Zuhörern zur eigenen Wahl vorgelegt habe und seinerseits nur ganz energisch für die Willensfreiheit eingetreten sei. Sein Lieblingsautor war Grotius mit seiner „Wahrheit der christlichen Religion"; den Grotius hat er nächst den Engländern auch für die Auslegung des N. Ts. besonders empfohlen [1]. Fügen wir noch hinzu, was Wettstein verschweigt, daß Frey mit größter Dringlichkeit die jungen Theologen auf den sittlichen Zweck der ganzen biblischen Belehrung hinwies und auch für das Verständnis der Bibel frommen Sinn zur Bedingung machte. Wie für die welschen Schweizer war auch für ihn Tit. 1, 1 „die Erkenntnis der Wahrheit, die nach der Gottseligkeit ist auf Hoffnung des ewigen Lebens" eine Lieblingsstelle [2]. Das ist genau die neue Richtung Werenfels.

1) Wettstein, Novum Testamentum, Prolegomena.
2) Vgl. Freys Dissertationes.

Allein der Fall Wettstein zeigt uns nun ihre Schranke. Es scheinen freilich bei diesem unerquicklichen und für Basel höchst beschämenden Handel persönliche Rivalitäten und Reibereien zwischen Lehrer und Schüler den ersten Anlaß gegeben zu haben, aber ausgetragen wurde der Streit als ein richtiger Lehr- und Ketzerprozeß nach Methoden und im Geist der alten, nicht der neuen weitherzigen Orthodoxie. Joh. Jak. Wettstein, der Sohn des Pfarrers zu St. Leonhard und später Helfer an der gleichen Kirche, war eine reine Gelehrtennatur, die an dogmatischen Zänkereien nicht das geringste Interesse hatte, freilich sich auch persönlich alle Freiheit des Urteils vorbehielt und selbst in der Oeffentlichkeit mit Durchbrechung der alten dogmatischen Formeln nicht zurückhielt. Er hatte in jungen Jahren an den Basler Handschriften des Neuen Testaments ein Interesse gewonnen, fing an allenthalben, wo er hinkam, Handschriften zu vergleichen, Textvarianten zu sammeln, bis er sich mehr und mehr von der Mangelhaftigkeit des Textus receptus überzeugte und den kühnen Plan faßte, einen aus den ältesten Handschriften verbesserten Text des Neuen Testaments herauszugeben. Während er sich in aller Stille mit unermüdlichem Gelehrtenfleiß dieser Aufgabe widmete, streuten seine Gegner — es waren leider eben seine Professoren Joh. Ludw. Frey und Jak. Christ. Iselin — Gerüchte aus von gefährlichen Ketzereien, welche die geplante Wettsteinsche Bibel der Christenheit bescheren werde. Man wußte es so einzurichten, daß auf der evangelischen Tagsatzung in Baden (1729) den Basler Gesandten seitens der evangelischen Städte Zürich und Bern geklagt wurde, Helfer Wettstein bringe Sachen auf die Kanzel, die der reinen Lehre nicht gemäß seien, und lasse in Basel ein Neues Testament drucken, das nach dem Sozinianismus rieche. Gestützt auf diese Meldung schritt der Basler Konvent, dem auch Werenfels noch angehörte, zum Verhör. Man sammelte heterodoxe Ausdrücke, die Wettstein in einzelnen Predigten gebraucht hätte, Exzerpte früherer Schüler, die vor Jahren ein Collegium biblicum bei ihm gehört hatten, allerlei Gerüchte und Vermutungen über Texte und Anmerkungen des geplanten Neuen Testaments und stellte aus all dem ein reichliches Anklagematerial zusammen, dessen Hauptpunkte die Schriftinspiration, die Gottheit Christi und des hl. Geistes, die Genugtuungslehre, den Glauben an den Teufel, die Auffassung der Dämonischen, die Lehre vom Schicksal der Abgeschiedenen gleich nach dem Tod betrafen. Durchgeht man das Anklagematerial unparteiisch, so wird man zugestehen müssen, daß Wettstein kein Orthodoxer strenger Observanz war — so wenig als einzelne seiner Ankläger und Richter. Er hatte wirklich über manche Detailpunkte der Dogmatik freiere Gedanken, dachte vom Verhältnis des Sohnes Gottes zum Vater eher subordinatianisch — er brauchte dafür den geschmacklosen Vergleich vom Helfer neben und unter dem Hauptpfarrer in der Basler Kirche — und er scheint hinsichtlich der Auffassung der Dämonischen dem Balthasar Becker gefolgt zu sein; er verabscheute die pietistische Sprache vom Blut und der Stellvertretung und gab aus diesem Grund ein gereinigtes Liederbüchlein heraus; vor allem aber, ein Gelehrter, der über die Fülle der biblischen Textvarianten so gründlich wie Wettstein Bescheid wußte, konnte nicht mehr ein Anhänger der alten Inspirationslehre sein. Aber das alles betraf doch eigentlich Nebenpunkte; in den dogmatischen Hauptlehren dachte Wettstein schon deshalb gut orthodox, weil

er als Gelehrter zu irgendeinem Vorstoß gegen sie gar keinen inneren Drang besaß; er war überhaupt keine religiöse Natur, von der ein Stoß zu einer Reform des Glaubens hätte ausgehen können, und höchstens das konnte man ihm einigermaßen vorwerfen, daß er seine gelehrten Privatmeinungen, wenn ihm doch an ihrer kräftigen Vertretung so wenig lag, nicht auch besser für sich behielt. Aber die damalige Basler Kirche hatte selbst für einen so harmlosen Gelehrten mit ein paar Sonderschrullen keinen Platz; sie war nicht gewillt, irgendeinen Makel ihrer Orthodoxie in den Augen ihrer damals noch orthodoxeren Schwesterkirchen zu ertragen. Eine rechte, billige Gewissensfreiheit und christliche Toleranz wollte sie zwar durchaus gelten lassen, jedoch keine ungebundene Lizenz, keine Toleranz in Fundamentalfragen, und so konnte das Ergebnis des häßlichen Prozesses, in dem gerade die Gelehrten der Textkritik sich unsterblich blamierten, nur die Amtsentsetzung Wettsteins durch die Regierung sein, im Frühjahr 1730. Der von seiner Vaterstadt so jämmerlich behandelte Gelehrte fand in Holland sein Asyl und am Remonstrantenkollegium in Amsterdam einen bescheidenen Lehrberuf. Dort ließ er auch seinen Prolegomena zum Neuen Testament vom Jahr 1730 in den Jahren 1751/52 endlich die reife Frucht seiner unermeßlichen Arbeit, das erste kritische Neue Testament der Neuzeit, in zwei Bänden folgen, vorsichtiger, als er es ursprünglich geplant hatte, mit Schonung des Textus receptus im Haupttext, aber doch mit allem für seine Verdrängung entscheidenden kritischen Material unter dem Text und mit einer Fülle wertvoller Anmerkungen auf Grund einer reichen Kenntnis der jüdischen und klassischen Literatur. Wir Basler sind heute stolz darauf, diesen Bahnbrecher moderner Textkritik, auf den z. B. auch die Bezeichnung der griechischen Handschriften bis heute zurückgeht, den Unsern zu nennen. Der damaligen Basler Kirche aber war der Ruf ihrer Orthodoxie wichtiger; die Kontinuität mit dem alten Kurs der orthodoxen Tradition mußte durch diesen Prozeß mit seinem echt orthodoxen Ausgang gewahrt bleiben und blieb gewahrt bis in den Anfang des 19. Jahrhunderts hinein.

Jak. Christoph Beck (1711—1785), theologischer Professor von 1740 bis 1785, ist der letzte auch literarisch bekannte Theologe dieses Uebergangschristentums gewesen. 1757 gab er seine Fundamenta theologiae naturalis et revelatae im Druck heraus, 1765 die Synopsis institutionum universae theologiae, welche mit einer Enzyklopädie beginnt und mit der praktischen Theologie, d. h. der Ethik, schließt. Das Interessante bei Beck ist die klare Erkenntnis der großen Wandlung der religiösen Lage, verbunden mit der Unfähigkeit, den neuen Anforderungen wirklich gerecht zu werden. Er wußte fein und überzeugend zu zeigen, wie die einfache Schrifttheologie der Reformatoren, von denen er Calvins Institutio mit besonderem Lob bedenkt, zu Anfang des 17. Jahrhunderts von der protestantischen Scholastik verdrängt wurde, welche aus der Theologie ein Gewebe von lauter Subtilitäten und Streitlehren machte und die fundamentalen Glaubensgedanken ganz vernachlässigte. Jetzt hat das Auftreten des radikalsten Unglaubens die Theologie zur Reduktion, zur Beschränkung auf das Wesentliche und Praktische geführt; man hat jetzt vor allem die Aufgabe, in der natürlichen Theologie eine solide Basis zu legen, von da aufzusteigen zur Offenbarung und Göttlichkeit der Schrift und hierauf sich nicht in eine Fülle komplizierter Dogmen einzulassen, sondern die Hauptwahrheiten des Symbols

und die Hauptpflichten des Dekalogs recht deutlich vorzutragen, ergänzt durch das Wichtigste über Sakramente und Kirche und durch eine Polemik gegen die Hauptfeinde des evangelischen Glaubens, Katholiken, Sozinianer und Fanatiker, Atheisten und Deisten, während mit den Lutheranern womöglich Frieden zu erstreben ist. Das läßt sich ganz gut hören, aber die Ausführung zeigt den fast gänzlichen Stillstand der geistigen Arbeit seit Anfang des Jahrhunderts, während doch gerade im Lager der Gegner des Christentums so viel neue Kräfte sich geregt hatten.

Der schwierige Punkt blieb immer der Uebergang von der natürlichen Theologie zur geoffenbarten. Beck wollte mit folgenden 4 Argumenten die Notwendigkeit einer geoffenbarten Religion beweisen: die natürliche Religion genüge nicht zur Seligkeit der Menschen, nämlich wegen der Sünde, die Gottes Strafgericht erfordert; sie sei von den Menschen verdorben worden; sie sei den wenigsten bekannt geworden; endlich ohne die Offenbarung könnte man sie gar nicht darstellen.

Hier ist allein das erste Argument bedeutsam. Indem Beck mit aller Schärfe an der Strafgerechtigkeit als einer zu Gottes Wesen gehörigen Eigenschaft festhält, wahrt er die alte orthodoxe Position, welche die welschen Theologen gleicher Richtung erweicht oder preisgegeben hatten; er bleibt bei dem alten Anselmschen Dilemma: entweder Vernichtungsstrafe oder Genugtuung, und vermag dadurch seinem Beweis etwas Zwingendes zu geben, jedoch nur für solche, welche sich zu dem notwendig strafenden Gott bekannten, und deren Zahl nahm bedenklich ab.

Nachdem so die Notwendigkeit der Offenbarung aufgezeigt worden ist, muß nur noch der Beweis für die Wahrheit gerade der christlichen Offenbarung geführt werden. Es sind die bekannten Gründe: kein Widerspruch weder mit der Vernunft noch mit sich selbst, die Vorzüglichkeit der Lehre, Wahrheiten, welche die Vernunft selbst nicht erkennen konnte, äußere Zeichen göttlichen Ursprungs, nämlich Wunder und erfüllte Weissagungen.

Man sieht, hier ist jede innere Ueberführung außer acht gelassen; den Ausschlag geben schließlich Wunder und Weissagungen und das in einer Zeit, die immer entschlossener beiden den Glauben verweigerte. Das Zeugnis des heiligen Geistes für die Göttlichkeit der Bibel, heißt es, könne zwar für die Frommen, aber nicht für die noch Ungläubigen etwas beweisen. Wie nun jene Begründung der Notwendigkeit der Offenbarung stark an die echte Orthodoxie erinnerte, so sucht auch die kurz ausgeführte Dogmatik möglichst fest den Zusammenhang mit der orthodoxen Tradition. Die Trinitätslehre wird korrekt wiedergegeben, wenn auch in möglichster Kürze; die Genugtuungslehre läßt an straffer Orthodoxie nichts zu wünschen übrig; bloß die Prädestinationslehre wird übergangen, immerhin ein beträchtlicher Kontrast zu den altreformierten Systemen. Und welchen antiquierten Glaubensbegriff hat unser Autor: glauben heißt ihm „etwas für wahr halten, nicht aus Gründen, sondern auf Autorität hin". Unter den Gegnern, mit denen er sich in der Polemik herumschlägt, sind die Fanatiker beinahe die gefährlichsten. Ihre Lehre von der unmittelbaren Einwirkung des Heiligen Geistes auf unsre Seele bekämpft Beck mit Leidenschaft. Wir kennen ihn ja aus der Geschichte des Pietismus als einen der eifrigsten Verfechter der Staatskirche gegen die Schwärmer und Konventikelleute [1], und auch die Herrnhuter hatten einen erklärten Feind in ihm, der sie denn auch in seiner ge-

1) Vgl. oben p. 351.

druckten Theologie nicht schonte. Das und manches andre war den vernünftigen Orthodoxen mit den ältern weniger vernünftigen Schlags übrigens gemeinsam; an Kirchlichkeit und autoritativem Sinn gab die spätere Richtung der ältern nichts nach.

Daß Beck trotz diesen orthodoxen Zügen seiner Dogmatik gleichwohl zu der neuen gemäßigten Richtung gehört, würde allein schon aus der Liste der theologischen und philosophischen Bücher hervorgehen, welche er seinen Zuhörern zum Lesen empfahl. Neben manchen ältern orthodoxen Werken figurierten darunter von Erasmus an über Grotius und die Arminianer alle Schriftsteller einer freieren und gemäßigteren Lehrart, Locke, Tillotson, Clarke, Doddrigde aus England, Francke, Rambach, Mosheim, Buddeus aus der lutherischen Kirche, Ostervald, Turrettini aus der welschen Schweiz. Aber noch im Jahr 1765 kein Werk der neueren kritischen Richtung aus Deutschland! Im wesentlichen steht man doch noch da, wohin Werenfels die Basler Theologie zu Anfang des Jahrhunderts gebracht hatte. Beweis dafür ist ganz besonders der langjährige Führer des Basler Kirchenwesens, Antistes Emanuel Merian (1732—1818), der eine Theologie ähnlich der Beckschen vertrat, persönlich zu den gebildetsten und reformfreundlichsten Männern seiner Zeit gehörte und schließlich doch als ängstlicher Hüter des Ueberlieferten und als Feind der Aufklärungsbewegung seine Laufbahn beschloß, weniger weil er selber, als weil die Zeit sich so gewaltig verändert hatte. Zu seinen Freunden, mit denen er Briefe wechselte, gehörten der Zürcher Antistes Ulrich, der Führer der maßvollen Zürcher Reform, und Pfarrer Melchior Habicht in Lohn, später in Schaffhausen, der Führer des Fortschritts in Schaffhausen. Im Ausland zählte er den Superintendenten Hitzig in Lörrach und den Kirchenrat Sailer in Erlangen zu seinen Freunden, zwei Lutheraner, an deren katechetischen Schriften er sich erlabte, und die ihm ein hoffnungsvolles Zeichen für die in der Stille sich anbahnende Vereinigung der beiden Konfessionen bedeuteten. Sein wohl noch weit freisinnigerer Vetter Joh. Bernh. Merian in Berlin, ein erklärter Feind alles Pietismus und aller Schwärmerei, drückte ihm seine Freude aus, beim Vorsteher der Basler Kirche so tolerante Gesinnungen zu treffen; Toleranz sei ja die Hauptpflicht des Menschen, des Christen und besonders des Protestanten. Nicht weniger kennzeichnend für diesen Antistes ist ein Brief des jungen Joh. Fr. Miville aus Göttingen an ihn, worin die Göttinger Professoren so geschildert werden, wie gerade ein freisinniger Pfarrer es gern hören mochte, z. B. „Koppe, ein aufgeklärter Orthodoxe, der freilich nicht an allen Nebenbestimmungen des alten Systems hängt". Dem Bild, das alle diese Korrespondenten sich von Merian machten, entspricht alles, was uns von seiner kirchlichen Reformtätigkeit wenigstens während der ersten Jahrzehnte seines Antistitiums überliefert ist. Schulreform, Gesangbuchreform, Katechismusreform, Liturgiereform; man nehme jedes fortschrittliche Bestreben des Zeitalters, überall wird man unsern Antistes an der Spitze finden; auch die neue gemeinnützige Gesellschaft in Basel zählte ihn zu ihren ersten und tätigsten Mitgliedern und bediente sich wiederholt seines Rats. Er hat bei allen seinen Reformversuchen leider nicht viel erreicht; es blieb vorläufig ungefähr alles beim Alten bis ans Ende des Jahrhunderts; allein daran war nicht Merian schuld, das rührte zuerst von dem

zähen Widerstand der ältern Basler Pfarrer, besonders derer vom Lande, und später der herrnhutischen Strömung unter den Jungen her. Er, der Antistes, hat zur Verbesserung überlebter Institutionen unermüdlich gemahnt, getrieben; er eilte persönlich seiner Kirche voraus durch die Veröffentlichung seines Reformgesangbuches, das zu seinem großen Bedauern von den Kollegen nicht akzeptiert wurde. Auch die Predigt in Basel hätte er gern den Zeitbedürfnissen angepaßt; er schlug 1772 vor, man möge künftig zur Steuer der Unwissenheit die Sonntagmorgenpredigten über die vornehmsten Glaubenswahrheiten und Lebenspflichten halten, getreu der Zweiteilung des Osterwaldschen Katechismus. Auch dieser Vorschlag wurde abgelehnt. Uns liegen heute nur wenige Proben der eigenen Predigttätigkeit dieses Antistes vor; am bezeichnendsten vielleicht dürfte die aus Anlaß der Erneuerung der Münsterkirche 1787 gehaltene Predigt sein.

Wie zu erwarten, hält sich diese Kultpredigt von allen abergläubischen Gedanken über Kirche und Gottesdienst fern; Merian weist alle allzu niedrigen, Gottes unanständigen Begriffe, als ob uns Gott in solchen Gebäuden näher wäre, weit von sich; er setzt sich auch sehr ernsthaft mit dem Einwand auseinander, die Uebungen des öffentlichen Gottesdienstes machten doch nicht das Wesentliche des Christentums aus, es komme nicht darauf an, daß man das Haus des Herrn besuche, sondern darauf, daß man in Glauben und Liebe zu Gott stehe und solche durch seinen Gehorsam gegen Gott täglich beweise. Das sei alles richtig, erklärt der Antistes, und die Pharisäer zeigen uns, ein wie trügerisches Kennzeichen wahrer Religion das kultische Mitmachen allein wäre. Aber freilich, den Ton in dieser Predigt gibt dann doch die dringliche Empfehlung der Teilnahme am öffentlichen Gottesdienst, und recht charakteristisch gerade für diesen aufgeklärten Standpunkt ist die Begründung: „Gott hat es befohlen, und unser Heiland hat es durch sein eigenes Beispiel bestätigt, also ist es für uns Pflicht. Wie kann wohl das mit dem wahren Glauben, mit der Liebe, mit dem Gehorsam gegen Gott, wie kann das mit der Nachfolge Jesu bestehen, wenn man wider den Willen Gottes, wider die Lehre und das Exempel und wider seine Pflicht handelt?" Erst in zweiter Linie folgt der Hinweis auf die Erfahrung vom Segen des Gottesdienstes.

Das heißt: wo sachliche Gründe aus dem Wesen der Religion, aus dem persönlichen Bedürfnis fehlen, da muß der autoritative Ton das Fehlende ersetzen. Das Christentum ist Vernunft und Moral plus Autorität der Bibel und der kirchlichen Sitte, und von dieser Autorität darf kein Tüpfchen verloren gehen, dafür ist Merian Antistes, und wer daran rütteln wollte, fände in ihm den schärfsten und unnachgiebigsten Feind.

Als es 1773 aus Anlaß der im Jahr zuvor erschienenen Zürcher Bibelübersetzung mit angehängtem biblischen Realregister zu einem die ganze deutsche Schweiz in Aufregung bringenden Streit über Orthodoxie oder Sozinianismus der Zürcher Kirche kam, da gehörte die Basler Kirche unter Merians Leitung zu den Maßvollen und Gerechten, welche die Zürcher Brüder mit Schonung behandelt wissen wollten, wenn auch sie gern orthodoxere Bibelerklärungen von ihnen gewünscht hätten. Aber als dann in den 70er und 80er Jahren eine immer radikalere Aufklärung von Deutschland herüber nach der Schweiz vordrang und innerhalb der schweizerischen Kirchen, wenn auch vorerst schüchtern, ihr Haupt zu erheben wagte, da gab Antistes Merian in Basel die Losung aus: „Bis hieher und nicht weiter!" Denkfreiheit in allen Ehren, aber freier als der Antistes zu denken und offen zu reden, ist nicht erlaubt.

Jede Verletzung des Dekorums der offiziellen Kirchlichkeit fand an ihm einen strengen Ahnder. Dem Religionslehrer am Basler Gymnasium Johannes Frey, der über Aufklärung predigen wollte und im Religionsunterricht aufklärerische Maximen merken ließ, trat er als Antistes mit der Autorität der symbolischen Bücher und dazu seiner eigenen Antistesautorität entgegen und befahl ihm kurzweg Unterwerfung unter das kirchliche Herkommen; ja, wie er früher für alles Freie und Fortschrittliche offen gewesen war, so sah er nun umgekehrt allenthalben die Gespenster des Sozinianismus und Deismus heraufziehen und betrachtete als seine Hauptaufgabe die Fernhaltung dieses gefährlichsten Feindes von den Grenzen der Basler Kirche. Wie bezeichnend ist es für diesen äußerlichen Traditionalismus, daß der Antistes dem jungen von Brunn, der um einer Predigt willen von den Frommen angefochten war, den Rat gab, er möge doch künftig mehr Bibelsprüche in seine Predigten einfließen lassen, damit er weniger Vorwürfe zu befürchten habe! Als Lavater 1789 in Basel weilte und mit dem Antistes ins theologische Gespräch kam, faßte er seinen Eindruck in die Worte zusammen: „ein ehrlicher Mann, aber orthodox!" Das Wort ist treffend. Es kennzeichnet den ganzen Geist, der damals das offizielle Basler Kirchenwesen beherrschte. Man möchte fast sagen: in Basel habe mit Merian das Jahrhundert orthodoxer, traditioneller abgeschlossen, als es mit Werenfels begonnen hatte. Es war so ziemlich das Gegenteil der Entwicklung, wie sie Genf im gleichen Jahrhundert durchlaufen hatte.

Später als in Basel trat in Zürich der Umschwung ein. Zusammen mit Bern hatte sich Zürich in den 20er Jahren unter seinem Antistes Nüscheler und seinem Theologieprofessor J. J. Hottinger leidenschaftlich für die Beibehaltung der Konsensusformel gewehrt. Das Todesjahr dieser beiden Säulen der Orthodoxie 1737 brachte der Stadt den Anbruch einer neuen freiheitlichen Aera.

Zweifellos ist es der neue Theologieprofessor J. J. Zimmermann gewesen, dem die Zürcher den Durchbruch ins Freie zu verdanken hatten; aber wer weiß, welches Schicksal ihm begegnet wäre unter einem engherzigen Antistes? Der neue Antistes Joh. Konrad Wirz aber war des neuen Professors Freund und dabei ein so durch und durch frommer, ernster, allgemein geachteter Kirchenleiter, daß diese Freundschaft die Garantie des Sieges für die Bestrebungen des Theologen bedeutete.

J. Kd. Wirz gehört zu den Männern dieser Uebergangszeit, die man mit keinem Schlagwort bezeichnen kann. Verstand, Wille und Gemüt standen bei ihm im Gleichgewicht, alle Einseitigkeit und Uebertreibung lag ihm fern. Er verfügte über eine tüchtige gelehrte Bildung, war nicht nur in seiner Bibel und der theologischen Literatur gründlich zu Hause, sondern besaß auch die für einen Antistes so unentbehrliche Kenntnis der Zeitgeschichte, den Ueberblick über die Schicksale der Religion in den andern Ländern. Aus seinen Synodalreden spricht noch heute eine bewundernswerte Reife des Urteils, eine Vorsicht und Umsicht der Betrachtung, die allen Schwierigkeiten gerecht wird und mit festem Sinn den rechten Weg zu finden weiß [1].

---

1) ZimmermannZK p. 290 ff.; die Synodalreden gab der Sohn J. Kd. Wirz, Pfarrer in Kilchberg, von 1772 an heraus. Sie sind Quelle für die folgende Charakteristik.

Theologisch wird man diesen Antistes als Vertreter einer höchst lebendigen, vom Pietismus nicht unbeeinflußten Orthodoxie anzusehen haben. Wenn man es recht versteht und auch das rechte Leben dazu rechnet, gilt ihm der Titel „orthodox" noch als ein Ehrenwort. Als Mann der alten Zeit schätzt er die gelehrten lateinisch geschriebenen Bücher der Vorfahren höher als die kurzen, oberflächlichen deutschen oder englischen Bibelerklärungen und klagt gegen Ende seines Lebens über den Verfall der soliden alten Gelehrsamkeit. Auch in seinem Respekt vor den bestehenden Einrichtungen und vor der Obrigkeit, der allein das Recht zusteht, irgend etwas zu ändern und zu bessern, mutet er oft recht altmodisch an. Zählt er die Hauptstücke des Christenglaubens auf, so beginnt er regelmäßig mit der Lehre von der heiligen Dreieinigkeit, für deren biblische Begründung er sogar das zu seiner Zeit umstrittene Komma Johanneum nicht einfach abzulehnen sich getraut; er gesteht sogar seine Mißbilligung der neumodischen Klagelieder über Servets Hinrichtung. Allein dieser Mann weiß auch noch, was Glaube ist im Sinn der Reformatoren: der Sieg über die Welt, ja über Teufel und Hölle.

„Die wahre, reine Lehre, mit welcher die Reformatoren das Papsttum bestürmt, ist auch andern auserwählten Zeugen vor ihnen bekannt gewesen, aber sie hatten nicht das große Maß des Glaubens, so zu Babels Fall zulänglich war. Diese aber, weil sie Gott steif und stark geglaubt, sind darüber so mutig geworden, daß sie des Papstes Majestät antasten dürfen in ihrer schrecklichen Größe, mit welcher er mächtige Potentaten erschrecket, Feuer und Dampf ausgeblasen und allem Heer des Herrn eine Furcht eingejaget hatte. Und eben daher ist es gekommen, daß sie in ihrem Vertrauen niemals zu Schanden worden, ob sich gleich zuweilen die größten Schwierigkeiten hervorgetan.

Sollte es aber nicht anjetzo eben so gehen müssen, wenn nur Glaube vorhanden wäre? Oder welcher Berg sollte Jesu nicht weichen müssen, wenn er von seinen Freunden im Glauben ergriffen würde wie er ist? Sollte nicht der Glaube Gott, Himmel, Engel, Paradies, den heiligen Geist und das ewige Wort in das Herz bringen? Sollte er nicht Jesum Christum mit sich auf die Kanzel nehmen, welcher dann hinter oder vielmehr im Prediger stünde und unsichtbare Pfeile in die Herzen der Zuhörer hineinwürfe?" [1]

Genau so haben es die rechten Pietisten, jene jungen Berner Pfarrer und nach ihnen ein Sam. Lutz und ein Sam. König, gemeint, wenn sie den Glauben ihren Hörern anpriesen. J. Kd. Wirz muß irgendwie durch den Pietismus hindurchgegangen sein. Nicht nur Luther, auch Spener ist sein großer Lehrer, den er mit Ehrfurcht zitiert. Es sind pietistische Töne, wenn er vom „laodizäischen Wesen unsrer Kirche" redet, wenn er konstatiert, daß statt des römischen Babels „ein anderes fast gefährlicheres Babel sich einmenge und über die äußere Kirche sich ergieße". Wie ein Pietist spricht er gelegentlich von den bloß bürgerlich und äußerlich Frommen, die meinen, mit ein wenig äußerer Kirchlichkeit und oberflächlicher Moral ihrer Christenpflicht genügt zu haben; „dieser ist ohne Zweifel die größte Anzahl". Wie ein Pietist dringt er darauf, daß ein evangelischer Prediger aus dem Naturstand in den Stand der Gnade versetzt sein und das Werk des heiligen Geistes an seinem inwendigen Menschen spüren sollte. Kein rechtes Bibelstudium, keine rechte Vorbereitung auf die Predigt ohne Gebet um Erleuchtung durch den heiligen Geist!

1) Synodalreden II 34.

Ein zürcherischer Spener ohne das Dringen auf die ecclesiolae in ecclesia, die doch nach sicherem Zeugnis auch dem Ideal dieses Antistes gar nicht ferne lagen[1]!

Nun weiß man zur Genüge, wie frei der Pietismus sich zu den konfessionellen Gegensätzen, zu jeglichem Bekenntniszwang, zur sog. Orthodoxie zu stellen pflegte. Auch unser Antistes bekennt gelegentlich, daß die Vereinigung der Reformierten mit den Lutheranern immer mehr gehofft werden könne; auch er unterscheidet streng zwischen der absoluten Autorität des Bibelwortes und der nicht absoluten, sondern unvollkommenen Geltung der Bekenntnisschriften und hielt einmal eine Rede über die Orthodoxie, die ihm von seiten der Orthodoxen schwer verübelt wurde[2]. Allein gerade in diesen Punkten ging die neue vernünftige Orthodoxie mit dem Pietismus vielfach zusammen, und es geht nicht an, bei jedem Gegensatz gegen das Hergebrachte auf pietistische Motive zu schließen. Zum rechten Pietisten fehlte dem Antistes Wirz wieder die Einseitigkeit. Das Herz brannte bei ihm nicht mit dem Verstande durch; mit seinem ruhigen, nüchternen Temperament hielt er bei der geraden Hauptlinie des Protestantismus aus. Die unverfälschte Lehre blieb ihm immer das erste und wichtigste im Christentum; so sehr er z. B. die Union mit den Lutheranern ersehnte, von ihrer zum Aberglauben neigenden Abendmahlslehre wollte er nichts wissen und konnte es beklagen, daß durch die sonst vortrefflichen lutherischen Erbauungsbücher dieser Irrtum bei manchen Reformierten neue Nahrung fand. Eben diese seine Hochschätzung der reinen Lehre stimmte ihn auch gegenüber den Bekenntnisschriften bei aller Freiheit so merkwürdig konservativ; er verglich sie einem tiefen Graben oder rechten Zaun zum Schutz des Kirchengartens gegen allerlei Füchse und Schweine, wobei er ausdrücklich auch die Formula Consensus noch mit zu den zürcherischen Bekenntnisschriften zählte, obschon an Rang nicht von der Geltung etwa der Helvetica. Bloß darin unterschied er sich scharf von der älteren Orthodoxie, daß er auf die christlichen Fundamentallehren alles Gewicht legte und allerlei nicht Fundamentales, wie z. B. die Prädestinationslehre, einfach in der Versenkung verschwinden ließ. Zu den Fundamentallehren zählte er regelmäßig die Lehre von der Dreieinigkeit, von Christi Gottheit und Versöhnungsamt, von der Rechtfertigung allein aus Glauben, von der Wiedergeburt aus heiligem Geist. Darin war er unerbittlich, nur daß er — auch darin ein Vertreter echter Orthodoxie — stets die enge Verbindung des Praktischen mit dem Theoretischen, der Heiligung mit der Rechtfertigung, der Buße mit dem Glauben, des Gesetzes mit dem Evangelium betonte, just im Gegensatz zu pietistischen, aber auch zu moralistischen Einseitigkeiten. Schließlich trennte ihn auch ein gewisser Optimismus der Kirche gegenüber vom Pietismus; oder welcher Pietist würde wie Wirz konstatieren, daß „es bei aller um sich fressenden Verderbnis gleichwohl nicht so übel in unsrer Kirche stehe"?

Vom Pietismus beeinflußt, aber keineswegs dem Pietismus verschrieben,

1) Vgl. das oben p. 246 zitierte Schreiben das Antistes Wirz an Dekan Jak. Zollikofer in St. Gallen vom 13. Dez. 1739; Wirz erklärt hier gottselige Versammlungen, mit der rechten Vorsicht gehandhabt, nicht nur für erlaubt, sondern für preiswürdig und für ein namhaftes Stück der Gemeinschaft der Heiligen (MiscTheolEcclStG).

2) Alex. Schweizer, a. a. O. II p. 805.

vielmehr ein Orthodoxer gemäßigter Art, das war Antistes Wirz. So erklärt sich sein Entgegenkommen gegen die neue, freiere Lehrart seines Freundes Zimmermann, wie im spätern Alter seine reaktionäre Stellungnahme. Die Bibel war so sein Ein und Alles, daß ihm von selbst an der Theologie das Bibelstudium viel wichtiger werden mußte als das Dogmenstudium und die Versenkung in die Systeme. Darauf aber kam alles an: die Schrift vor dem Dogma! das war die Parole, in der sich Wirz mit der neuen Richtung einig wußte. Und er dachte hoch vom ernsten wissenschaftlichen Studium, verlangte von den Pfarrern das „ora et labora", schätzte die Vernunft, recht gebraucht, als eine Gottesgabe und empfahl selbst für das kirchliche Lehramt viam rationis, nicht viam auctoritatis. Er stand erst 4 Jahre auf seinem Posten, als der Streit der Altgläubigen gegen den Professor Zimmermann in voller Oeffentlichkeit einsetzte; da nahm der Antistes Wirz klar und unzweideutig seine Stellung auf seiten des angegriffenen Lehrers, der sich dank diesem Schutz in Zürich zu behaupten wußte. Er muß es damals empfunden haben, daß eine Vorwärtsbewegung der Zürcher Kirche gut tue, ja ein Zeichen rechten Lebens sei. Geschichtlich betrachtet, mußte er gerade für jene kritische Stunde auf seinem hohen Posten stehen; alles, was er nachher erlebte, ist im Vergleich damit nebensächlich.

Später ging die Gesamtrichtung der Zeit seinem Wünschen und Hoffen entgegen; nicht nur die Sittenverderbnis, auch der Unglaube nahm allenthalben überhand. In der eigenen protestantischen Kirche der Schweiz konstatierte Antistes Wirz seine Zunahme; die Genferkirche schien ihm abzufallen, in seinem Zürich fand er zu seinem Leidwesen den Katechismus des Genfers Vernet, deutsch übersetzt, in den Händen der jungen Geistlichen. Kein Wunder, daß sich da die Rückblicksbetrachtungen des 25 Jahre im Amt stehenden Kirchenhauptes zu einer großen Lamentation gestalteten, und daß nun das Thema der Verfälschung der reinen christlichen Lehre aus seinen Synodalreden nicht mehr verschwand. Die Entwicklung schien damals in rasendem Tempo voranzugehen; es ist, als überschlage sich die vernünftige Orthodoxie, wie sie noch ein Zimmermann vertrat, alsbald in den reinen, platten Deismus und Rationalismus. Dem Antistes Wirz fehlte die geistige Kraft, um diese Wendung aufzuhalten; so konnte er nur konstatieren und klagen. Der jüngern, vorwärtsdrängenden Generation prägte sich sein Bild als das eines Jammergreises ein. Das geschah mit Unrecht. Antistes Wirz ist der Mann gewesen, dem die Zürcher Kirche vor allem die Möglichkeit eines ruhigen Fortschritts zu größerer Freiheit der Lehre verdankte, und zwar nicht seiner Schwäche, sondern seiner Kraft, seinem Feststehen im Zentrum. Die Freundschaft Wirz-Zimmermann war damals Zürichs Glück.

J. J. Zimmermann (1695—1757) bekleidete von 1737 bis 1757 das Amt des zürcherischen Theologus als der erste, wie es später hieß, „welcher in Zürich das Denken in der Theologie aufgebracht hat" [1]. Zu seines orthodoxen Lehrers Hottinger großem Aerger hatte er schon als Student mit Vorliebe Werenfels, Turrettini und Ostervald sowie die Arminianer Limborch und Clericus studiert; auf seiner Auslandsreise vertiefte er sich in Tillotsons

1) Hottinger im Acroama de Steinbrüchelio; zu Zimmermann vgl. Alex. Schweizer a. a. O. II 790—807, ZimmermannZK 293—299.

Predigten und fing dann in der Heimat an, mit jungen Leuten Ostervalds Katechismus, Grotius De veritate religionis christianae und die Philosophie des Clericus zu lesen. Der Ruf der Heterodoxie, den er dadurch erntete, war schuld daran, daß er so spät, erst mit 42 Jahren, an seinen wichtigen Posten gelangte; nachdem er ihn aber einmal erlangt hatte, wußte er ihn auch zu behaupten trotz vielfacher Anfeindung durch die ältern zürcherischen Pfarrer. Zur Explosion kam der Gegensatz im Jahr 1741, als Zimmermann die ihm zugefallene Festrede am Karlstag über die Vortrefflichkeit der theologischen Erkenntnis der Seligen, verglichen mit der Unvollkommenheit der Erkenntnis göttlicher Dinge auf Erden, hielt und das wunderliche Thema zu einer derben Geißelung der Mängel des orthodoxen Schulbetriebs benützte [1]. Darauf furchtbarer Stadtklatsch über die greulichen Irrlehren des Herrn Professors und Eingabe einer Beschwerdeschrift der Dekane zu Handen des Antistes und der nächsten Synode. Zimmermann, in die Verteidigungsstellung gedrängt, wehrte sich sogleich mit einer gründlichen Apologie. Dann aber begannen auch die Friedensbestrebungen, und das schließliche Ergebnis war, daß der Professor in ein paar Nebenpunkten den Dekanen nachgab, das Ansehen der symbolischen Bücher unangetastet blieb und — die Hauptsache — Zimmermann seinen Posten behielt. Bald wurde die Zahl seiner Schüler weit größer als die seiner Feinde; er wurde nach kurzer Zeit der ausschlaggebende Erzieher des ganzen jüngern Theologengeschlechts, das bis gegen Ende des Jahrhunderts in Zürich dominierte, und so wurde durch ihn und seinen Geist Zürich aus einer orthodoxen Stadt die Führerin des kirchlichen Fortschritts.

Zimmermann gab seine Werke noch bei Lebzeiten gesammelt heraus in seinen Opuscula vom Jahr 1751 ff. Darin nimmt den Hauptraum eine breit angelegte Untersuchung der Gründe des immer mehr zunehmenden Unglaubens und der Heilmittel dagegen ein [2]. Man lernt daraus den Apologeten Zimmermann kennen, der sich ähnlich wie Osterwald und Turrettini über die Wendung eines großen Teils der Gebildeten zum Deismus und Atheismus klare Rechenschaft gab, dabei aber wie seine westschweizerischen Lehrer die Hauptursache dieses Abfalls in den Sünden und Mängeln der christlichen Theologie, auch der Predigtweise und des Jugendunterrichts erblickte und deshalb gerade durch das apologetische Bedürfnis zum Reformer wurde. Als solcher sah er seine nächste Aufgabe in der Umgestaltung des theologischen Hochschulunterrichts. Im Geist des alten Humanismus rief er seine Zuhörer vom Künstlichen zum Einfachen, von den Systemen zur Bibellehre zurück; ohne die orthodoxen Dogmen zu bekämpfen, entzog er ihnen die Grundlage und verscheuchte siegreich den Geist des Ketzermachens aus den Herzen aller Zuhörer, die bei ihm aus- und eingingen. Unaufhörlich drang er darauf, daß man die Hauptpunkte der natürlichen und geoffenbarten Religion, die Fundamentalwahrheiten, kräftig voranstelle und das Nebensächliche und weniger Wichtige im Hintergrund behalte.

1) Der Inhalt der Rede skizziert bei ZimmermannZK p. 299 f.; ausführliche Darstellung des Streites bei Alex. Schweizer a. a. O. II, 796—806.

2) Meditationes de causis magis magisque invalescentis incredulitatis et medela huic malo adhibenda.

Selber ein Freund und Verteidiger der philosophischen Forschung gegen ihren Mißächter Bayle, suchte er in der natürlichen Religion und dem Naturrecht die Basis für den christlichen Glauben zu legen; man dürfe nicht gleich mit den geoffenbarten Dogmen ins Haus fallen; zuerst gelte es, die elementaren Wahrheiten vom Dasein und den Eigenschaften Gottes, von der Vorsehung, von den natürlichen Gesetzen, von der Unsterblichkeit fest zu begründen. Nur wenn man zuerst einig geworden sei mit dem Gegner über die Prinzipien der Naturreligion, könne erfolgreich weiter verhandelt werden. Aber Zimmermann ist durchaus nicht gewillt, hierbei stehen zu bleiben; er ist von der Wahrheit und Ueberlegenheit der geoffenbarten Religion völlig überzeugt. Den Weg zu ihr will er sich durch historische Argumente bahnen, wobei er Gewicht darauf legt, daß in Sachen der Religion nicht mathematische Demonstrationen erwartet werden dürfen. Man vergleiche unbefangen die vier Evangelien, und gebe ihren Verfassern so viel zu, wie man einem andern wahrhaftigen Historiker einräumt, so wird man finden, daß sie alle darin übereinstimmen, daß Christus nicht nur eine bewundernswerte Lehre gelehrt und durch Wunder ausgezeichnet gewesen ist, sondern auch daß er unschuldig zum Tod verurteilt wurde und vom Tod zum Leben wiedergerufen worden ist nach dem Zeugnis zahlreicher Augenzeugen und zwar solcher, die, bevor es geschehen, niemals geglaubt hätten, daß es geschehen würde. Aus dieser gut bezeugten Auferstehung Jesu und aus den andern gut bezeugten Wundern schließt Zimmermann weiter, daß Christus mit Gottes Hilfe solches getan haben muß, nachdem er zuvor die Vereinbarkeit des Wunders mit dem gesetzmäßigen Wirken Gottes nachgewiesen hatte. Sind nun Jesu Wunder göttlich legitimiert, so steht seine Messianität fest, und von diesem festen Punkt aus dürfen wir auch zu den Geheimnissen, die er uns mitteilte, ein gläubiges Vertrauen fassen. Denn so gewiß als die Offenbarung uns nie etwas lehren kann, was den klarsten Prinzipien der Vernunft widersprechen würde, ebenso gewiß ist, daß eine Offenbarung, die bloß Natürliches offenbarte, zwecklos und widersinnig wäre. Unter diesen geoffenbarten Geheimnissen ist für Zimmermann die Lehre vom Erlösungswerk Christi das Wichtigste. Wie Gott nämlich den Sündern gnädig sein kann, darüber sagt uns die Vernunft einfach nichts. Es ist unberechtigt, wenn sich die Deisten auf Grund ihrer Vernunft ohne weiteres sichere Vergebung der Sünden versprechen wollen. Die christliche Offenbarung zeigt uns klar, daß Gott nur im Hinblick auf Christi Versöhnungstod den Sündern gnädig ist, und dieser Glaube ist der Hauptvorzug unsrer geoffenbarten Religion vor der natürlichen.

Mit solchem rationalen Gedankengang hoffte Zimmermann einen Deisten zu seiner christlichen Ueberzeugung hinüber führen zu können; es ist eine Apologetik, die sich rein an den Verstand wendet und von einem erstaunlichen Vertrauen zu der Macht verständiger Erwägungen getragen ist.

Freilich betont derselbe Apologet daneben aufs stärkste den praktischen Charakter der christlichen Religion; wie die Welschen zitiert er dafür das Wort aus Tit. 1 von der „Erkenntnis der Wahrheit, die nach der Gottseligkeit ist" und beruft sich auf Werenfels: Christum lieb haben helfe am besten zum Fortschritt in der Theologie. Ohne Pietas kein rechtes theologisches Studium; die Ethik darf über den theoretischen Disziplinen nicht vernachlässigt werden. Wir wissen, daß gerade dies echter Geist des Humanismus ist, man denke an Erasmus oder an Melanchthon. Nur fehlt es an der Vermittlung zwischen den verstandesmäßigen und den praktischen Elementen.

Man kann nicht sagen, daß Zimmermann mit den eigentlich evangelischen Gedanken ganz aufgeräumt habe. Kämpft er doch überall nur gegen die Uebertreibungen, wodurch er den Kern der evangelischen Lehren zu schützen hofft.

3. B. denkt er nicht daran, das natürliche Verderben des Menschen zu leugnen; er warnt gleicherweise vor seiner Uebertreibung wie vor seiner Abschwächung. Die Kräfte

des Menschen sind auch nach ihm durch den Fall geschwächt und verringert; kein Sterblicher ist von allen Fehlern und Unvollkommenheiten frei oder kann in diesem Leben zur höchsten Vollkommenheit gelangen. Eben wegen dieser bleibenden Unvollkommenheiten brauchen wir Christen das Vertrauen auf Jesu Tod zur Vergebung der Sünden. Aber für die Erhaltung der menschlichen Freiheit auch im Stand der Sünde wehrt sich Zimmermann mit noch größerer Energie. Er eifert gegen den Mißbrauch der Lehre von der Providenz, wonach Gott ganz gleich der Urheber der natürlichen wie der moralischen Wirkungen wäre; dann könnten ja die Lasterhaften sich entschuldigen und die Schuld auf Gott zurückschieben. Halte man sich an das, worin alle Christen übereinstimmen: daß Gott nicht Urheber der Sünde sein kann, daß er aber das Böse zuläßt, die Gelegenheit zum Sündigen nicht durch ein Wunder hindert, und daß die Menschen verantwortlich und verpflichtet sind. Wir sollen die menschliche Freiheit zwar nicht so erheben, daß dadurch die Gnade Gottes verdunkelt wird, aber auch nicht so abschwächen, daß deshalb die Gerechtigkeit des Gerichts ins Wanken kommt. Man begreift, wie sich Zimmermann von hier aus zum Streit der Universalisten und Partikularisten über die Erwählung stellen mußte; aber obschon persönlich Arminianer, verwarf er die Gegenlehre nicht einfach; er suchte den ganzen Streit als nebensächlich und als Entfernung von der nötigen Simplizität hinzustellen.

Es ist doch wie eine Reminiszenz an Erasmus: fällt die Freiheit, so geht die ganze Religion zugrunde, während unser Zwingli die Losung ausgab: fällt die Vorsehung, so fällt die Religion.

Um so eigentümlicher aber berührt uns, daß diesem so praktisch und sittlich gerichteten Theologen gerade die evangelische Moral gewisse Schwierigkeiten bereitete. Es war damals die Zeit, da die Deisten die Moral der Bibel hart angriffen. Die einen fanden in der Bergpredigt einen überspannten sittlichen Rigorismus, die andern ein rätselhaft mystisches Sein der Christen in Christus oder Gott. Indem Zimmermann sich bemühte, diese Einwände zurückzuweisen, zeigte er, wie fremd doch ihm selbst der Geist der biblischen Forderung war.

Er mußte sich gegenüber den unleugbar mystischen Elementen des Neuen Testaments zu der Exegese flüchten, es handle sich da nur um Redensarten, um Spracheigentümlichkeiten usw. So will er auch von keiner Spannung zwischen philosophischer und evangelischer Sittlichkeit etwas wissen; der Christ höre nicht auf, Mensch zu sein.

Wir erwähnen diese Dinge, weil es sich dabei deutlich zeigt, daß die Wendung vom Dogma des Neuen Testaments zu dessen Moral gar nicht die einfache Sache ist, als welche sie sich viele aus der Entfernung vorstellen.

Wir verstehen den großen Einfluß Zimmermanns auf die Zürcher Pfarrer noch besser, wenn wir erfahren, wie sehr ihm neben der Reform des theologischen Studiums die Reform der Predigt und des Religionsunterrichts am Herzen lag. Er kam bei jeder Gelegenheit darauf zu sprechen. Den Predigern riet er, die Religion, so viel sie könnten, als etwas Liebenswertes, mit der Vernunft Uebereinstimmendes und nur zu unsrer Glückseligkeit von Gott uns Gegebenes darzustellen. Was dazu nicht diene, sollten sie aus ihren Vorträgen weglassen. Im Religionsunterricht bekämpfte er das zuviele Memorieren, das nur Widerwillen errege; es sollte nichts von der Jugend auswendig gelernt werden, was nicht vorher verstanden sei. Die Lehrer sollten mehr das Urteil als das Gedächtnis bilden. Sie sollten dabei die Religion als der Vernunft höchst einleuchtend und fürs Leben sehr nützlich darstellen, und zugleich auch zeigen, wie leicht die Befolgung der Gebote Gottes sei, wenn man von früh an ihnen folge. Denn die Jugend hat eine Abneigung gegen alles, was

lästig scheint und möchte nur dem Angenehmen folgen; so muß man die Vorschriften der Religion und der Tugend fronte serena, non tetrica et magistrali vortragen.

Wer erkennt darin nicht den neuen Geist der Aufklärungszeit und zugleich das Wiederaufleben der humanistischen Pädogogik? Und darin bestand überhaupt Zimmermanns Bedeutung: er führte den Humanismus in den ganzen theologischen Betrieb ein und brachte dadurch mit einemmal Zürich an die Spitze der religiösen Aufklärung.

Jedoch diese Sendung vollzog sich ohne schroffen Bruch mit der orthodoxen Tradition, durch bloße Zurückhaltung gegenüber den orthodoxen Dogmen und durch Festholten der orthodoxen Apologetik. Es ist das vernünftige rechtgläubige Christentum, das auch hier den Uebergang zwischen zwei gänzlich ungleichen Perioden bildet.

Die Tätigkeit Zimmermanns fiel bereits in die Zeit, da sich Zürich durch seine berühmten Bürger Bodmer und Breitinger eine Ehrenstelle in der deutschen Literatur eroberte und in der Heimat selbst die Poesie die Theologie zu verdrängen begann. Diese allgemein geistige Revolution hatte womöglich noch mehr zu bedeuten als Zimmermanns vorsichtige Reform der theologischen Denkweise, und daß gerade ein Theologe, Johann Jakob Breitinger, sie einleiten half, ist höchst charakteristisch. Wir werden Breitinger als einem Bahnbrecher der Zürcher Aufklärung später begegnen; seiner theologischen Richtung nach freilich gehört er eng mit Zimmermann und dessen Gesinnungsgenossen zusammen. Denn die Theologie war ihm keineswegs Nebenberuf; nachdem er den großen Kampf um die Freiheit der Poesie gegen Gottsched durchgefochten hatte, war er in den letzten Jahrzehnten seines Lebens wieder mehr Theologe als vordem. Seit 1745 war er als Professor der griechischen Sprache und Literatur der wichtigste Lehrer der theologischen Jugend, der sie als echter Humanist durch den Geist des klassischen Altertums in die Bibel einführte. Joh. Jakob Heß, der spätere Antistes, weiß von ihm zu rühmen, wie er den künftigen Pfarrern empfahl, nicht aus den Systemen zu schöpfen (wir hören Zimmermann) sondern in der Schrift selber zu lesen und zu forschen. Dieses Forschen müsse frei sein, unabhängig sowohl vom Einfluß der Schule als des menschlichen Ansehens überhaupt. Nur von den Auslegungsregeln der Sprachkunde müsse es abhangen. Nimmt man dazu, daß derselbe Heß durch seinen Lehrer Breitinger den allein richtigen Gesichtspunkt für das ganze Schriftverständnis gewonnen haben will, daß nämlich aus der Bibel nicht ein dogmatisches System, sondern die Geschichte Gottes mit den Menschen herauszulesen sei, so hat man alle Ursache, von dem theologischen Einfluß dieses Mannes hoch zu denken[1]. Sein eigenes theologisches Denken zeigt uns Breitinger in höchster Klarheit in einer lateinisch geschriebenen feinen Streitschrift gegen das Evangelium des reinen Deismus, das Marie Huber in ihren *„Lettres sur la religion essentielle à l'homme"* anonym publiziert hatte. Diese Streitschrift wurde von J. Alph. Rosset ins Französische übersetzt und galt bei unsern Welschen wohl als die feinste Schrift der deistischen Kontroverse. Sie ist

1) J. Heß, Vorlesung vor der asketischen Gesellschaft zum Andenken ihres Vaters und Vorstehers, Chorherr Breitinger 1777.

besonders darum so bedeutsam, weil sie uns zeigt, wie weit Breitinger von dem späteren Aufklärungschristentum noch entfernt gewesen ist.

Er betont hier aufs allerangelegentlichste die Möglichkeit einer über die Vernunft hinausgehenden göttlichen Offenbarung und den Unterschied des Glaubens vom Wissen, des Zutrauens zu historischen Tatsachen von mathematischer Demonstration. Als Argumente für die Wirklichkeit einer Offenbarung will auch er erfüllte Weissagungen und Wunder festgehalten wissen neben dem innern Argument der Uebereinstimmung des Geoffenbarten mit den Bedürfnissen der menschlichen Natur. Gewiß ist genau zu prüfen, ob eine angebliche Offenbarung auch alle Kriterien des Göttlichen habe; gelangt aber diese Prüfung zu einem positiven Resultat, dann ist der Offenbarung Glauben zu schenken auch in dem, was über die Vernunft hinausgeht. Und nicht ohne Erstaunen beobachtet man bei diesem Neuhumanisten die starke Wirkung der alten reformierten Tradition, wenn er von dem bloßen Glückseligkeitszweck der Religion nichts wissen will, aufs nachdrücklichste die Abhängigkeit des Menschen von Gott und die Offenbarung der Glorie Gottes betont und schließlich als Hauptvorzug des Evangeliums die Offenbarung eines Versöhnungsmittels aufzeigt, kraft dessen Gott ohne Schädigung seiner Gerechtigkeit die Sünden vergeben kann[1].

Das ist wahrlich kein Bruch mit der reformatorischen Lehre, sondern eine kräftige Erinnerung an das Zentrum derselben. Und doch zeigt gerade diese Betonung des Wunders in der Apologetik Breitingers wieder den schwachen Punkt seines theologischen Denkens. Es ist wahr, Breitinger hielt sein Leben lang an seinem biblischen Wunderglauben fest; noch 1770, 6 Jahre vor seinem Tod, als er der unter seiner Leitung arbeitenden jungen Asketischen Gesellschaft dogmatische Fragen zur Bearbeitung vorlegte, finden wir vorangestellt „die Wunder, den Grund ihrer historischen Notwendigkeit, ihren Zweck, ihre Beweiskraft, das Kennzeichen ihrer Göttlichkeit". Aber dann folgen unmittelbar die seltsamen Fragen, „ob die Verheißung der Wunder allgemein sei, ob es erlaubt sei, um die Gabe Wunder zu tun zu beten, wie es sich mit der Lehre von der Fortdauer der Wunder in der Kirche verhalte, was die Ursache sei, daß Gott die christlichen Missionare heute nicht mehr mit Wundergaben ausrüste". Es war damals die Zeit, da kurz zuvor Lavater Wunderglauben und Wunderkraft zu Kennzeichen des wahren lebendigen Christentums erhoben hatte. Nennen wir das meinetwegen Schwärmerei, aber welchen Namen verdient dann diese gottlose Ansicht von dem Gott, der früher einmal Wunder tat und damit das Christentum als göttlich in die Welt einführte und seitdem die Welt nach Naturgesetzen laufen läßt? Freilich, so hatte eine Richtung innerhalb der Orthodoxie seit der Reformation gedacht. Breitinger hat also gute Orthodoxe auf seiner Seite, leider in ihrem bedenklichsten Theologoumenon. Aber wie fest steht dieser Mann noch in der ältern Tradition dieses Uebergangschristentums, und wie weit ist der Weg von ihm zum Rationalismus vulgaris!

Durch die Schule Zimmermanns und Breitingers gingen nun alle die zürcherischen Pfarrer, die der Zürcher Kirche bis ans Ende des 18. Jahrhunderts ihr Gepräge gaben. Wir dürfen für die meisten von ihnen unbedenklich die Denkweise ihrer Lehrer voraussetzen mit der festen Zusammenfügung der natürlichen und der geoffenbarten Theologie, mit der vorsichtigen, ja pietätvollen Haltung gegenüber den bestehenden kirchlichen Institutionen. Untrüglichen Beweis dafür

1) De principiis in examinanda et definienda religionis essentia ex mente nuperi scriptoris Galli 1741.

geben die Verzeichnisse der theologischen Bücher in den Kirchenvisitationen noch am Ende des Jahrhunderts, wonach beinahe sämtliche Zürcher Pfarrer, die bis gegen Mitte der 60er Jahre geboren sind, als Hilfsmittel für die Predigt jene Bibelwerke aufzählen, die von Erasmus über Grotius zu den Arminianern, zu den Franzosen und Engländern des 18. Jahrhunderts, zu Werenfels, Osterwald und Turrettini und zu Zimmermann reichen, eingeschlossen aus zürcherischem Lokalpatriotismus Zwingli, Bullinger, „unser großer Gualther", selten auch Calvin. Von dieser letztlich vom Humanismus geleiteten, aber gegen die christlichen Dogmen pietätvollen Bibelauslegung lebte das ganze Theologengeschlecht, das ein Zimmermann großgezogen hatte, noch Jahrzehnte nach seinem Tod.

Mit der Zeit kamen aber jüngere Kräfte auf, die, ohne grundsätzlich anders zu denken, doch mehr Entschiedenheit im Betonen des Neuen und mehr Kritik dem Alten gegenüber merken ließen. Diese Wendung fällt zeitlich zusammen mit dem deutlichen Hervortreten einer freieren Theologie und Kritik in Deutschland in den 60er Jahren, und ganz augenscheinlich macht sich auch bei diesen Zürchern der deutsche Einfluß geltend, wobei nur die frischen Anregungen Vater Bodmers und Rousseaus neues Evangelium nicht zu übersehen sind. Eben diese 60er Jahre bedeuteten für die Zürcher Kirche eine Zeit ungewöhnlicher Gärung; es war vor Ulrichs Antistitium, als noch der ehrwürdige Wirz mild, doch nicht ohne eine gewisse ängstliche Vorsicht das Zürcher Kirchenwesen leitete. Die jugendlichen Führer der neuen entschiedeneren Richtung waren Johannes Tobler, Felix Heß und Joh. Kaspar Lavater.

Schärfer als gewöhnlich tritt in Toblers Leben der Unterschied der neuen Art von der alten schon familiengeschichtlich hervor. Sein Vater, Georg Christof Tobler, war Schüler der orthodoxen holländischen Theologie gewesen, besaß keine genaue Kenntnis der griechischen und römischen Klassiker und scheute zeitlebens vor einem tiefen Forschen der Vernunft über die Religion zurück. Da er erst 1788 als Chorherr am Großmünster starb, stand er seinem Sohn Johannes ganze 56 Jahre lang zur Seite. Der aber, geboren 1732, ging in allem entgegengesetzte Wege; er lebte fast von Kind an in der Verehrung des klassischen Altertums, der Begeisterung für die moderne Literatur Englands und Deutschlands, und das eigene Nachdenken über die Religion, ihr Wesen und ihre Begründung war ihm tiefstes Bedürfnis. In seiner Jugend entzückten ihn Hallers und Klopstocks Dichtungen; mit Klopstock hatte er in Zürich persönlichen Umgang. Als Landpfarrer in Ermatingen übersetzte er den ersten Gesang der Ilias in Hexametern und nachher Thomsons „Frühling". Man darf diese ästhetischen Neigungen bei Tobler nicht gering werten für sein religiöses Verständnis. Er war eine weiche, gefühlige Natur, kein Willensmensch, auch kein scharfer konsequenter Denker; am meisten von allen Schweizern, die ich kenne, erinnert er an Herder, dessen hinreißende Unmittelbarkeit und Genialität ihm freilich fehlten. Er war hiedurch in spätern Jahren befähigt, sich jedem theologischen Fortschritt verständnisvoll zu öffnen, ohne doch je ein radikaler Aufklärer zu sein, sich vielmehr seine Gefühlsreligion und seine Pietät für alles Lebendige am alten Christentum zu bewahren.

In seinen theologischen Jugendjahren jedoch, als Pfarrer in Ermatingen am Untersee, sah er in der religiösen Aufklärung des Landvolks seinen Hauptberuf und gab eine ganze Literatur von Andachten, Predigten, Aufsätzen vermischten Inhalts heraus, um die alten Wahrheiten des Christentums in eine zeitgemäße Sprache zu übersetzen und von ihren Verunstaltungen zu reinigen. Zunächst rückte er dem Aberglauben nach Kräften auf den Leib, sammelte alle die tollen und mysteriösen Gebräuche des Landvolks, um sie als sinnlos und lächerlich zu entlarven, belehrte seine Bauern, daß es keine Hexen gebe, und daß die Meinung, es sei besser, man glaube zu viel als zu wenig, ganz verkehrt sei. Aber wie nahe grenzen, was man so Aberglauben nennt, und kirchliches oder pietistisches Volkschristentum aneinander! Tobler glaubte, in den pietistischen Andachtsbüchern, die bei seinen Bauern in hohen Ehren standen, eine Fülle abergläubischer und schädlicher Vorstellungen zu finden, und so kam er dazu, selber Erbauungsschriften im neuen Stil zu verfassen; seine sämtlichen Erbauungsschriften, zuerst 1767 gesammelt, erlebten eine zweite Auflage, seine Schrift über das Abendmahl wurde in 6 Jahren viermal aufgelegt. Er zeigt sich darin durchaus nicht als Aufklärer im späteren Sinn; „vom Pietismus zur vernünftigen Orthodoxie", so könnte man die Tendenz seiner Arbeiten überschreiben.

Da kämpft er das eine Mal gegen die andächtige Sprache von Begnadigungen, wobei die Gnadengefühle ergriffen, gepriesen und so das Heil der Seele jedesmal als etwas unwiderbringlich Verlorenes und dann plötzlich wieder Hergestelltes und ganz Unverlierbares angesehen wird, ein andermal gegen das Schimpfen über die guten Werke, das Erschrecken vor jedem Lob der Tugend; ein drittes Mal will er den Titel „Sünderfreund" für Jesus vor Mißverständnissen schützen und klar machen, daß man ohne Rechtschaffenheit und Tugend nicht in Jesu sein könne. In dem erwähnten „Christlichen Nachdenken auf vernünftigen und andächtigen Gebrauch des Abendmahls gerichtet" (1762) wehrt er ebenfalls den Mißbrauch des Satisfaktions- und Imputationsgedankens aufs schärfste ab. Es sei ein Wahn, zu meinen, die Gnade Gottes in Christo werde dadurch verringert oder geschmäht, wenn man ernstliche Tugend und Frömmigkeit für das einzige Mittel halte, der Seligkeit recht sicher zu werden. Man solle nie denen Gehör schenken, welche die Erkenntnis der Glaubenswahrheiten für wichtiger halten als die Ausübung der christlichen Sittenlehre. Nicht minder verkehrt sei die Meinung, die Heiligung sei zwar notwendig, aber durch plötzliche Wirkung des Geistes gebe sich dies von selbst, und deshalb solle man allezeit nur nach Christi Verdienst seufzen.

Wie warme Herzenstöne Tobler dabei in seine Polemik einfließen zu lassen versteht, dafür nur ein Beispiel:

Ich habe alle Tage und Stunden die väterliche Nachsicht und Vergebung von Nöten, o Herr. Aber das bitte ich doch nicht von dir, und das soll mein sonst schwaches Herz doch nie weder erwarten noch begehren, daß du mich lassest selig werden, wenn ich nicht im Guten vor dir zunehme und die Anfänge der himmlischen Freude, Liebe, Unschuld und Gutmütigkeit schon hier in meinen gesunden und kranken Tagen äußere und bewahre.

Tobler setzt sich dann ernstlich mit den Worten vom Essen und Trinken von Christi Fleisch und Blut auseinander. Er bekennt ehrlich, es kommen ihm in Joh. 6 und im Vorbereitungsgebet fast zu viele Gleichnisse vom geistlichen Mund und Speis und Trank zusammen.

Es betrübt mich nicht wenig, daß ich bei der Feier ... so viele Worte hören und beten muß, aus denen ich bei mir selbst nicht recht klug werden kann.

Und nun sucht er sich die uralten Gedanken in sein Verständnis zu übersetzen:

Ohne Speis und Trank kann kein Mensch beim Leben bleiben ... Ebenso muß der Mensch für seinen Geist Unterricht haben und bei der gehörigen Anwendung desselben an Tugend und Vergnügen oder Glückseligkeit wachsen. ... Der Sohn Gottes und des Menschen lehrt uns, Gott erkennen, und gibt sein Leben als Opfer zu neuer Kräftigung der kranken Menschheit.

Ein Versuch, über den bloßen Intellektualismus hinauszukommen ohne die Annahme einer objektiven Versöhnung, so recht ein Zeichen der Uebergangstheologie!

Er möchte die pietistischen Redensarten der besondern Andacht vor dem Kindlein und der Aufnahme des Jesuskindleins ins Herz gern ganz verdrängt wissen. Wir brauchen, meint er, klare, deutliche Vorstellungen, gereinigte Begriffe. Jesus kann nicht anders in mir wohnen, als wenn seine göttliche Lehre meine ganze Aufmerksamkeit auf sich zieht und meine stärksten Neigungen beherrscht. Aber zugleich bittet er in seiner Weihnachtsandacht um Bewahrung vor Kaltsinnigkeit, damit nicht die alten Mütterchen und unschuldigen Kinder seliger und inniger seien mit ihren dunkeln Redensarten. Die Andacht für die Charwoche soll festhalten, daß der Tod Jesu eine besondere Kraft zur Tilgung der Sünden und Strafen der Menschheit habe, lehnt aber alle Sätze streng ab, die mit den sittlichen, ewig unwandelbaren Vollkommenheiten Gottes streiten, z. B. Gottes Zorn sei erst durch den Tod Jesu versöhnt, und zwar versöhnt mit Sünde und Laster, statt mit dem bußfertigen Sünder, ebenso alle groben Redensarten vom Blut Christi. „Dunkelheit soll mir nie ein Merkmal der Göttlichkeit sein."

Auch die Festtagsandachten von irrigen Vorstellungen und Empfindungen zu reinigen, unternahm Tobler in einem Band seiner Erbauungsschriften.

Wir führen das alles nicht an, um eine besondere Originalität Toblers geltend zu machen. So wie er oder ähnlich haben damals hunderte von Pfarrern gelehrt. Aber, wie schon sein zeitgenössischer Biograph Leonhard Meister urteilt: Tobler machte Epoche in der Asketik. Er griff als einer der ersten die orthodoxe und pietistische Erbauungsliteratur öffentlich an und suchte sie durch Erbauungsschriften im Geist der vernünftigen Orthodoxie bei seinen Bauern zu verdrängen. Und er tat es mit wirklicher Frömmigkeit und Sorgfalt; er zerstörte nicht bloß, er gab etwas dafür.

Aber in ganz anderer Art gingen Mitte der 60er Jahre die jungen Exspektanten gegen die alte Orthodoxie und ihre Institutionen vor. Felix Heß und Joh. Kaspar Lavater waren kaum von ihrer deutschen Reise zurückgekehrt, als sie und ihre Freunde in der aggressiven und extremen Art der Jugend gegen alles Altmodische Sturm zu laufen begannen. Den Synodaleid nannten sie einen „gezwungenen Eid"; dem Abendmahl sprachen sie alles Geheimnisvolle ab; vor allem aber übergossen sie die evangelische Heilslehre in der Form, wie Pietisten und Herrnhuter sie damals auch in Zürich verkündeten, mit ihrem Spott und Aerger. Bald hieß es in der Stadt, einer der Exspektanten habe die Lehre von der Rechtfertigung aus Glauben allein verächtlich „die Lehre Heideggers" genannt, ein anderer habe auf der Kanzel gesagt: „wenn mich das Blut Christi nicht zur Tugend reizt, so wollte ich es eher mit Füßen treten"; wieder einer habe sich hinreißen lassen, zu behaupten: „man möchte speien, wenn man die Leute vom Glauben reden höre". Wie viel an all dem Klatsch war, entzieht sich unsrer Kenntnis. Ein Teil der Jugend liebt eben einmal die extremsten, wegwerfendsten Ausdrücke, wenn einmal die Kampflust sie ge-

packt hat; die frühere ängstliche Bindung an die orthodoxen Bekenntnisse, ja an die orthodoxen Redensarten mußte einmal, als Gegensatz, die Lust am heterodoxen als solchem und den Zerstörungsfanatismus wider das Alte hervorrufen. Auch muß ehrlich zugestanden werden, daß gerade Pietismus und Herrnhutertum, allein schon durch ihre Sprache, kräftige sittliche Naturen zu leidenschaftlicher Bekämpfung reizen können; es kam dazu ein redlicher Eifer um selbständige persönliche und sittliche Aneignung der christlichen Wahrheit, der einen Lavater zeitlebens im Gegensatz zu allem, was Orthodoxie heißt, gehalten hat. Genug, es war ein wenig Revolutionsstimmung im jungen Zürich. Wir sagen „ein wenig", da ja keiner dieser jungen Stürmer im Ernst an den Grundlagen des biblischen Christentums zu rütteln dachte. Der einzige, der wirklich mit ihm zerfallen war, der junge Henri Meister, der wegen seiner freigeistigen Schrift *„Les origines des principes religieux"* Stellung und Heimat verlor, war dem französischen Einfluß erlegen und gehörte nicht zum Kreise von Lavater und Felix Heß.

Die eben geschilderte Oppositionsstimmung fand ihren klassischen Ausdruck in der Schrift von Felix Heß „Prüfung der philosophischen und moralischen Predigten" 1767, wohl der wichtigsten Auseinandersetzung zwischen der vernünftigen Orthodoxie und ihren Gegnern auf Schweizerboden. Der Verfasser geht von ganz bestimmt christlicher Position aus; ihm ist die Lehre von unsrer Erlösung durch den Tod Christi in allen Absichten die höchste und schätzbarste Wahrheit des Christentums und das Unterscheidungszeichen zwischen Christentum und natürlicher Religion. Er glaubt ganz allgemein versichern zu dürfen: die eigentliche Glaubenslehre steht keineswegs in Gefahr, unsre Leute sind keine Sozinianer.

„Ich zweifle sehr, ob ein einziger Mensch unter uns sei, der an der Gnade Gottes durch Jesum Christum zweifelt."

Das hindert ihn freilich nicht, an einer andern Stelle vom wachsenden Unglauben Zeugnis abzulegen; ja er glaubt beobachten zu können, wie der schlimmste Unglaube unter der niedrigsten Menschenklasse, bei Armen und bei Handwerksgesellen, überhand nimmt. Und von da aus muß man die Absicht seiner Schrift verstehen: auch er will Apologet sein im besten Sinn, er will dem wachsenden Unglauben steuern durch vernünftige und sittliche Auffassung des Christentums und durch Bekämpfung verhängnisvoller Karikaturen, deren schlimmste er gegenwärtig im Herrnhutianismus zu sehen meint.

Darum rechtfertigt er zunächst die philosophischen Predigten, worunter er solche über die Wahrheiten der natürlichen Religion versteht. Gerade der Glaube an Jesu Verdienst erfordere die Unterlage dieser allgemeinen Lehren. Man berufe sich doch nicht auf Paulus und sein Verdikt gegen die Weisheit der Welt; Heß ist überzeugt, daß Paulus, wenn er heute lebte, die „Theodizee" von Leibniz und die „Analogie" von Butler gewiß mit innigster Freude angenommen hätte. Indes nicht bloß zur Vorbereitung des Glaubens, sondern überhaupt zum Lehrgebäude eines vernünftigen Menschen gehören diese allgemeinen Wahrheiten; Wahrheiten z. B. von der Güte, der Allwissenheit Gottes müssen nicht bloß auf das Zeugnis der Bibel, sondern auch auf die Vernunft jedes Menschen gegründet werden. Und die christliche Religion verliert nichts dabei, wenn sie als vernunftgemäß angesehen wird; man wird ihre Geheimnisse mit desto mehr Ehrfurcht annehmen, wenn man sonst überall Licht und Wahrheit sieht.

Moralische Predigten aber brauchen wir, damit die Leute nicht einseitig bei Gnade

und Glauben stehen bleiben und die Rechtschaffenheit vernachlässigen. Wer glücklich werden will, muß moralisch besser werden; das ist die größte Ehre für die Lehre vom Tod Jesu. Man predige deshalb immer gleichzeitig Begnadigung und sittliche Verbesserung. Die Lehre vom bloß stellvertretenden Gehorsam Jesu möchte Heß ganz verbannt wissen; man betone im Gegenteil möglichst kräftig das Beispiel, das uns Jesus als Mensch bei seinem Leiden gegeben hat. Ebenso will er es nicht gelten lassen, daß wir zur Heiligung bloß durch die Dankbarkeit getrieben werden. Nein, sie ist an und für sich absolute Forderung, weil Besserung und himmlische Seligkeit in innerer Verbindung stehn. Deshalb warnt er auch vor dem Mißbrauch des Wortes: „alles komme auf die Gnade Gottes an", mahnt zur Vorsicht mit der Redensart, „das Gesetz sei für den Christen abgeschafft", lehnt die Meinung ab, „die Sittenlehre sei bloß dazu da, um uns zu demütigen und zur Ergreifung der Glaubensgerechtigkeit zu bewegen"; das Sittengesetz bleibt immer Vorschrift unsres Lebens, und wir sollen beständig unser Heil mit Furcht und Zittern wirken. Dann betont er die Notwendigkeit, die Moral auch vernünftig zu begründen und nicht bloß auf die Autorität abzustellen. In diesem Zusammenhang nimmt er sich der Tugenden der Heiden an, will durchaus den Glauben nicht als einzige Basis der Tugend gelten lassen und meint sogar, die heidnische Religion habe der menschlichen Gesellschaft mehr Dienste geleistet als ein gewisses Religionsgebäude, das nur Christum predigt. Es ist lehrreich, wie er sich dabei z. B. auf den Hauptmann Cornelius in der Apostelgeschichte beruft und die katholischen Briefe neben Paulus kräftig zu Rate zieht.

Zuletzt in diesem zweiten Teil will er Notwendigkeit und Wert der guten Werke und der Tugend klar ans Licht stellen von gut christlichen Grundlagen aus. Von Verdiensten vor Gott keine Rede! wir können schlechterdings nichts verdienen. Die höchste Tugend eines Engels ist nichts als die natürliche Obliegenheit; der höchste Seraph, wenn er alles getan hat, was er schuldig ist, ist wie der Mensch in dieser Absicht ein unnützer Knecht. So kommt wirklich die Seligkeit immer aus der Gnade Gottes. Aber all das zugegeben, kann man nicht genug von der Notwendigkeit, der Schönheit, dem Wert der Tugend sagen. Und von hier aus greift Heß die orthodoxe Erbsündenlehre, auch was der Heidelberger vom natürlichen Verderben aussagt, energisch an. Er verteidigt auch Ausdrücke wie „der ewigen Seligkeit würdig, fähig, mit dem Himmel belohnt werden" als unschuldig und als biblisch.

„Die Bibel lehrt, daß die Seligkeit des Himmels ein bloßes Geschenk Gottes sei; allein Glaube und Rechtschaffenheit werden bei denjenigen Menschen, die zu derselben gelangen sollen, schlechterdings gefordert."

Der Herrnhutianismus ist daher gerade so gefährlich wie sein Gegenstück, der Sozinianismus; damit schließt Heß polemisch, wie er begonnen hatte.

Nun, die Polemik gegen die Herrnhuter ist gerade der schwächste Punkt in der Schrift von Heß, aus dem einfachen Grund, weil er sie ganz und gar nicht verstanden hat. Davon abgesehen tritt er für ein ernstes und tapferes Christentum, ein Christentum, das vor allem die aufstrebende Jugend begeistern mußte, ein. Der Feind, den er vor allem bekämpfen will, ist die orthodoxe Lehre vom stellvertretenden Gehorsam Christi, als hätte dieser uns damit von der Notwendigkeit der Heiligung dispensieren wollen. Im Grund hätte er gern noch radikaler geschrieben; die Rücksicht auf seinen Synodaleid, auf die Zürchen Zensur den ihm drohenden schlimmen Ruf gebot ihm eine gewisse Zurückhaltung[1]. Auf jeden Fall aber zielt seine Tendenz nicht aus dem biblischen Christentum hinaus, sondern in dessen sittliches Zentrum hinein. Und ganz ähnlich muß damals Lavater gedacht haben, hielt man ihn doch in herrnhutischen Kreisen sogar für den Mitherausgeber dieser Schrift.

1) Vgl. die Briefe von Felix Heß an Jakob Heß vom 17. Jan. 1766 und 13. Febr. 1767 (pCHeß).

Und in späteren Jahren meinten seine Feinde, wenn Felix Heß nur länger gelebt hätte, so wäre Lavater von seinen Extravaganzen zurückgehalten und bei dieser einfachen, sittlichen Frömmigkeit geblieben.

Wie stellten sich aber die kirchlichen Behörden in Zürich zu dem frischen und oft stürmischen Hervortreten dieser jungen Theologen? Es kam wiederholt zu Anklagen, Beschwerden, privat und vor der Synode. Das eine Mal reichte der pietistische Pfarrer Ulrich am Fraumünster dem Konvent eine Beschwerdeschrift ein mit der Anklage auf Sozinianismus gegen die Kandidaten; ein andermal benützte Antistes Wirz die Zensur der Exspektanten zu einer ernsten Rüge ihres polemischen Gebahrens, wieder ein andermal forderte Kammerer Brennwald von Kloten auf der Synode die Exspektanten auf, das heidnisch philosophische und bloß moralische Predigen doch zu lassen. Aber jedesmal verzog sich der Sturm ohne schlimme Folgen für die jungen Heißsporne. Sie hatten eben an dem berühmten Breitinger und an J. J. Simler, dem Vorsteher des Zürcher Alumneums, einflußreiche und hochgeachtete Patrone, die jedesmal ihre guten Absichten klar zu stellen und ihre Uebertreibungen als jugendliche Schwächen zu entschuldigen wußten. Unmöglich konnte aber auch ein Antistes Wirz, der Zimmermann wiederholt verteidigt hatte, der Breitinger als eine Zierde seiner Kirche schätzte, gegen Jünger derselben Richtung, die in ihrem Jugendeifer vielleicht ein paar Schritte weiter gingen, auf einmal mit Ketzergerichten einschreiten. Man ließ sie gewähren, und damit faßte ihre Denkweise festen Boden innerhalb der Zürcher Kirche. Es waren doch von den besten und verheißungsvollsten Kräften Zürichs, deren Geistesrichtung letztlich auf tätiges Wirken und nicht auf unfruchtbaren Kampf gestellt war. Ein Beweis dafür war die Gründung der kasuistischen, später asketischen Gesellschaft eben durch einige dieser Exspektanten unter Breitingers Leitung noch im letzten Jahr, da Wirz die Zürcher Kirche leitete. Das war durchaus eine Arbeitsgemeinschaft, keine polemische Schule; es wird später von ihrem reichen, nach allen Seiten anregenden Wirken die Rede sein. Felix Heß starb zum unermeßlichen Schmerz seiner Freunde, die das Größte von ihm erwartet hatten, noch vor dieser Gründung im März 1768. Lavater begann beinahe um dieselbe Zeit seine eigentümliche Richtung einzuschlagen, die ihn zeitweilig in den größten Gegensatz zur Aufklärung brachte. Für die Zürcher Kirche und Theologie aber war es von höchst segensreichen Folgen, daß nach dem Tod des Antistes Wirz Johann Rudolf Ulrich (1728—1795) an die Spitze dieses Kirchenwesens berufen wurde, welcher der freieren Theologie seiner Lehrer Zimmermann und Breitinger die unbestrittene Herrschaft innerhalb seiner Kirche für die ganze zweite Hälfte des Jahrhunderts sichern sollte.

Von seinem Vater her, der eine Zeitlang als französischer Pfarrer in Zürich geamtet hatte, war Ulrich in die feine klassische und französische Bildung wie von selbst eingewachsen, und eigene Reisen nach vollendeter Studienzeit in Frankreich, Holland und einem Teil Deutschlands hatten diese Bildung in ihm befestigt. Seinen Ruf als Freund der Aufklärung und des Fortschritts erwarb er sich durch seine Lehrtätigkeit als Professor der Rhetorik und seine Predigten am Zürcher Waisenhaus.

In dieser Zeit gab er die Reflexionen Ostervalds verdeutscht heraus zur Freude Bodmers und Iselins und leitete dadurch die jungen Zürcher auf die Bahn des praktischen und humanen Bibelverständnisses. Vor allem aber war er der erste moderne Prediger in Zürich, der — wieder unter welschem und französischem Einfluß — der Predigt die Form der schlichten und gefälligen Betrachtung über wichtige Lebenswahrheiten gab. Da der bescheidene Mann von einer Veröffentlichung seiner Predigten zurückscheute, wurde auf Rat Zollikofers unter dem Titel „Predigten zur Beförderung des tätigen Christentums von einem schweizerischen Gottesgelehrten" ein Predigtband ohne Wissen Ulrichs 1769 von Freunden herausgegeben; aus ihm können wir die theologische Denkweise des Mannes erkennen, dem für eines der wichtigsten Vierteljahrhunderte (1769 bis 1795) die Leitung der Zürcher Kirche anvertraut werden sollte. Vorausgeschickt sei, daß wir bei Ulrich jedenfalls noch recht weit vom spätern Rationalismus entfernt sind.

In einer Vorbereitungspredigt über die Buße schildert er das menschliche Sündenverderben beinahe wie ein Orthodoxer alten Schlags:

„Der Christ muß seinen eigenen Fluch und Verdammungswürdigkeit recht lebhaft erkennen und gewissermaßen die Strafen zum voraus empfinden, die die Gerechtigkeit Gottes den Sündern in einem künftigen Leben bereitet; er muß mit seinen Gedanken öfters in den Abgrund der Hölle hinabsteigen und da die endlosen Qualen der Verdammten, ihre verwilderten Blicke, ihr klägliches Händeringen, ihre vergebliche Reue, ihre trostlose Verzweiflung und allen den unaussprechlichen Jammer, der sie in diesem finsteren Aufenthalt, in diesem vom Feuer und Schwefel brennenden Pfuhl beständig umgibt, mit Entsetzen betrachten und alsdann sich selber sagen: das alles hätte auch ich durch die Bosheit meines Herzens verdient ... wenn Jesus nicht in die Welt gekommen wäre, Sünder selig zu machen."

Es folgen Sprüche von der Stellvertretung aus Jesaja 53 und eine begeisterte Anrufung des gekreuzigten Heilandes. Wir fügen hinzu: diese Stelle steht vereinzelt da, aber auch die Predigten vom Bekenntnis Jesu und von der Verleugnung Jesu vor den Menschen drohen am Schluß den Ungläubigen und Religionsspöttern mit ihrem unglücklichen Schicksal im künftigen Leben.

Der Mann steht fest und entschieden auf dem Boden der geoffenbarten Religion; er weiß auch in der Predigt „über den wahren Christen als neue Kreatur" den Unterschied vor und nach der Bekehrung in Erkenntnis, Neigungen, Absichten, Lebenswandel scharf zu beleuchten. Aber all das ist nicht das Bezeichnende, nicht das Neue dieser Predigten. Ulrich will vielmehr auch als Prediger Apologet des Christentums gegenüber den Gebildeten unter seinen Verächtern sein; er kennt die bereits zur Mode werdende Abkehr vieler von Kirche und Religion und bemüht sich nun, falsche Vorurteile zu widerlegen, Karikaturen des Christentums abzuweisen und die christliche Religion in ihrer Harmonie mit der menschlichen Natur, ihrem erhebenden sittlichen Charakter und ihren beglückenden Folgen ans Licht zu stellen.

Eine solche Karikatur bedeutet ihm z. B. die einseitige herrnhutische Verkürzung der evangelischen Heilslehre, als könne man durch das versöhnende Opfer Christi ohne Buße und wahre Heiligkeit des Lebens selig werden.

„Ist denn Jesus nur der Erlöser der Menschen durch sein unschuldiges Blut? Nicht auch unser Lehrer, der uns den Willen seines heiligen Vaters deutlicher bekannt macht? Unser Gesetzgeber ... Unser König und Herr ...?" Ulrich will das sola fide nicht gelten lassen; „gegen eine jede Stelle dafür können wir euch 100 andere entgegenstellen, in welchen der Geist Gottes den Glauben ohne die Werke ausdrücklich verwirft."

Ein andermal bekämpft er den überspannten religiösen Pessimismus:

„Man malt uns gewöhnlich die Tugend mit so finstern Farben ab, man stellt uns das Leben der Heiligen auf Erden als ein so verdrießliches und betrübtes, unglückseliges Leben vor, man redet uns immer so viel vom steten Leiden der Gerechten und sagt uns dagegen so wenig von den entzückenden Freuden, die ihre Seele genießt."

Ulrich will nicht einfach dem Eudämonismus das Wort reden; er läßt einmal fast wie später ein Kantianer Christus den Pflichtgehorsam auf Gottes Gebot hin im Gegensatz zu bloßen Neigungen fordern. Aber bezeichnender ist die Fortsetzung: Ulrich will die eudämonistischen Nebengründe nicht ganz unzulässig und verboten nennen, sondern erlaubt und nützlich; aber die entscheidenden Triebfedern müssen die Liebe Gottes und der Gehorsam sein, und Gott beurteilt unsre Handlungen nach den Beweggründen. In seinem Element ist er jedesmal, wenn er die erfreuende Wirkung der Religion schildern darf:

„Kein größeres noch edleres Vergnügen als das, welches die göttliche Religion unsres Jesus uns gewährt!"

„Ein Christ hat Ursache, höchst vergnügt zu sein."

„Das Festhalten am Gottesdienst ist höchst angenehm und mit vielem Vergnügen begleitet ... Die Erfüllung einer jeden Pflicht läßt in unsrer Seele gewisse angenehme Empfindungen zurück, die das tugendhafte Verhalten der Frommen reichlich belohnten, wenn sie wirklich keine weitere Belohnung zu fordern hätten."

Aber daraus nun den Schluß auf Flachheit der sittlichen Denkweise zu ziehen, wäre etwa so verfehlt, wie wenn man über Gellert dies Urteil fällen möchte. Man lese z. B. die Predigt: „Die Erforschung unsrer Wege und der Folgen derselben!" Sie ist eine Aufforderung zur feinsten Selbstprüfung auf die Erfüllung der Pflichten hin gegen Gott, gegen den Nächsten, gegen sich selbst und im besonderen Stand, in der sich uns die ganze Gewissenhaftigkeit der ältern Aufklärungsfrömmigkeit offenbart. Dogmatische Predigten aber fehlen; das ist vielleicht das Wichtigste, und darin folgten viele Zürcher dem Meister Ulrich vor allem nach. Ulrichs Predigten erfüllten ausgezeichnet das Programm, das wenige Jahre vor ihrem Druck Felix Heß in seiner Prüfung der philosophischen und moralischen Predigten aufgestellt hatte, und leiteten eine neue Epoche der Predigt in der deutschen Schweiz ein.

Die Wahl dieses Mannes zum Antistes der Zürcher Kirche entschied endgültig über den fortschrittlichen Gang derselben. Es war jene wichtige Epoche, da an Stelle des westlichen Einflusses die mächtige philosophische und theologische Aufklärung von Deutschland zu uns herüber griff und dem ganzen theologischen Fortschritt ein beschleunigtes Tempo verlieh. Wie unendlich wichtig war es da, daß ein Mann das Steuer in der Hand hielt, der Verständnis hatte für alle fortschrittlichen Bewegungen, um ihnen, selbst wenn er nicht an allen Punkten selber mitzumachen gewillt war, doch volle Freiheit zu geben, und gerade dadurch der Zürcher Kirche die Alternative: Revolution oder Reaktion, ersparte. Es fehlte nicht an heftigen reaktionären Zuckungen; wir denken an einen orthodoxen Zeloten wie Kammerer Füßli in Veltheim oder einen unbedachten herrnhutischen Polterer, wie Pfarrer Ziegler zu St. Jakob einer war; aber die schwerste Krisis, die weit über Zürichs Grenzen hinausgriff — den Streit über das zürcherische Realregister zur Bibel — wußte dieser Antistes glänzend zu überwinden. Als ihm dann später Lavater und die noch aufgeregteren Lavaterianer mit reaktionären Vorstößen zu schaffen machten, befolgte Ulrich wieder die klügste Taktik: er ließ sie gewähren, kam ihnen mit seiner Duldsamkeit und Liebenswürdigkeit ent-

gegen, schränkte aber auf der Synode ihre Angriffe ein. Ebenso kam er den Sektierern mit größter Duldsamkeit entgegen; es war nicht seine Schuld, wenn der Staat schließlich mit Zwangsmaßregeln gegen sie einschritt. Folge war, daß auch die Aufklärer in Zürich mit ihren Radikalismen zurückhielten, und der Bruch mit der Kontinuität so viel als möglich vermieden wurde. Konflikte, wie sie zu jener Zeit die Basler Kirche erlebte, blieben den Zürchern erspart, weil zu solchen Konflikten immer zwei gehören, und der eine Faktor, die Kirchenleitung in der Person Ulrichs, keinen Anlaß dazu bot. Mit den kirchlichen Reformen wußte er ebenso fein vorwärts zu schreiten wie zurückzuhalten, mit genauer Kenntnis der Zeitlage und der wirklichen Volksbedürfnisse. Während er die Schulreform begünstigte, wo er konnte, und besonders den Landschulen und Landschulmeistern seine Fürsorge zukommen ließ, und während er es zustande brachte, daß sich ein neues zeitgemäßes Gesangbuch ohne jeden staatlichen Zwang im Zürichbiet Geltung verschaffte, wußte er die Katechismusreform hinauszuschieben, um dem Zürcher Landvolk unnötige Aufregungen und reaktionäre Wallungen zu ersparen. Das einzige Unglück — abgesehen von dem sensationellen Versuch der Vergiftung des Abendmahlsweins für die Großmünsterkirche im Jahr 1775 — mußte der vortreffliche Mann am Ende seines Lebens erfahren: den Aufstand der Stäfener gegen seine geliebte Landesregierung. Ein Schlaganfall riß ihn damals aus den trüben Verwicklungen heraus. Veröffentlicht hat er als Antistes ungefähr nichts, da er, wie ein Biograph schreibt, auf dem Abdruck toter Buchstaben weniger hielt als auf lebendiger Kraft; aber seine ungedruckten Synodalreden sind Fundgruben kirchenregimentlicher und pastoraltheologischer Weisheit. Unter seinen Papieren erhielt sich ein wohl für ihn selbst bestimmtes Gebet an den Herrn Jesus Christus, den heiligen Sohn Gottes, aus dem man entnehmen darf, daß der zurückhaltende Mann im Stillen seine warme Herzensfrömmigkeit aus der alten Zeit her behalten hat, auch das ein Zeichen für die Uebergangsstellung Ulrichs und seiner Zürcher Kirche.

Nun, eine solche Uebergangstheologie, wie Antistes Ulrich sie vertrat, entsprach so sehr dem Bedürfnis, das wertvolle Alte mit dem guten Neuen zu verbinden, daß wir uns nicht wundern müssen, daß ihre Vertreter bis tief ins 19. Jahrhundert hinein nicht ausgestorben sind und am Ende des 18. Jahrhunderts ein sehr großer Teil der zürcherischen Geistlichkeit auf diesem Boden stand. Die reiche, bis ins hohe Greisenalter nie erlahmende Schriftstellertätigkeit des Johannes Tobler z. B. mag hier am besten angegliedert werden. Johannes Tobler, der berühmte Erbauungsschriftsteller der 60er Jahre, kam 1768 von der Pfarrei Ermatingen nach Zürich als Helfer am Fraumünster und stieg 1777 zum zweiten Archidiakon am Großmünster auf. Ein Mann von großem Reichtum an Gedanken und Impulsen, aber von Haus aus schmiegsam, vermittelnd, verbindend, ohne alle Kraft der Einseitigkeit, der Schärfe, hatte er zeitlebens seine Freunde in den allerverschiedensten Lagern, so daß es ziemlich schwer fällt, ihm den rechten Platz anzuweisen. Er stand mit Antistes Ulrich in sehr nahen Beziehungen[1], ließ sich von dem viel jüngern Lavater als Freund begehren und wurde dann eine Zeitlang im In- und Ausland

1) Vgl. Toblers Predigt zum Andenken des seligen Antistes Ulrich 1795.

stets mit Lavater und Jak. Heß als beliebtester zürcherischer Erbauungsschriftsteller zusammen genannt[1]. Als jedoch Lavater der Aufklärungstheologie schroff den Rücken kehrte und sich immer mehr in das Gebiet des Wunderbaren verstieg, versagte ihm Tobler die Gefolgschaft und fuhr im Gegensatz zu ihm fort, mit allen jüngern fortschrittlichen Kräften in Fühlung zu bleiben und Freundschaft zu unterhalten; er feierte den typischen Aufklärungsprediger Zürichs, Diakon Klauser, wegen seiner ungemeinen geistlichen Beredsamkeit und Gelehrsamkeit[2] und bekannte sich nach dem Tod Corrodis, des Führers der Zürcher Bibelkritik, offen als dessen Freund[3], ohne doch selbst zu den Radikalen zu gehören, einfach in Anerkennung des ernsthaften Wahrheitssuchens dieser jüngern Zürcher Aufklärer.

Ein Teil der Aufsätze Toblers aus den drei letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts trug apologetischen Charakter, aber es war eine milde und vorsichtige Apologetik, zwar bereit zu allen notwendigen Zugeständnissen, jedoch auf der Hut vor allem sich überstürzenden kritischen Radikalismus, wie er damals so häufig aus einer Parteilichkeit in die entgegengesetzte fiel. Als z. B. die Wolfenbüttlerfragmente in weiten Kreisen das Alte Testament diskreditierten, trat Tobler mit seinen „Gedanken und Antworten zur Ehre der Altväter und Moses" auf den Plan, denen er später noch einmal „Gedanken und Antworten zur Ehre Moses, Davids und der Propheten" folgen ließ[4].

Da verteidigte er der Reihe nach alle die biblischen Gestalten, besonders warm den König David, jedoch ohne das Recht der freien Untersuchung im geringsten zu bestreiten und mit vielen Berichtigungen der Bibelübersetzung[5]. Jesus, das betont Tobler, hat die alttestamentlichen Männer in Ehren gehalten; da gilt es — nicht ihm nachzureden, wohl aber nicht leichtfertig zu verachten, sondern vorsichtig zu prüfen. Sein Standpunkt erhellt aus den Worten:

„So wenig ich also meine Religion auf Abraham, Isaak und Jakob oder ihr Offenbarungswort gründe, ich gründe sie auf den Logos, der als Mensch Jesus Christus heißt und der Menschenvernunft den freien Schwung wieder gebracht hat, und somit auf das Resultat meiner vernünftigen und freien Prüfung dessen, was mir die Bibel, Welt, Philosophie und eigenes Denken vorhalten"[6].

Als Wieland den Spott Lukians über die Schwärmerei der alten Christen erneuerte, gab ihm Tobler in seiner Verteidigung derselben die Menschlichkeiten und Fehler der alten Christen zu, protestierte aber gegen das andere Extrem bei Wieland und zog die Analogie der Quäker herbei, die man auch kurzweg als Heuchler abtue. Später inspirierte ihn Condorcets „Skizze des Fortschritts des menschlichen Geistes" durch ihren religionsfeindlichen Ton zu einem begeisterten Wort für Jesus Christus, den der Franzose mit Unrecht nicht unter die Führer des Fortschritts gerechnet habe.

1) Vgl. die Schlußanmerkungen in der Schrift „Mit Gottes Hilfe, Ermunterungspredigt am ersten Sonntag 1801".

2) Predigt am 22. März 1795 beim Lehrantritt Diakon Klausers.

3) Einige theologische Aufsätze und Andachtsblätter 1796, Vorwort.

4) Die erste Schrift stammt von 1788, die zweite ist 1796 in „Einige theologische Aufsätze und Andachtsblätter" erschienen.

5) Anmerkungen zur Ehre der Bibel 1771—1785.

6) In der zitierten Schrift von 1788 p. 41.

„Ihn, der für einmal Zeit und Mühe, Leib und Blut daran setzte, dem Despotismus der Priester und Herren seiner Zeit und seines Volks, die ihm auch den Schlüssel des Wissens weggenommen, einen tötlichen Stoß zu geben."

Der längere Passus über das religiöse und sittliche Verdienst Jesu schließt mit dem für Tobler bezeichnenden Herzenserguß:

„Ach wie bin ich einfältig, daß ich den wie oder als einen Gott verehre, der Menschen erhalten und, ins Große genommen, der Welt das Leben der Tugend nicht nur zeigen, sondern aufs Möglichste beibringen will und hiefür Religion, ganz freie, aber wahr empfundene Gottesverehrung preist und bis ans Kreuz erweist, ans Kreuz, an dem er als die Güte, als die Liebe in Person in die Ewigkeit geht" [1].

Man spürt aus allem, diesem Mann ist die alte Bibel, ist Jesus Christus ganz persönlich lieb; er hat hier und nicht in einem dürren Vernunftevangelium seine geistige Heimat.

Toblers Hauptberuf in Zürich war der des Katecheten, daher die zahlreichen katechetischen Aufsätze und Fragmente unter seinen Schriften. Die „Andringung" des katechetischen Unterrichts war ihm Herzenssache [2]; er befand sich der Jugend gegenüber, der er nichts zu zerstören, alles zu geben hatte, in seinem eigentlichen positiven Element; er wird uns noch als ein warmer Verteidiger des Zürcher Katechismus begegnen [3], den er allen Ballastes zu entkleiden und als einfaches Andachtsbuch rein religiös zu interpretieren verstand. Seine Stärke war die Kunst der Vereinfachung der Begriffe und die Herzlichkeit und Wärme seines Vortrags.

Wie er selbst ohne die Bindung an den Zürcher Katechismus das Christentum gelehrt haben würde, läßt sich aus seinen „Sätzen der biblischen Glaubens- und Sittenlehre mit Beweisstellen, brauchbar im Religionsunterricht" von 1782 erkennen. Zwei Hauptfragen legte er seiner Disposition zugrunde:

„Wem habe ich mein und der Welt Dasein zu danken?

„Wofür ist der Mensch in der Welt? was ist vor und nach dem Tod sein höchstes Glück, und wie wird ihm dazu geholfen?"

Die Antwort auf diese Fragen führt zur Erkenntnis der Notwendigkeit eines vernünftigen Glaubens, der sich für die Lehren von der Schöpfung, Erhaltung und Eigenschaften Gottes auf Vernunft und Bibel, dagegen für die Lehren vom Sohn Gottes und heiligen Geist auf das Neue Testament und die Erfahrung gründet. Greifen wir zur Veranschaulichung von Toblers Denkweise die Christologie heraus! Der Offenbarungsgedanke, nicht der Erlösungsgedanke, beherrscht das Feld, wie schon die Titel „Offenbarer Gottes, höchster Gesandter, vollkommenes Ebenbild des Vaters" besagen. Der Sohn Gottes teilt uns vor allem die vollkommenste Erkenntnis zu unserm Heil mit, alles andere, die wunderbaren Werke, die Sündlosigkeit, das Erdulden des Kreuzestodes, die Auferstehung folgt nach. Ueber unsre Erlösung durch Christus heißt es summarisch:

„Alle diese Lehren, Wunder, Tugenden, Leiden und Herrlichkeiten sind von Gott zu dem gnadenvollen Endzweck zusammen verordnet, daß dem menschlichen Geschlecht aus seinem tiefen Sündenelend aus dem Grunde geholfen werde, wenn es diese entscheidende Hilfe mit redlichem gläubigem Dank annehme und sich zu Nutzen mache."

1) Drei Aufsätze von 1796, darin der zweite: über ein paar Bemerkungen, die Christen betreffend, in der Wielandschen Uebersetzung Lukians. Mit Condorcet setzt sich die Nachschrift auseinander.

2) Kurze praktische Reden oder Sonntagsblätter zur Andringung des katechetischen Unterrichts 1794.

3) Vgl. unten p. 655.

Dafür, fährt Tobler fort, brauche die Bibel die Namen: Erlösung, Befreiung, Gerechtmachung, Heiligung, Annahme zur Kindschaft, Reinigung, Versöhnung. So werden wir zum Haß und zur Vermeidung der Sünde, so zur Verzeihung durch diesen Mittler gebracht; das sei der Sinn des Apostolikums. Für Tobler bezeichnend ist endlich die große Wärme, mit der er bei der Sittenlehre von unsern Pflichten gegen Gott redet:

„Gott lieben, auf Gott hoffen und vertrauen, Gott loben und danken, zu ihm beten, ihm freiwillig gehorchen und uns reuig von unserer Schuld zu ihm wenden, die göttliche Offenbarung in der Bibel recht zu verstehen und anzuwenden trachten."

In all dem soll uns Jesus als größtes und liebstes Beispiel und Vorbild voranleuchten.

Man sieht, manche Vorwürfe, die gegen die vernünftige Orthodoxie erhoben worden sind, der Vorwurf der Trockenheit, Reflektiertheit, Steife, treffen für Tobler wenigstens nicht zu.

Als Beispiel für Toblers spätere Predigtweise mögen die 10 Osterpredigten dienen, die er 1792 unter dem Titel „Die Auferstehungslehre des Apostels Paulus in 1. Kor. 15" herausgab. Eine Vorrede von rührender Bescheidenheit läßt uns den Prediger nicht nur als ernsten Bibelforscher, sondern auch als tüchtigen Kenner der alten Kirchenväter, eines Theophylakt, Chrysostomus, Tertullian erkennen; den Dichter zeigt das Sonnett am Eingang jeder Predigt.

Das Interessanteste aber ist, wie hier einmal Toblers Heterodoxie gegenüber einem Hauptpunkt des alten Glaubens ehrlich hervortritt [1]. Er lehnt die sichtbare, leibliche Wiederkunft des Messias ab, läßt vielmehr den Apostel seine Gläubigen mit einer baldigen, nicht in die Augen fallenden Vereinigung mit dem Weltheiland in einer bessern Zukunft vertrösten und deutet das „Ende" auf die Katastrophe des jüdischen Staates, folglich das Reich Christi auf den Sieg der himmlischen Religion trotz Verfolgung und Tötung der ersten Christen. Das Messiasreich ist also seit der Zerstörung Jerusalems vollendet; Gott ist alles in allem, da alle Natur und Weltbegebenheiten nicht eigentlich einer Verfügung Jesu, sondern der Vorsehung Gottes zuzuschreiben sind; freilich soll in der seligen Ewigkeit Gott noch viel überschwänglicher alles in allem werden. Dabei ist natürlich Tobler mit der richtigen altkirchlichen Exegese genau vertraut, traut sich aber zu, seinen Paulus besser zu verstehen. Daß ihm der Paulus, der aus der Naturwelt Analogien für seinen Auferstehungsglauben herbeizieht, besonders lieb ist, ist nicht verwunderlich [2]. Eine erwecklichere Kraft haben diese Predigten nicht, es sind belehrende Betrachtungen.

In seinen spätern Lebensjahren kam sich Tobler oft als ein verkannter und erfolglos arbeitender Mann vor; auch seine nur viel zu zahlreichen Erbauungsschriften taten nicht die Wirkung, die er erhoffte. Einmal — es war im Jahr 1797 — hat ihn der Unmut wie eine Krankheit überfallen; der alte Mann floh von Hause ohne Abschied, um nach Smyrna zu reisen, kehrte aber nach kurzer Zeit von Wien wieder zurück [3]. Er ist trotzdem nicht im Pessimismus untergegangen; gerade in den Gedichten seines Alters bricht immer wieder die heitere Stimmung und die Hoffnung durch. Sein Wesen war auf Harmonie gestimmt; Natur, Vernunft und biblische Offenbarung verkündeten ihm die gleiche göttliche Stimme. Er stand aber in seinen alten Jahren in der Zeit scharfer Gegensätze, er, der doch gerade so wenig die Aufklärung zugunsten der Bibel verwerfen, als die Bibel der Aufklärung zuliebe verachten konnte. Jedoch,

1) Fünfte Predigt vom Reich Christi bis an das Ende.

2) 7. Predigt: Blicke in die sichtbare Naturwelt, den Glauben der Auferstehung zu erläutern.

3) Anspielungen darauf finden sich in Schriften Toblers aus den folgenden Jahren.

um sich selbständig einen eigenen Weg zu bahnen, fehlte ihm die Festigkeit; er war zu weich, zu gefühlig, zu verschwommen. Und trotzdem mit allen seinen guten und schlechten Eigenschaften ein charakteristischer Vertreter der Zeit des Uebergangs!

Von den Jüngeren erinnert am meisten an Tobler der Altersgenosse von Lavater Felix Herder, 1778 Helfer am Waisenhaus, 1784 Helfer und seit 1796 Pfarrer der Predigerkirche in Zürich [1]. Mutter und Großmutter hatten ihn fromm erzogen und zur Bibel angehalten; sein um wenige Jahre älterer Onkel, der spätere Pfarrer Felix Schneider in Stäfa, und sein Studienfreund Felix Heß machten ihn frei im Denken und duldsam. Er scheint da stehen geblieben zu sein, wo Tobler, Lavater und Felix Heß Mitte der 60er Jahre standen. Von dem Bleiben in Jesus konnte er dringlich und warm predigen und vor der verführerischen Meinung warnen, man brauche den Glauben an Jesus Christus als an einen göttlichen Lehrer nicht mehr, seine Offenbarung sei nur für Kinder und Unmündige. Für Felix Herder gehörten eben der Glaube an das göttliche Ansehen Jesu und der Glaube an die Wahrheit ganz eng zusammen. Gedruckt hat er sehr wenig; erst nach seinem Tod erschien, von Antistes Heß bevorwortet, sein „Versuch eines christlichen Religionsunterrichts", veranlaßt durch die Frage der asketischen Gesellschaft:

„Dürfte und sollte der christliche Lehrer nicht zum Grunde seines Religionsunterrichts die biblische und besonders die evangelische Geschichte machen? Und wie wäre dieser christliche Unterricht einzurichten?"

Die Schrift von Felix Herder zeigt freilich vor allem, daß der brave fromme Mann die Kraft zu einer Reform des Religionsunterrichts nicht besaß; denn statt wirklich etwas Neues aus der biblischen Geschichte zu lernen, trat Herder einfach mit den Kategorien der natürlichen Religion an sie heran, und Geschichte und Lehre Jesu mußten ihm als Beispiel dienen.

Sein Abriß der Geschichte Jesu ist überaus dürftig; bei der aus ihr abgeleiteten Lehre Jesu folgt er wenigstens für die Gotteslehre einfach dem trockenen Schema der Eigenschaften Gottes nach der natürlichen Theologie, und erst am Schluß bei der Frage: was verhieß Jesus denen, die an ihn glaubten? kommt er auf bestimmt christliche Dinge wie Verzeihung der Sünden, Herstellung zum ewigen Leben, heiliger Geist zu reden. Und hier eben, bei den Gedanken über unsre Erlösung, blieb Felix Herder bei der Theologie der Jungen in den 60er Jahren stehen, d. h. bei einer Erweichung und Versittlichung des paulinischen Erlösungsdogmas. Die Menschen brauchen notwendig Vergebung der Sünden, und Gottes Güte enthält sie ihnen nicht vor; Jesus aber lehrt sie in seinen Gleichnissen und bekräftigt sie durch seinen Tod, wobei man sich nur vor dem Mißverständnis zu hüten hat, als ersparten uns Verzeihung und Glauben unsre eigne Besserung und Umkehr. Glauben an Jesus heißt: seine Lehre erkennen, annehmen und befolgen. Ganz ähnlich wird die Lehre vom heiligen Geist vor allem sittlich ungefährlich gemacht.

Diese Männer hatten etwas wie Scheu vor jeder zu scharfen und unbedingten Verkündigung der Gnade Gottes, obschon sie selbst über diese Gnade froh waren und sie niemals hätten missen mögen. Man darf auch Felix Herder als den Mann einer vernünftigen und sittlichen Rechtgläubigkeit bezeichnen.

---

1) Ueber Felix Herder vgl. die Vorrede von Antistes Heß zum posthumen „Versuch eines christlichen Religionsunterrichts".

Wenn wir nun mit alledem den vorsichtigen und pietätvollen Charakter der Zürcher Fortschrittsbewegung betont haben, darf freilich auch das andere nicht verschwiegen werden, daß sich das Ergebnis dieses Stücks Zürcher Geschichte nicht viel anders als das in Genf vorgefundene herausstellt. Unter der Herrschaft der Theologie des vernünftigen Christentums zog langsam, aber stetig der Geist der entschlossenen, geschichtslosen Aufklärung ein. Zunächst gibt das Vorwiegen der ästhetischen, pädagogischen, politischen Interessen über die theologischen dieser Zeit den modernen Zuschnitt. Ist die Theologie bei der Mehrzahl der Zürcher vielfach noch recht altertümlich, sie selbst, die Menschen, sind Kinder einer neuen Zeit, und der neue Geist paßt oft schlecht genug zu der traditionellen Theologie. Mit der Zeit paßt sich dann aber bei Einzelnen und immer größeren Kreisen die Theologie der Gesamtbildung an, und dann haben wir die reine Aufklärungstheologie in Blüte. Lavater hatte für diese Richtung der Zürcher Entwicklung ein scharfes Sensorium; nur war er nicht der Mann, sie aufzuhalten. Es ist schließlich doch das wichtigste Resultat aus den Altersjahren des Antistes Ulrich, daß unter seiner vorsichtigen und vermittelnden Kirchenleitung der Rationalismus in Zürich ein für allemal festen Fuß faßte.

Im Vergleich mit dem stetigen Vorwärtsdrängen der Zürcher Kirche erscheint in andern evangelischen Kantonen der Fortschritt noch zweifelhaft. Vor allem blieb das Kirchenregiment und die theologische Fakultät in Bern der alten Orthodoxie treu ergeben bis fast zum Ende des 18. Jahrhunderts. Es ist bekannt, welcher scharfen Kritik der Katechismus Ostervalds gleich bei seinem ersten Erscheinen in Bern unterlag, und welchem Gewissenszwang die bernischen Waadtländer Theologen unter Billigung der Theologen der Hauptstadt unterworfen wurden. Unter Dekan Joh. Jak. Zehender scheint auch Bern von der fortschrittlichen Bewegung erfaßt: Liturgie und Gesangbuch werden es uns bezeugen, wie ernstlich die Führer der Berner Kirche auf Reformen bedacht waren. Aber noch um die Mitte des Jahrhunderts zählte dasselbe Bern unter seinen Landpfarrern zwei Theologen, welche die altreformierte Theologie fast unverändert in gelehrten Werken darstellten und verteidigten: Daniel Wyttenbach und Johann Friedrich Stapfer. Wyttenbach (1706 bis 1779) ist von 1756 an als Professor in Marburg einer der letzten akademischen Vertreter der alten Orthodoxie gewesen. Sein im Berner Pfarramt seit 1741 veröffentlichtes „Tentamen theologiae dogmaticae" hat noch in spätern Jahren der Lausanner Professor Chavannes die gelehrteste und tiefste Theologie genannt, die unter den Reformierten erschienen sei. Sein Kompendium wurde in Schaffhausen als offizielles Lehrbuch eingeführt. Treu seiner Heimat trotz mehrfachen ehrenvollen Berufungen blieb dagegen Joh. Fried. Stapfer (1708—1775) der Pfarrer zu Dießbach. Er war über die Grenzen der deutschen Sprache hinaus weit bekannt als Verfasser des letzten streng systematischen Werks der Polemik, der „Institutiones theologiae polemicae universae", die von 1734 bis 1747 in 5 Bänden erschienen.

Zunächst scheint er hier die fortgeschrittene Philosophie des Zeitalters zu vertreten; er beginnt mit einer natürlichen Theologie, die tadellos nach Wolffschen Prinzipien

eingerichtet ist. Dann aber gewinnt er den Uebergang zur Offenbarungstheologie von der Tatsache der Sünde aus und von der Unumgänglichkeit der göttlichen Strafgerechtigkeit, die nur durch ein Wunder aufgehoben werden könnte. Will Gott die Harmonie des Universums herstellen, so ist, damit er sich nicht selbst widerspreche, ein Ersatz für den Bruch nötig, der durch die Verletzung des Gesetzes entstanden ist, also eine Genugtuung. Da der Mensch diesen Ersatz nicht leisten konnte, ist ein anderes Mittel zur Erlösung erforderlich. Soweit kann unsre Vernunft postulieren; jedoch einsehen, was dies Mittel ist, kann sie nicht. Damit ist die Notwendigkeit der Offenbarung erwiesen und zwar einer solchen Offenbarung, welche dies Genugtuungsmittel enthält.

Man sieht, es ist ein orthodoxer Rationalismus, an dem Anselm seine Freude gehabt hätte, wobei sich Stapfer gegen alle Einwände moderner Zweifler mit der Autorität Leibnizens zu decken sucht, der ausdrücklich daran festhielt, daß Gottes Strafe den Zweck der Vergeltung und nicht etwa bloß der Besserung habe. Treffen wir auch unter den Vertretern des vernünftigen Christentums den einen oder andern, welcher mit gleicher Entschiedenheit die Genugtuungslehre zum Merkzeichen der geoffenbarten Theologie erhob, so ist hier doch ein anderer Geist. Hier ist wirklich die natürliche Theologie, was sie früher war, nur Vorhof, während umgekehrt bei manchem echten Vertreter des neuen Christentums das Biblische nur noch Anhang wurde. Allein schon die Kraft dieses Interesses für Dogmatik, die Ausdauer, womit er Band für Band dieser Polemik fertig stellen konnte, und womit er hernach in deutscher Sprache durch 12 Bände hindurch seine „Grundlegung zur wahren Religion" ausführte (1746—1753), nötigen dazu, ihn noch zu den alten Dogmatikern des 17. Jahrhunderts zu stellen; in seinem eigenen Jahrhundert steht er mit dieser Freude am ausgeführten System fast allein. Und wenn er auch seine Zeit keineswegs verleugnete und z. B. bei den biblischen Schriften die Echtheits- und Glaubwürdigkeitsfragen nach angeblichem Zeugenverhör behandelte, spüren wir sofort wieder den Geist der echten alten Orthodoxie, wenn als ausschlaggebend für die Göttlichkeit der Bibel bei Stapfer wie bei Wyttenbach letztlich das Zeugnis des heiligen Geistes im Herzen erscheint, d. h. ein inneres Wunder der Erfahrung, das seine moderneren Zeitgenossen als unwissenschaftlich gerne zu übergehen pflegten. Und wie ganz altreformiert mutet es uns an, wenn Pfarrer Stapfer in seiner „katechetischen Anweisung zur christlichen Religion" 1769 die Religion definiert als die Schuldigkeit, Gott zu erkennen, ihn so zu verehren, wie es seine Eigenschaften erfordern, und nach der wahren ewigen Glückseligkeit und Vollkommenheit zu streben, wobei diese Schuldigkeit sich gründet auf unsre gänzliche Abhängigkeit von Gott. Das ist noch Geist unsrer Reformatoren und ist so klar und kraftvoll ausgedrückt, wie man es zu dieser Zeit kaum mehr erwarten sollte. Daneben zahlt auch Stapfer seiner Zeit ihren Tribut, zumal in der Naturtheologie, welche ja der reformierte Protestantismus seit Zwingli geliebt hatte, welche aber im Aufklärungszeitalter auf den Gipfel der Alleswisserei und der Geschmacklosigkeit gebracht wurde.

Daß die ganze Welt voll Absichten sei, daß z. B. die giftigen Tiere dadurch, daß sie das Gift aus der Luft an sich ziehen, machen, daß der Mensch eine gesundere Luft genießen kann, hebt er mit Freuden hervor. Und obschon er als moderner Mensch die Erde um die Sonne wandern läßt und nicht umgekehrt, stößt er sich doch nicht an der Erschaffung der Sonne am vierten Tage.

In einem Punkt glaubte er offenbar, eine wunderbare Korrektur an der alt-reformierten Theologie vorgenommen zu haben. In dem schwierigen Verhältnis von menschlicher Freiheit und göttlichem Ratschluß schwang er sich zu der Behauptung auf, daß der göttliche Ratschluß der menschlichen Freiheit keinen Abbruch tue, daß er die Zufälligkeit der Dinge und die Freiheit der menschlichen Handlungen durchaus nicht aufhebe. Und gerade von hier aus meinte er, die Arminianer aus dem Feld schlagen zu können, da sie durch ein bloßes Mißverständnis die orthodoxe Dekretenlehre im Sinn der Aufhebung der Freiheit verstanden und deshalb bekämpft hätten. Das ist ja als Behauptung ganz schön, aber mehr rührend als klar und überzeugend und zeigt im Grund nur, daß der Mann Unmögliches vereinigen wollte, die Ehre der alten korrekten Orthodoxie und das Recht der modernen Freiheitslehre. In einem andern Punkt jedoch vertrat er allerdings die altorthodoxe und die moderne Stellung zugleich, in seiner schroffen Verwerfung der Mystik unter dem Schlagwort Fanatismus. Die Quäker, die Inspirierten, Dippel, die Antoinette Bourignon, Weigel und Böhme, Poiret und wie sie alle heißen, werden mit gleicher Schroffheit abgetan, weil sie an eine unmittelbare Einwirkung und Einwohnung Gottes in ihrem Herzen geglaubt hatten. Das also ist auch hier das Schlußwort des biblischen Wunderglaubens und der Theorie vom heiligen Geist: die größte Scheu vor dem Wunder und vor dem Geist, sobald sie wirklich und ernsthaftig einen Menschen der Gegenwart, nicht bloß der längst vergangenen biblischen Geschichten, ergreifen wollten.

Joh. Friedrich Stapfers Bruder, Johannes Stapfer, bekleidete seit 1756 die eine theologische Professur in Bern und war in den letzten Jahren des Jahrhunderts der maßgebende Theologus der Hauptstadt bis zum Jahr 1791, wo er sich Kränklichkeit halber durch seinen Neffen Philipp Albert Stapfer, den spätern berühmten Minister, in den Vorlesungen vertreten ließ. Wir werden ihn noch als Revisor der Psalmen kennen lernen. Von 1761 an ließ er in mehreren Bänden Predigten erscheinen, die in altchristlichen Kreisen eine große Beliebtheit gewannen und diesem Professor viele Freunde auch im Laienstand erwarben. Solche Laien haben freilich vieles überwinden müssen: eine pedantische Manier in der Anordnung, eine fürchterliche Gründlichkeit und Breite, mit welcher der Reihe nach alle aufgezählten Punkte behandelt werden, eine trockene Verständigkeit der Belehrung, durch die nur gelegentlich die Gefühlswärme des Predigers durchzudringen vermag. Dogmatisch vertrat Stapfer auch hier die volle alte Orthodoxie, und zwar, wie ihm wohl bewußt war, vielfach im Gegensatz zu seinen Zuhörern.

> Er führte einmal als Beweis für die Unwissenheit seiner Zuhörer an, daß, wenn er eins nach dem andern der vor ihm Sitzenden fragen würde, worin besteht die Genugtuung? was ist der wahre Glaube? und wenn er schon Bedenkzeit gäbe, die meisten auf seine Frage verstummen würden. Und doch sei das Notwendigste in der ganzen Religion, das man wissen müsse, eben Genugtuung und Glaube.

Kaum kann man etwas Orthodoxeres lesen als etwa eine Osterpredigt, eine Himmelfahrtspredigt, eine Pfingstpredigt Stapfers, wobei er in der letzteren zeigt, daß er nicht nur etwa an einen vergangenen Heiligen Geist glaubt, sondern das ganze gegenwärtige Christenleben auf die Hilfe des Geistes stellen möchte. Geradezu

erschreckend mit Dogmatik beladen ist eine Predigt über Jesus den Gekreuzigten nach 1. Kor. 2, 2. Da will der Prediger zeigen, wie wir in der Lehre vom Gekreuzigten die Wissenschaft aller Wahrheiten des Heils, die zur Seligkeit nötig sind, die Kenntnis und die Beweggründe aller Pflichten der Religion und alle Gründe des Trostes im Leben und Sterben lernen können, und führt das mit solcher Gründlichkeit aus, daß er seinen Zuhörern in einer Predigt die Summe seiner Dogmatik und Ethik mitteilt, eine echte Professorenpredigt von abschreckender Wirkung. Allein nichts wäre verkehrter, als ihn deshalb zu den dogmatischen Predigern zu rechnen. Die allermeisten seiner Predigten sind Bekehrungs- und Moralpredigten mit religiösem Hintergrund. Es begegnen uns Titel wie: Notwendigkeit einer frühzeitigen Bekehrung, von der Beschaffenheit und den Hindernissen des wahren Christentums, von der Sünde wider den heiligen Geist, von der falschen Bekehrung, von der Aufrichtigkeit in der Religion, von der Ueppigkeit und Verschwendung, von den Pflichten der Eltern gegen die Kinder, vom Nutzen der Krankheiten usw. Dieser letzte Ausläufer der bernischen Orthodoxie ist gerade darin echt reformiert, daß er von keiner Trennung des Glaubens vom Leben weiß und in der Bekehrung das Merkmal des echten Christen sieht. Und dabei kann auch er eine Sprache reden, welche von der der Aufklärer nicht so weit verschieden ist und wieder auf die Verbindung zwischen dem ältern und dem jüngern Geist hindeutet.

Die Religion feiert er einmal als das einzige Mittel, die Menschen in Zeit und Ewigkeit glücklich zu machen. Sie erleuchtet unsern Verstand und reinigt ihn von falschen Begriffen, deren eine ganze Reihe von Stapfer besprochen und abgelehnt werden; sie bessert unsern Willen und unterwirft denselben den Gesetzen der Tugend und Gottseligkeit; sie bringt die Neigungen unsres Herzens in Ordnung und setzt dieselben in eine beständige Zufriedenheit; sie befreit uns von allen törichten Einbildungen, von der Unruhe unsrer Begierden, von der Tyrannei der bösen Lüste, vom Elend und den Strafen der Sünde und macht uns weise, tugendhaft und glücklich.

Fast genau so konnten auch die Aufklärer predigen und haben sie gepredigt. Doch bleibt auch dann der Unterschied, daß ein Stapfer unter Religion immer sein reformiertes Christentum verstand, die Aufklärer dagegen die Religion im allgemeinen, die natürliche Religion mit wenigen Ergänzungen aus der geoffenbarten meinten. Dieselbe Predigt bekämpft als falschen Begriff des Christentums den, daß man als Christ die Angelegenheiten des irdischen Lebens und die irdischen Sorgen versäume aus angeblichem himmlischem Sinn, daß man allen unschuldigen Freuden des Lebens und allen Ergötzungen entsage. Vielmehr lasse sich zeigen, daß nichts das ganze Leben glücklicher mache als das Christentum. Also volle Strenge der Bekehrung und doch Offenheit für die Welt und ihre Freude! Am meisten befremdet uns heut die steife Staatskirchlichkeit dieses bernischen Professors aus dem Aargau; geht er doch so weit in seinem Eifer für Kirchlichkeit und Gottesdienstlichkeit, daß er behauptet: Christen, die das Abendmahl das ganze Jahr hindurch mutwillig versäumen und sich dieses Gnadenmittels vorsätzlich berauben, haben zwar nicht die Sünde gegen den Heiligen Geist begangen, kommen ihr aber doch nahe. Auch den Pietisten, die meinen, die äußerlichen Gnadenmittel nicht mehr nötig zu haben, wirft er von der Kanzel herab den Fehdehandschuh hin. Indes, wir werden sehen, daß die Macht des staatskirchlichen Gedankens keineswegs nur die Orthodoxen in Bern beherrschte. Und

Stapfer wenigstens hat gleich energisch auch den umgekehrten Fehler bekämpft, als bestehe das Christentum nur in den äußerlichen Uebungen des Gottesdienstes. Ein ganzer Mann ist er zweifellos gewesen, ein letzter entschiedener Verfechter der alten bernischen Orthodoxie unter einem ihr fremd werdenden Geschlecht, echt reformiert in der Totalität seines Christentums, das im Kopf und Herzen und im ganzen Menschen Wurzel faßte.

Nicht weniger strenge Wahrer der Orthodoxie waren in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts die Leiter des Kirchenkonvents in Bern, die Hauptstadtpfarrer, obschon unter ihnen bereits die Opposition Platz zu greifen begann. Als 1772 die Schaffhauser Lutherbibel mit den ältesten Vorreden Luthers voll evangelischer Kritik im Bernbiet kolportiert werden sollte, gab der Konvent dem Rat den Vorschlag ein, man möchte doch die spätern brav orthodoxen Vorreden Luthers auf gleichem Papier und mit gleichen Lettern drucken und in den eingeschlichenen Bibeln auf die alten Vorreden aufkleben lassen, zur Bewahrung der Berner vor Luthers Freisinn[1]! Vollends aber, als 1772 in Zürich eine neue Zürcherbibel mit einem Reallexikon der biblischen Begriffe im Stil der deutschen Aufklärer erschien — NB. von so braven Männern wie Jakob Heß und Lavater redigiert — schlug Bern Lärm und klagte Zürich offiziell an wegen so vieler Verstöße gegen die symbolischen Bücher, nachdem es zuvor die Verbreitung dieses Zürcher Index im Bernbiet streng verboten hatte. Es zog damals auch andere evangelische Kantone, Basel z. B., mit in seinen Protest; jedoch von Bern war die ganze Sache ausgegangen, die nur durch den besondern Takt des Zürcher Antistes Ulrich beschwichtigt werden konnte[2]. Das geschah unter der Leitung des Dekans Abraham v. Greyerz. Auch als 1778 Johannes Wyttenbach das Amt des Dekans in der Hauptstadt übernahm, erfolgte keine Kursänderung. Der Basler Pfarrer Andreas Laroche, der 1781 gern seinen neuen Katechismus für seine Straßburger Gemeinde von der bernischen Kirche approbiert gesehen hätte, wurde auf ein Gutachten der Berner Theologieprofessoren hin abgewiesen; sein Katechismus weiche in zwei Punkten, in der Lehre von der Allgemeinheit der Gnade und von der Nichtbeharrlichkeit der Erwählungsgnade, von den symbolischen Büchern ab. Nicht einmal nachträgliche Verbesserungen, zu denen Laroche sich verstehen wollte, konnten ihm die Billigung des Berner Ministeriums eintragen[3]. 1791 wurde gar ein bereits gedruckter Katechismus von Kyburz von Professor Kocher beim Kirchenkonvent als antisymbolisch angeklagt. Der Konvent stimmte dem zwar nicht ganz bei, er glaubte das Kyburzsche Büchlein von eigentlichen Heterodoxien und Widersprüchen gegen die symbolischen Bücher freisprechen zu dürfen; indes seien verschiedene Mängel des Büchleins so groß, daß es leicht einen antisymbolischen Schein erwecken könnte. So geschehen im Jahr 1791 zur Zeit der französischen Revolution[4]! Nun, in Basel war zur gleichen Zeit die Aengstlichkeit in der Bewahrung der Kirchenlehre

1) AEcclBe IV, 1772.

2) Das Material liegt in den AEcclTig und AEcclBe; dazu die Korrespondenz zwischen Antistes Ulrich-Zürich und Antistes Merian-Basel (CMer StBBas).

3) AEcclBe V., 5. Aug. 1781; Korrespondenz Wyttenbach-Bern und Merian-Basel aus dieser Zeit (CMer StBBas).

4) AEcclBe V., 3. Apr. 1791.

und der Kirchensprache wieder auf denselben Grad gestiegen, nachdem es vordem bessere Zeiten gesehen hatte. Aber es bestand dabei ein großer Unterschied zwischen Basel und Bern. In Basel bekam die Orthodoxie eben mächtigen Sukkurs in der von den Herrnhutern beeinflußten Jugend; in Bern stand gleichzeitig fast die ganze theologische Jugend im Lager Kants und der Aufklärung. Es ist deshalb mehr rührend als imposant, wenn die oberste Kirchenleitung in der Hauptstadt mit solchen Anstrengungen das orthodoxe Erbe bewahren wollte. Der Erfolg war gleich Null. Soviel ist aber aus dieser Geschichte wohl deutlich, daß Bern gerade jenes wichtige Uebergangsstadium des vernünftigen Christentums wenigstens in seiner Hochschule und seinen obersten Kirchenleitern kaum durchgemacht hat.

Es fehlte in Bern überhaupt an einem hervorragenden Vertreter der neuen Richtung, den man auch nur von ferne mit einem Werenfels oder Zimmermann vergleichen könnte. Joh. Georg Altmann (1697—1758), Professor der Eloquenz und Geschichte in der Hauptstadt, hielt sich selbst freilich für ein großes Licht, allein seine Bedeutung liegt ganz auf dem literarischen Gebiet; er war Begründer der Deutschen Gesellschaft in Bern und eifer Rivale der aufsteigenden Zürcher Literaturgrößen[1], immerhin von Beruf Theologe, der auch eine Reihe Bände „Heilige Kanzelreden" in neumodischem Geschmack veröffentlichte. Sein uns schon bekannter Antipietismus leuchtet auch aus diesen Kanzelreden hervor.

Die Vorurteile der Weltmenschen über die Pflichten gegen Gott und die falschen Begriffe vom Leben der Jünger Jesu galten ihm als die größten Hindernisse, warum die Menschen insgemein so schwerlich auf den Weg der Gottseligkeit treten wollen. „Die Gesetze Jesu gelten als so hart und beschwerlich, daß Alle, die sie beobachten wollen, ein betrübtes und aller Freude entbehrendes Leben führen müssen." Altmann im Gegenteil wollte zeigen, wie viel Freude und Vergnügen bei denen wohnen, welche die Wege einschlagen, so die Vernunft und die Vorschrift unsres Erlösers von uns fordern. „Was ist Gottseligkeit? Erkenntnis und Pflichtausübung, worin die wahre Glückseligkeit besteht." Und dann begeistert sich der Redner für die großen Vorteile der Kinder des Lichts, feiert Paulus als den Tilger der Vorurteile und rühmt es, wie die Menschen sich gern durch Gründe bewegen lassen, und wie glücklich sie sind, wenn sie sich der Gottseligkeit befleißen[2].

Als Typus der vernünftigen Apologetik aus dem Bernbiet mag uns Joh. Rud. Risold dienen, seines Berufs Dragonerhauptmann und nachher Zöllner, Verfasser der „Beweise und Gedanken für die christliche Religion aus der Hl. Schrift und Vernunft" 1775. Es sind apologetische Plaudereien in dem Geiste und nach den Methoden, mit denen von Anfang des Jahrhunderts an der christliche Offenbarungsglaube verteidigt worden war.

Risold befaßt sich sehr ausführlich mit der Zuverlässigkeit der biblischen Zeugen, dann wieder durchgeht er sämtliche alttestamentlichen Prophetien, um ihre Erfüllung im Neuen Testament nachzuweisen. Gelegentlich argumentiert er aus dem Inhalt der Offenbarung heraus: „welcher Deist hätte je ein Mittel erfunden, wie der Gerechtigkeit Gottes könnte Genüge geleistet werden, ohne alle Menschen zu verdammen?" Und unmittelbar nachher folgt das andere Argument: „welche Religion macht geselligere Menschen als die christliche?" So geht es fort von einem Einfall zum andern; als Resultat wird dann verkündet: die

1) Ueber Altmann vgl. Jak. Bächtold, Gesch. der deutschen Literatur in der Schweiz; Rud. Ischer, Joh. G. Altmann, Neujahrsblatt d. lit. Ges. Bern 1903.

2) Vgl. die Predigt von den Früchten der Gottseligkeit in diesem und zukünftigen Leben über 1. Tim. 4, 8 vom 14. Jan. 1753 aus Anlaß der Hinrichtung des Hieron. Kohler.

ganze Schrift ist von Gott eingegeben; wir sollen also glauben an die Göttlichkeit aller Lehren und Weissagungen und die Wahrheit aller Geschichten. Freilich bemerkt er an andrer Stelle: da der Zweck der Propheten und Apostel der ist, die Menschen selig zu machen und nicht weltliche Weisheit zu dozieren, wäre es der christlichen Religion nicht nachteilig, wenn die biblischen Schriftsteller in einigen Sachen nicht volle Kenntnis gehabt hätten; jedoch bis dato konnte keiner derselben eines aufgeschriebenen Irrtums überführt werden. Modern mutet nur das Argument von der morgenländischen Sprache an, welcher zufolge man nicht alles in der Bibel wörtlich zu nehmen brauche. Aber die Unbegreiflichkeit der Dreieinigkeit ist kein Grund, sie nicht zu glauben: Was ist nicht alles unbegreiflich in der Natur: die Fortpflanzung, die Sonne usw.! Am meisten Mühe verwandte unser Plauderer auf das Problem der Gnadenwahl, die man als damaliger Berner nicht bekritteln durfte. Mit dem gesunden Menschenverstand stellt er sogenannte Axiome auf, die es ihm erlauben, die Vorsehung und allweise Regierung Gottes mit der menschlichen Freiheit fröhlich zusammen festzuhalten. Zuletzt enthüllt er uns sein volles Angesicht und demonstriert uns, daß die christliche Religion das beste Mittel sei, die Gesundheit des Leibes und der Seele zu befördern, und daß unschuldige leibliche Freuden nicht nur erlaubt, sondern von Gott befohlen seien.

Wir würden diesen Plattmann und harmlosen Skribenten nicht erwähnt haben, wenn er nicht das Bild der Berner Theologie aus der Mitte des Jahrhunderts in etwas korrigieren könnte. Der offiziellen bernischen Orthodoxie ging schon damals unter vielen Pfarrern und Laien jene Halborthodoxie zur Seite, die dann gegen Ende des Jahrhunderts unter dem Einfluß des Auslands in dezidiertes Aufklärungschristentum übergehen sollte. Dragonerhauptmann Risold wird einer unter vielen gewesen sein. Aber zunächst hat das offiziell orthodoxe Bern nach außen dominiert.

Nicht so leicht ist es, die parallele Entwicklung in Schaffhausen klar zu erkennen. In der Hauptstadt kamen durchweg Vertreter der altreformierten Orthodoxie an die oberste Kirchenstelle, Johann Wilhelm Meyer, der Freund Zinzendorfs und geistliche Liederdichter pietistischer Nuance, von 1756—1767, dann Heinrich Wilhelm Oschwald bis über die Schwelle des neuen Jahrhunderts. An ihnen ging die Zeit spurlos vorüber, während andere Schaffhauser Pfarrer zu Stadt und Land die stärksten Einwirkungen der fortschreitenden Bildung empfingen. Wie in Graubünden, in Basel, in Genf gab das Auftreten der Brüdergemeine Anlaß zu Spaltungen und Streitereien, bei denen sich offenbaren mußte, ob es wirklich mit der alten Orthodoxie noch so weit her war oder nicht. Dem herrnhutischen Antistes Oschwald machten seine Schaffhauser Kollegen 1773 u. a. den Vorwurf, er habe von den Kanzeln herab die calvinische Gnadenwahl angegriffen und dadurch der Lizenz offenen Weg gegeben; man bedürfe aber dringend der Einförmigkeit im öffentlichen Vortrag. Wenn man das hört, könnte man Oschwald für den Fortgeschrittenen, seine Kollegen für die Wächter der alten Orthodoxie halten. In Wahrheit war er gerade trotz seiner christozentrischen Einseitigkeit der Altmodische und sie die Fortschrittlichen, die vielleicht noch viel weniger prädestinatianisch dachten als ihr Gegner, und bloß, um einen neuen Vorwand zu haben, diesen Punkt aufgriffen[1]. Auf alle Fälle vermochte es der Dekan auch nicht von ferne zu verhindern, daß in der Schaffhauser Geistlichkeit in der zweiten Hälfte des

1) Hauptquelle das Konventsprotokoll vom 15. und 20. April 1773 von der Hand des jungen Joh. Müller im MüllN unter Oschwaldiana (MinBSch).

Jahrhunderts ein neuer Geist einzog. Die helvetische Konfession blieb die Lehrnorm, auf welche die Pfarrer der Schaffhauser Kirche vereidigt wurden; aber man hielt nicht mehr so streng an ihrem Buchstaben fest; daß die jungen Pfarrer sich nicht nach ihren bessern Einsichten Abweichungen davon erlauben durften, wenn es nur ohne Aufsehen und mit Klugheit geschah. So berichtet 1798 Melchior Habicht, der Führer der gemäßigten freieren Richtung in Schaffhausen, zuerst Pfarrer in Lohn, seit 1796 Triumvir in der Hauptstadt[1]. Er selbst fühlte sich gewissen allzu Radikalen gegenüber als Mann der Mitte und der Besonnenheit, der es sehr beklagte, wenn unter dem Namen der scholastischen Dogmatik der öffentliche Kirchenglaube herabgesetzt wurde. Die Schwächen der alten Orthodoxie wollte er nicht verteidigen, aber gewisse Grundlehren des Christentums und gewisse Grundprinzipien der Moral müßten unerschüttert bleiben. Wie er das meint, kann aus seinen eigenen Predigten, die er noch als Pfarrer in Lohn herausgab, studiert werden[2].

An Hand von Luk. 13, 23 redet er hier einem ernsten Moralchristentum das Wort. Er verweilt dabei nicht bloß im Gebiet der Wahrheiten der natürlichen Theologie, sondern läßt als Mittelpunkt des christlichen Glaubens die Sendung des Sohnes Gottes für die zu stiftende ewige Versöhnung mit Gott gelten. Die Seligkeit im Himmel, auf die wir hoffen, nennt er ein unverdientes Geschenk der Barmherzigkeit Gottes und eine Folge der ewigen Versöhnung und des allervollkommensten Gehorsams, die Jesus dem göttlichen Gesetz als unser Mittler und Erlöser dargebracht und geleistet hat. Glauben wir an ihn, so werden uns seine Verdienste als eigene Verdienste, und unser Ringen, unser ernstliches Bestreben nach Vollkommenheit als die Vollkommenheit selbst angerechnet, und wir werden des Besitzes des ewigen Lebens würdig erachtet. Daß beim Ringen nach der Seligkeit unsre eigne Anstrengung durch die Mitwirkung des heiligen Geistes unterstützt und erleichtert wird, ist ebenfalls ein Zeichen, daß dieser Prediger nicht konsequenter Aufklärer sein will.

Aber freilich, man muß diese orthodoxen Reste schon etwas zusammensuchen in den sechs Predigten dieses Bändchens. Die ganze Tonart ist rein moralisch und aufklärerisch; es ist durchaus der Geist der Neuzeit, der hier redet, nur eben ohne scharfen Gegensatz gegen das Alte, mit deutlichem Bestreben der Kontinuität. Melchior Habicht hat später als Antistes von Schaffhausen die in der Liturgie noch fehlenden Festgebete ergänzt; sie sind Dokumente des reinen Aufklärungschristentums, obschon man daran erkennt, wie wichtig dem Verfasser Jesus Christus und sein Erlösungswerk noch war. Man sieht an einem solchen Beispiel, wie schwierig im Grunde die Abgrenzung der Perioden ist. Mit seiner Pietät gegen das Bestehende, seiner Abneigung gegen allen Radikalismus, seinem Bemühen, die Freundschaft so positiv christlicher Männer wie des Antistes Merian in Basel, des Antistes Heß in Zürich zu gewinnen, vor allem mit seinem Festhalten an gewissen Grundzügen der geoffenbarten Religion paßt Habicht ganz zu dem vernünftigen Christentum, von dem wir in diesem Zusammenhang handeln, und doch könnte er mit guten Gründen zur Aufklärung gestellt werden. Männer wie er verbanden merkwürdig konservative Elemente mit solchen des entschiedenen Fortschritts, und

1) Habicht an Antistes Heß 18. Jan. 1798 (Heß StArZ).
2) Predigten über die Wichtigkeit der Vermahnung Jesu Lk. 13, 23.

während sie in der Theologie eine ältere Stufe des Denkens repräsentierten, lebte und atmete doch ihr ganzes Wesen in den fortschrittlichen Tendenzen des Jahrhunderts.

Wohl der bedeutendste Vertreter dieses Uebergangschristentums in Schaffhausen war Joh. Jak. Altdorfer, Rektor des Gymnasiums von 1782—1804 und gleichzeitig Professor der Theologie und Examinator der schaffhausischen Kandidaten[1]. Er hatte 1761 in Basel Theologie studiert und dort statt der alten steifen Orthodoxie die milde gefällige Denkweise eines Werenfels und Osterwald angenommen. Bei seinem Examen in Schaffhausen bekundete er seine Freiheit dadurch, daß er in Psalm 33, 6 entgegen der orthodoxen Auslegung nichts von der Dreieinigkeitslehre entdecken wollte, zum Erstaunen seiner Schaffhauser Lehrer. Eine längere Auslandreise bestärkte ihn in seiner liberalen Auffassung und brachte ihn in Bekanntschaft mit vielen gleichgesinnten Theologen seiner Zeit. Mehr noch, er vermochte nach Abschluß seiner Lehrjahre so frisch und beweglich zu bleiben, daß er auch an den Schriften der Jungen Gefallen fand und selber seine Schüler zum Studium Herders ermutigte. So sehr er aber durch seinen literarischen Geschmack sowie durch seine Freundschaften mit der jüngern Generation in reger Fühlung blieb, sein theologisches Denken scheint doch bei einer vereinfachten und vernünftigen Orthodoxie stehen geblieben zu sein. Er brach nicht einfach mit den Dogmen; er suchte sie nur zu simplifizieren und das Wesentliche und auch praktisch Wertvolle in den Vordergrund zu stellen.

J. G. Müller erzählt von einem Gespräch mit ihm aus dem Jahr 1794, da ihm Rektor Altdorfer privatim bekannte, für wie entschieden unrichtig er die Trinitätslehre des Athanasianums halte, verglichen mit dem biblischen Zeugnis von Vater und Sohn Gottes. Der Vater sei ihm die Urgottheit, die durch den Logos als Mittelperson alles erschaffen und getan habe, was ist und geschieht. Davon, meinte er, sollte man auch freier reden dürfen im Interesse der wahren Aufklärung. Gewiß eine bescheidene Kritik im Jahr 1794! Wie um sich zu salvieren, fügte Altdorfer hinzu, er sei übrigens gewiß dem Wyttenbach — d. h. ungefähr der Vulgärorthodoxie — weit näher als dem Bahrdt, habe in seinem ganzen Leben kein Buch von Bahrdt zum zweitenmal lesen können und lese auch keines von Eichhorn, das ihn nicht ärgere[2].

So scharf grenzte er sich selbst gegen die Neologie ab.

Altdorfers Predigten aus den 90er Jahren wie aus den ersten Jahren des 19. Jahrhunderts, die von Freunden nach seinem Tod herausgegeben wurden[3], stimmen genau mit dieser theologischen Geistesrichtung.

Altdorfer hebt gelegentlich sehr stark das Positive am Christlichen hervor, das Bekenntnis zu Jesus Christus als dem Größten unter allen unmittelbaren Gesandten Gottes, auf dessen göttliche Autorität hin wir für wahr halten, was er lehrte, tun und unterlassen, was er gebot oder verbot, und hoffen, was er verheißen hat. Den Erweis seiner göttlichen Sendung und Sohnschaft erblickt er in den Wundern, besonders der Auferstehung, und darum verweilt er in den Festpredigten gern bei der Schilderung der Himmelfahrt oder des Pfingstwunders. Zweifel daran machen ihm nicht zu schaffen; selten verspürt er ein Bedürfnis, die Wunder zu verteidigen.

1) Seine Lebensgeschichte, verfaßt von seinem Vetter Joh. Altdorfer, steht an der Spitze von Altdorfers hinterlassenen poetischen und prosaischen Schriften, Band I, 1806.
2) J. G. Müllers Tagebuch 19. Juni 1794.
3) Hinterlassene poetische und prosaische Schriften, Band II, 1706.

Ebenso findet man die evangelische Hauptlehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben zwar ohne alle Schulsprache, aber um so wärmer und eindrucksvoller von ihm vorgetragen. Das Christentum ist ihm nicht Moralismus, sondern Erlösungsreligion. Aber ebenso deutlich tritt die Zurückstellung des objektiven Mysteriums hinter seiner sittlichen und menschlich verständlichen Wirkung hervor.

Man erkennt den Schüler Tillotsons und Mosheims, wenn Altdorfer bei jeder Gelegenheit die großen und mannigfaltigen Vorteile hervorhebt, welche der göttliche Urheber des Christentums den Menschen bringt. Der Nachweis dieser Vorteile leitet jeweilen zum praktischen Teil über. Richtige Religionskenntnis und vermehrte Tugendkraft hebt er besonders gern hervor, und gerade die Pfingstpredigt lenkt von den vorübergehenden außerordentlichen Geisteskräften zur christlichen Menschenliebe als der edelsten Geistesgabe über. Die Charfreitagspredigt betont kräftig, wie auf unsrer Seite das Hindernis eines kindlichen Zutrauens zu der Vaterliebe Gottes durch den Tod Jesu gehoben wurde, während sie von der Versöhnung Gottes schweigt. Selbstverständlich ist die Glückseligkeit das letzte Religionsziel, und der Glaube wird gelegentlich als das zuversichtliche Bewußtsein, an diesen Vorteilen Anteil zu haben, gedeutet.

Das schönste an diesen Predigten ist ihr feiner und doch herzlicher Ton. Wie einfach und warm weiß Altdorfer z. B. über 1. Joh. 3, 2 von unsrer Gotteskindschaft zu reden! Ein feiner und vornehmer Geist durchweht alle diese Predigten. Auch Altdorfers Gedichte sprechen für die Harmonie, in der ihm Christliches und Menschliches zusammenklang. Er dichtete schwungvolle Weihnachtslieder und sang gleichzeitig von der Unsterblichkeit. Wir werden ihm im Freundeskreis Herders und Lavaters noch einmal begegnen. Als Theologe hat er bei der vernünftigen Orthodoxie seinen Platz.

In St. Gallen amtete von 1757—1777 Heinrich Stähelin als erster Stadtpfarrer und Dekan [1], ein reformierter Pietist, der noch mit ganzer Seele im alten Glauben lebte und an keinem Punkt vom Geist seiner Zeit angesteckt war. Man schlage von ihm auf, welches seiner Bücher man wolle, seine Festpredigten, seinen Katechismus (Lautere Wahrheitsmilch zum Wachstum in der Gottseligkeit), sein Gebetbuch, es ist alles aus einem Geist, alles fester, massiver Altcalvinismus ohne Abzug und Milderung. Solange der Geist dieses Mannes etwas galt, war St. Gallen bewahrt vor allen aufklärerischen Neigungen, selbst vor allen Versuchen, die Härte des orthodoxen Systems auch nur in Nebenpunkten zu mildern, und Stähelins Gewicht mußte um so schwerer sein, als in ihm ein Mann von exemplarischer Frömmigkeit und alttestamentlichem Ernst diesen altreformierten Glauben vertrat. Wenn er nun in seinem Sohn Peter Stähelin seinen Biographen und rückhaltlosen Bewunderer fand, wird auch vom Sohn keine Aenderung in der Grundrichtung erwartet werden dürfen. Er hatte freilich seinen freien Lehrer Jakob Wegelin bewundert, hatte in Frankfurt am Main und in Genf Luft des Auslands und der feineren Kultur kennen gelernt, aber innerlich war er kein anderer geworden. Als er 1795 in der Vaterstadt Dekan wurde, betonte er in seiner Antrittspredigt wohl aufs kräftigste die moralische Seite des Christentums, die wahre Tugend und Heiligkeit des Lebens, aber nur um auf die Wurzel

1) Vgl. über ihn oben p. 224 f., 230; sein Leben hat sein Sohn Peter Stähelin beschrieben.

hinzuweisen, aus der allein solche Früchte erwachsen können: das Evangelium von der unendlichen Liebe Gottes in Christus, von der Gnade und Barmherzigkeit gegen die Sünder, von Buße und Glauben. Den Uebereifrigen und Engen in St. Gallen tat er damit nicht genug; sie scheinen an ihm doch etwas von der Herbe und ausschließlichen Bibelsprache des Vaters vermißt zu haben [1]. Sicher ist aber, daß unter seiner Leitung die St. Galler Kirche zunächst ihren altcalvinischen konservativen Charakter behielt.

Man erkennt den St. Galler Konservatismus am besten daran, daß in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts die geistig regsten und freisten Elemente außerhalb ihrer Vaterstadt ihre Existenz und ihren Ruhm finden mußten. Dazu gehören an erster Stelle der Professor Jakob Wegelin und der Pfarrer Georg Joachim Zollikofer. Wegelin war ein Autodidakt von ungeheurem Fleiß und unermeßlicher Lektüre, dabei sehr selbständig im Urteil, frei von den Vorurteilen der Tradition, Humanist mit Leib und Seele, speziell in seinem geliebten Plato heimisch. 1759 wurde er in St. Gallen Professor der Philosophie, aber nur für einige Jahre, denn 1766 berief ihn Friedrich der Große nach Berlin, wo er bis 1791 Geschichte und Geschichtsphilosophie vorgetragen hat, kein erfolgreicher Lehrer und Schriftsteller, aber ein hochbedeutender Denker, der seiner Vaterstadt Ehre machte [2]. Für uns kommt er in Betracht als Verfasser der „Gespräche der Toten", die 1763 in St. Gallen großes Aufsehen erregten. Es sind Dialoge berühmter Verstorbener aus der Geschichte des Christentums — man kennt diese Form besonders seit Fontenelle — die im Hades miteinander disputieren, so vernünftig und friedlich, wie die Menschen auf Erden es sollten, jedoch nicht tun, und die darum regelmäßig am Schluß des Gesprächs sich in Frieden zusammenfinden.

Augustinus und Pelagius reden miteinander über Gnade und Freiheit, Arius und Faustus Socinus über die Christologie, Origenes und Gregor der Große über den Wert der heidnischen Bildung, Erasmus und Luther über die richtige Art der Kirchenverbesserung, Prinz Moritz von Oranien und Arminius über Religionsmeinungen und Staatsinteresse, Baxter und Graf Rochester über die Bekehrung, Tillotson und Tindal über Philosophie und Volksreligion, Heidegger und Werenfels über Orthodoxie und Frömmigkeit, Zwingli und Bruder Klaus über Patriotismus und Religionsgegensatz, Menno Simons und Foster über ordentliche oder wunderbare Offenbarungen Gottes, Cocceius und Saurin über Scholastik und Einfachheit der Theologie. Das sind noch nicht einmal alle Themata dieses merkwürdigen Büchleins; sie lassen aber seine Vielseitigkeit und zugleich doch auch die Einheit des Geistes in diesen Gesprächen erraten. Ausnahmsweise einmal, da sich die beiden Christen durchaus nicht einigen können, im Gespräch zwischen Arius und Faustus Socinus, kommt Plato ihnen zu Hilfe und

1) Brief Steinmanns-St. Gallen, Mitglied der DG an DG Basel 20. Jan. 1796 aus Anlaß der gedruckten Antrittspredigt: „So redlich er ist, hat er doch in Absicht der Lehre der Versöhnung durch seinen Aufenthalt in der Fremde gelernt, modifizieren ... Wäre er auf gleicher Spur geblieben wie sein Vater, so wäre er unvergleichlich nützlicher". (ChArBas).

2) Biographie von Fels; J. Dierauer, in ADB 41, 423 f.; Herm. Bock, Jakob Wegelin als Geschichtstheoretiker (Leipziger Dissertation) 1902; dazu Th. Rivière, *L'église réformée française de StGall* 1909. Viel Material in den Briefen von und an Bodmer (ZBZ) und in der Privatkorresp. von Jak. Heß.

zeigt ihnen, wie ein echter Philosoph sich zu Christus persönlich und zur Volksreligion offiziell stellen würde.

Fast immer befindet sich der Autor selbst auf Seite des gemäßigten Teils; die Werenfels, Tillotson, Saurin sind seine entschiedenen Lieblinge; ihrem Geist der Einfachheit, Mäßigung, praktisch sittlichen Haltung möchte er das Wort reden gegenüber allen scholastischen Zänkereien und aller theologischen Intoleranz. Daneben möchte er, ungefähr wie gleichzeitig Semler, zwischen theologischen Privatmeinungen und dem öffentlich anerkannten Glauben, der in wenigen elementaren Sätzen sich ausdrückt, genau unterschieden haben, und proklamiert für die Privatmeinungen größte Freiheit und Beweglichkeit, hingegen möglichste Konstanz für die öffentliche Religion, die auf die Bedürfnisse des Volkes zu achten hat. Das Thema der Kirchenverbesserung beschäftigt ihn besonders eingehend, und allem nach vermöchte er nur eine Reformation ganz zu billigen, wie sie dem Erasmus etwa vorschwebte, nach und nach fortschreitend, vor allem auf die Sittenverbesserung bedacht, mehr auf eine neue Gesetzgebung als auf ein System theologischer Lehrsätze ausgehend. Das kleine Büchlein enthält zweifellos mehr Geist als ganze Bände von Theologien oder Apologien, aber es ist in jeder Beziehung heterodox und vielleicht gerade wegen seiner duldsamen Ueberlegenheit dem calvinischen Glaubenseifer besonders gefährlich. St. Gallen jedenfalls war damals nicht die rechte Heimat für ein solches Denken. Es kam aus Anlaß des Büchleins zu einer sehr lebhaften Auseinandersetzung zwischen Dekan Heinrich Stähelin und dem Verfasser; der Dekan warf dem Professor vor, er hätte besser getan, alle diese Irrtümer als veraltete, begrabene und in St. Gallen gottlob größtenteils unbekannte liegen zu lassen, nicht aber so glänzend hervorzuziehen, welches großen Schaden bringen könne. Im übrigen ließ man ihn ungeschoren; aber er scheint vergnügt die Vaterstadt mit Berlin vertauscht zu haben [1]. Wegelin wurde an Weltruhm übertroffen durch seinen 9 Jahre jüngeren Landsmann Georg Joachim Zollikofer (1730—1784), den Sohn des uns schon bekannten strengkirchlichen Pietisten Dav. Ant. Zollikofer. Erzogen im Geist des pietistischen Heiligungsernstes, empfand er doch früh einen mächtigen Bildungsdrang, für dessen Befriedigung seine Vaterstadt zu eng war; er wurde Hauslehrer in Frankfurt, studierte in Bremen und fand endlich 1758 seinen Lebensberuf als Pfarrer an der reformierten Gemeinde in Leipzig. Dort hat er durch sein Gesangbuch, seine neue Liturgie, seine Predigten, sowie durch die Ueberarbeitung des Bertrandschen Katechismus auf die weitesten Kreise, lutherische wie reformierte, gewirkt; er gehört dadurch in die vorderste Reihe der eigentlichen Reformer seiner Zeit, welche das Kirchenwesen von Grund aus in allen seinen Formen dem neuen Zeitgeist anzupassen suchten. Wir werden ihm noch oft begegnen. Aber wie fremd war dem großen Mann seine Vaterstadt! Als er im höheren Alter 1777 St. Gallen besuchte und dort predigte, mußte die Stadtjugend vor den Lehren ihres größten Mitbürgers gewarnt werden [2]. Und doch bereitete sich eben um diese Zeit in der St. Galler

1) Vgl. Heinrich Stähelins Biographie von seinem Sohn; Bodmers Briefwechsel berichtet von drohenden Verfolgungen.

2) Th. Rivier a. a. O. p. 135 Anm. 2.

Jugend ein Umschwung vor. Während die alte Pfarrergeneration am unveränderten Calvinismus festhielt, lebte das jüngere Theologengeschlecht ganz vom Geist der deutschen Aufklärung. Der Gegensatz war so scharf wie etwa in Bern. Es fehlte fast völlig an der Vermittlung. Und da ein so scharfer Rangunterschied zwischen den fünf Stadtpfarrern und den bloß im Hilfsdienst tätigen jungen Theologen bestand, fühlte sich die freisinnige Jugend unterdrückt zu einer Zeit, da, wie sie es ansah, doch die ganze Welt außerhalb St. Gallens der Aufklärung zujubelte.

Man sieht aus dem allem: der Gang der theologischen Entwicklung in der Schweiz im 18. Jahrhundert leidet nicht an erzwungener Gleichförmigkeit. Zürich und Genf hatten sich vom Symbolzwang völlig befreit und der immer konsequenteren Aufklärung erschlossen, ohne doch jemals die Kontinuität mit der reformierten Vergangenheit einfach abzubrechen. Neuenburg folgte dem gemäßigten Sinn seines Ostervald; in der Waadt stritten liberale und evangelische Tendenzen miteinander, die letzteren von Bern begünstigt. Basel hatte freier begonnen, als es am Schlusse des Jahrhunderts zu enden schien; in Bern und St. Gallen hielt die ganze Kirchenleitung streng am Alten fest, an der reformierten Orthodoxie, während in Schaffhausen der altgläubige Antistes Oschwald sicher vereinzelt dastand. Zwischen einem zähen, strengen Calvinismus und einer dem Deismus sich annähernden Aufklärungstheologie hielt das vernünftige Christentum die Mitte mit einem in jedem Kanton verschiedenen Erfolg, dem schwächsten in den Kantonen, wo die Orthodoxie sich behauptete und direkt den Gegensatz der Aufklärung gegen sich hervorrief.

Im bisherigen ist der evangelischen Landkantone nicht gedacht worden aus Mangel an Material; man muß aber annehmen, daß sie in ihrer Entwicklung den Städten folgten. Appenzell-Außerroden hat sogar vor St. Gallen und im Gegensatz zu ihm auf der Synode von 1723 durch Mehrheitsbeschluß den neueintretenden Mitgliedern die Unterschrift der Formula Consensus freigegeben; es waren die jüngeren Geistlichen, die sich auch durch keine Vorstellungen des St. Galler Ministeriums in ihrer Freiheit einschränken ließen[1]. Um die gleiche Zeit machten in Graubünden junge Theologen, die in Basel bei Werenfels ihren Horizont erweitert hatten, von sich reden; Johann Jak. Lorez, der spätere Churer Antistes, stand an ihrer Spitze. Die Synode von Davos 1722 erklärte sich gegen sie für Beibehaltung der bisherigen Symbole; nicht genug damit, ein unruhiger Pfarrer denunzierte sie in Zürich als Arminianer oder halbe Sozinianer, worauf der Zürcher Antistes Nüscheler die Dekane Graubündens im Sinne der Aufrechterhaltung der Formel bearbeitete. Die um Lorez bildeten damals ein Grüpplein von 12 Mann, unterstützt von etwa 8 Freunden der Toleranz; aber sie hatten fast alle politicos auf ihrer Seite und zwar die gelehrtesten. Wohl brachte ihnen die Synode von 1723 zu Valendas eine neue Niederlage; die Mehrheit beschloß, daß jeder Pfarrer an dem bei der Aufnahme ins Ministerium geleisteten Eid auf das helvetische Bekenntnis, die Formula Consensus und die Synodalgesetze zu verbleiben und darnach zu lehren habe. Ein letzter Sieg der streitbaren Orthodoxie

1) KuPrASt G 1723, vgl. J. J. Hottinger, SchwKGesch. IV, p. 276.

vor ihrem sang- und klanglosen Untergang![1] Als 10 Jahre später der Pietist Daniel Willi sich über seine Orthodoxie ausweisen mußte, war von der Konsensusformel gar nicht mehr die Rede; sie war in Vergessenheit gesunken ohne Abschaffung[2]. Aehnlich wie Graubünden war auch evangelisch Glarus dem orthodoxen Zürich vorausgeeilt. Es bedurfte hier bloß der Weigerung zweier junger Geistlicher, Rudolf Tschudi und Fridolin Zwicki, die Formula Consensus zu unterschreiben, so fiel der ganze Gewissenszwang weg, wenn auch die Verlesung der Formel bis 1765 weitergeschleppt wurde[3]. Die Aufhebung des Eides auf die Konsensusformel bedeutete überall freie Bahn für die vernünftige Orthodoxie.

Man wird dies vernünftige Christentum als eine Uebergangsstufe zwischen Altem und Neuem theologisch nicht sonderlich hoch werten können; jedoch für den ganzen Verlauf der Geschichte der Religion unsres Landes kommt ihm eine sehr große Bedeutung zu. Es hat verhindert, daß die langsame Entwicklung schroff abbrach und wir einen Gegensatz alter und neuer Religion womöglich in zwei getrennten Kirchen bekamen. Es hat damit dem Protestantismus die Kontinuität ermöglicht, welche für jede geistige Kraft ein Segen ist. Aber es hat auch dem Kern des Christentums, dem Evangelium, einen wertvollen Dienst geleistet, indem es Formen und Lehren, die es selber nicht mehr verstand, nicht einfach wegwarf oder zerstörte, sondern als geheimnisvolle Lehrtradition weiter überlieferte. Denn dadurch ermöglichte es späteren Geschlechtern, wieder anzuknüpfen an einen reicheren und tieferen Besitz und aus den Formen der evangelischen Theologie zum Leben der evangelischen Frömmigkeit wieder durchzudringen. Es selber verstand ja die Schätze des alten Glaubens, die es in steifen biblischen oder auch kirchlichen Formen mit sich weiter schleppte, ganz und gar nicht mehr; es wußte gar nicht, was es besaß, und was dieser Glaube einem kräftigen frommen Geschlecht gewesen war und wieder sein konnte. Darin kommt ihm die Bedeutung einer großen Verheißung für spätere Zeiten zu, und es bewährte sich die Wahrheit, daß in solchen Verheißungen oft ein viel tieferer Gehalt steckt, als den Organen derselben selbst bewußt ist. Freilich auch das Umgekehrte muß verstanden werden: diese bloß traditionelle Weitergabe älterer Glaubensgedanken mußte von einem Teil der Jugend als Unaufrichtigkeit empfunden werden; sie reizte geradezu zum Radikalismus, und in ihrer kräftigen Verwerfung konnte dann unter Umständen mehr Wahrhaftigkeit und mehr Frömmigkeit liegen als in ihrer Konservierung.

1) Ebenda, dazu SAR 1723 und der Brief von J. J. Loretz an Annoni v. Nov. 1722.
2) Vgl. oben p. 239 f.
3) G. Heer, Die ev. Synode des Landes Glarus p. 41.

3. Abschnitt.

Die Reform der kirchlichen Institutionen.

1. Kapitel: Die neuen Bibelübersetzungen.

Der Einfluß einer geistigen Richtung in kirchlichen Dingen ist immer stark davon abhängig, ob es ihr gelingt, sich in bleibenden kirchlichen Institutionen auszuprägen. Wir beobachteten dies beim Pietismus im Gebiet des Gesangbuchs und der biblischen Geschichte. Für die vernünftige Orthodoxie gilt es aber in verstärktem Maß im Gebiet der Bibelübersetzung, der Liturgie, des Gesangbuchs und des Katechismus. Auf allen diesen Gebieten beginnt jetzt die Reform, welche dann in der Aufklärungszeit vielfach zu einer gründlichen Umwandlung unsres Kirchenwesens geführt hat.

Zunächst galt es überall, die Bibel in der einheimischen Sprache verständlich und den Wandlungen der Sprache konform zu erhalten. Die Bibel unsrer französischen Protestanten war in weitestem Umfang die Genfer Bibel von 1588, an der bis zu Anfang des 18. Jahrhunderts keine Verbesserung vorgenommen wurde. Und doch waren so viele französische Wörter längst veraltet, und manche Stellen des Grundtextes glaubte man allmählich richtiger zu verstehen. 1726 gab die Genfer *Vénérable Compagnie* eine Revision des Textes heraus, die einiges wenige besserte, aber z. B. dem Neuenburger Ostervald nicht genug tat; er äußerte seine große Befriedigung über die verbesserte Genfer Bibel, gab jedoch zu verstehen, daß er noch mehr Anstöße in der alten Uebersetzung zu beseitigen wünschte [1].

Ostervald sollte selber eine französische Bibel hinterlassen, welche das Genfer Werk und alle verwandten Versuche in der welschen Schweiz eine Zeitlang zu verdrängen bestimmt war. Sie entstand aber nicht auf einmal, sondern ist als das Ergebnis einer Lebensarbeit zu betrachten [2]. 1709 hatte ihn die Neuenburger Klasse beauftragt, kurze Ermahnungen zu jedem Predigttext zu verfassen; daraus entstanden die berühmten *Arguments et Réflexions* Ostervalds zur ganzen Bibel, die zufällig zuerst englisch erschienen (1716—18), seit 1720 französisch und 1724 bereits der französischen Amsterdamer Bibel beigefügt sind. Die *Arguments* brachten ganz kurze Inhaltsangaben an der Spitze der biblischen Kapitel, während die *Réflexions* den biblischen Text abschlossen mit kurzen Betrachtungen über das besonders Wichtige und Nützliche des betreffenden Abschnittes. Bereits 1722 erschien in Basel eine deutsche Uebersetzung, und solcher Beliebtheit erfreute sich Ostervalds kurze Bibelerklärung in der deutschen Schweiz, daß noch 1765 der Zürcher Joh. Rud. Ulrich, der spätere Antistes, im Auftrage der „Moralischen Gesellschaft" an eine neue zeitgemäßere Uebertragung der *Réflexions* wenigstens zum Neuen Testament ins Deutsche ging, von der ein Isaak Iselin wünschen konnte, sie möchte, gleich den berühmten Cannsteinschen Bibeln in Halle, in stehenden

1) R. Gretillat a. a. O. p. 260.

2) Das Folgende auf Grund von R. Gretillat, *IX, La révision de la Bible*, wo der Gegenstand gründlich behandelt ist.

Lettern gedruckt werden[1]. In Genf bürgerte sich die Vorlesung der *Réflexions* Ostervalds offiziell ein in den predigtlosen Gottesdiensten, ebenso in der übrigen Westschweiz; aber auch im Baselbiet, im Rheintal, im Zürichbiet begegnet man noch am Ende des 18. Jahrhunderts überall dem Gebrauch dieser populären Bibelerklärungen, auch dies wieder ein Beweis für die damalige Ueberlegenheit der welschen Schweiz über die deutsche.

Die Reflexionen Ostervalds atmen den bestimmten Geist der vernünftigen Orthodoxie. Entweder sie gehen darauf aus, Gottes Vorsehung, Belohnungen und Bestrafungen durch die biblischen Geschichten zu illustrieren, wobei sie das eine Mal den Akzent aus dem Diesseits auf das Jenseits verlegen, das andere Mal mit Freuden konstatieren, daß schon im Diesseits eine gerechte Vergeltung waltet. Oder sie suchen sittliche Anstöße im Leben der Heiligen zu entfernen durch Eintragung moralischer Motive, so bei Anlaß von Abrahams Verleugnung der Sarah, von Moses Tötung des Aegypters, von der Rahab Verrat an ihrer Vaterstadt, von Davids Verfluchungen der Feinde oder von Hoseas Heirat mit dem Hurenweib; in diese Kategorie gehört auch die Umdeutung der nahen Parusieverheißung in den Synoptikern auf den Untergang Jerusalems zur Vermeidung der Annahme eines Irrtums Jesu. Oder endlich sie rufen Leser und Hörer zur Betätigung der im Text gezeichneten Tugenden und zur Meidung der im Text geschilderten Laster auf. In jeder dieser drei Richtungen gaben sie das, was vernünftige Bibelleser begehrten; sie brachten die heilige Vergangenheit der Gegenwart näher und hoben das Brauchbare und Sittliche in der Bibel so kräftig heraus, wie einst die Reformatoren die Zentralgedanken von der Gnade.

Der Mann, der so unablässig an der Popularisierung und Verdeutlichung der Bibel arbeitete, konnte am Text der französischen Uebersetzung nicht gleichgültig vorübergehen. Als guter Kenner des hebräischen und griechischen Grundtextes samt den neueren französischen Uebersetzungen fand er die offizielle Bibel an hundert Stellen verbesserungsbedürftig, besserte zunächst für seinen Privatgebrauch den überlieferten Text oder setzte eine andere Version, oft eine solche mit entgegengesetztem Sinn, an den Rand oder unten an die Seite. Zuletzt entschloß er sich als Greis von mehr als 80 Jahren, seine Bibel in Neuenburg herauszugeben: die Ostervaldbibel von 1744, die den doppelten Zweck verfolgte, die Sprache zu modernisieren und den Sinn genauer wiederzugeben.

Nach dem Urteil von E. Reuß verlor unter Ostervalds Händen die französische Bibelsprache alles, was ihr von altertümlichem Reichtum und angeborener Kraft noch übrig geblieben war, ohne doch dafür das Geringste an moderner Eleganz und Feinheit zu erwerben; durch schleppendes Wortgefüge und prosaische Breite und Spießbürgerlichkeit sei sie die denkbar ungenießbarste geworden. Eine gerechtere Würdigung hat Ostervalds neuester Biograph R. Gretillat durch Vergleichung mit den zeitgenössischen Bibelübersetzungen angebahnt. In der Hauptsache aber wird Reuß doch Recht behalten: wenn ein Theolog, der so wenig von der Kraft des alten Bibelgeistes besitzt, sich ans Uebersetzen oder Revidieren macht, pflegt es allemal mit Kraft und Schönheit des Bibelbuches bergab zu gehen.

Von solchen bahnbrechenden Bibelübersetzungen und Bibelerläuterungen ist aus der deutschen Schweiz in gleicher Zeit wenig zu melden. Die Zürcher Bibel stand von 1667 bis 1772, also mehr als ein Jahrhundert, wesentlich

1) Vgl. Bodmer an Sulzer 4. Sept. 1765 (ZBZ) und Iselin an Sal. Hirzel 7. Mai 1765 (StArBas). Der damalige Antistes Wirz war mit Ulrichs Arbeit mäßig einverstanden, er fand bei Ostervald ärgerliche notulae, quae prudentius omitterentur.

still; denn die Ulrichbibel von 1756, die wenigstens orthographisch, gelegentlich auch inhaltlich einen kleinen Fortschritt bedeutete, blieb Privatarbeit. Ebenso beherrschte die Piscatorbibel von 1684 im Bernbiet das ganze 18. Jahrhundert; eine geringfügige Verbesserung des Textes von 1709 drang nicht durch. In Basel zogen die Angriffe Wettsteins auf die lutherische Uebersetzung ihrem Urheber nur Verfolgung und Absetzung zu. Ich glaube nicht, daß man hier in führenden Kreisen die Revisionsbedürftigkeit nicht eingesehen hätte; aber es schien zu gefährlich, am heiligen deutschen Wort Gottes zu ändern; erst die Epoche des Rationalismus führte zum Bruch mit dieser Pietät.

Dabei waren nicht etwa aufklärerische Stürmer und Dränger die Rufer nach einer bessern Bibelübersetzung, sondern gelehrte Vertreter der alten vernünftigen Orthodoxie, welche die Bibel noch so hochschätzten, daß ihnen keine Arbeit für ihre Verdeutlichung zu lästig war. In Basel gab Simon Grynäus, Pfarrer zu St. Peter, der letzte des berühmten Gelehrtengeschlechts, 1767 eine Heilige Schrift heraus, in 5 Quartbänden mit kleinem, unleserlichem Druck, eine sehr freie Uebertragung der Bibel in ein modernes Deutsch, das an Trockenheit und Poesielosigkeit nichts zu wünschen übrig ließ. Paraphrase und Kommentar hätte man es ebensogut nennen können; es tilgte kräftig alle Anthropomorphismen der Bibel, setzte die Lieblingswörter der Zeit: Vernunft, Tugend, Aufklärung, öfters in den Text, zeigte aber daneben eine ungebrochen orthodoxe Haltung, indem es gleich auf den ersten Blättern der Genesis den dreieinigen Gott redend einführte, den Satan sich in der Schlange verstecken ließ und den Fluch über sie auf den Streit zwischen der Sünde und dem Messias deutete. Das Hohelied wird als Drama vorgetragen mit dem Messias, der christlichen Gemeine, den evangelischen Lehrern usw. als Personen und selbstverständlich mit Streichung aller salomonischen Sinnlichkeiten. Daniel und die Johannesapokalypse erhalten kirchengeschichtliche Auslegung, ungefähr nach der altprotestantischen Tradition; der Römerbrief wird wesentlich evangelisch kommentiert mit Verständnis für die Gnadenlehre, wenn auch mit gewaltsamer Beseitigung der Prädestination. Die vier Evangelien gab Grynäus in Form einer Evangelienharmonie, natürlich höchst willkürlich; der Prolog des Johannes z. B. muß sich die Stellung hinter der Versuchungsgeschichte gefallen lassen mit dem Eingang: „Jesus Christus war vor seiner Menschwerdung; er (das Wort) war im Anfang der Dinge ...“ Aber keine dieser Uebersetzungen entspringt aus wirklich aufgeklärter Denkweise; daher hören wir auch nichts von irgendwelchem Anstoß, den die Arbeit des Grynäus gegeben hätte; die zeitgemäße Orthodoxie kam bei ihm vollkommen auf ihre Rechnung. Die ganze Modernität besteht in der geläuterten Sprache, die freilich für uns heute ein unbegreifliches Ungeschick verrät. Nehmen wir als einziges Beispiel das Unser Vater. Es lautet bei Grynäus:

„Erhabener Gott, der du dich uns als Vater erweisest! gib, daß wir dich mit Herzen, Mund und Händen als das vollkommenste Wesen verehren; daß alle Menschen sich dir durch Glauben und Gehorsam gefällig erweisen; daß man an uns, bei williger Befolgung deines Willens, bereits die künftigen Himmelsbewohner erkenne; verleihe uns Gesundheit und Fleiß zu unsrer Berufsarbeit, damit wir täglich unsern notdürftigen Lebensunterhalt zufrieden, dankbar und selbst wohltätig gegen andere erwerben und genießen mögen; verzeihe uns, bei Mitteilung eines versöhnlichen Herzens, unsre Sünden; unterstütze uns,

wenn wir zum Bösen gereizet werden, und befreie uns von allem, das zu unserem Verderben dienen könnte: du, ewiger König, voll Macht und Herrlichkeit, bist es ja, auf den wir uns verlassen können. Du wirst uns unsre Bitte gewähren."

Ein rechtschaffenes Gebet, werden wir sagen, aber das Unser Vater ists nicht mehr. Neben solchen wässerigen Verbreiterungen finden sich übrigens zahlreiche Kürzungen, besonders in der Erzählung. Kein einziger Abschnitt bekundet einen wirklichen Beruf des Grynäus zum Bibelübersetzer.

Wenig Jahre hernach erschien die berühmte Zürcher Bibel von 1772, eine Revision der ältern Zürcher Uebersetzung unter der Leitung des Chorherrn Breitinger durch Inspektor Simler, Diakon Tobler, Prof. Felix Nüscheler und Professor Caspar Heß[1]. Es war eine gründliche Gelehrtenarbeit, mit dem doppelten Bestreben, dem Grundtext näher zu kommen als die Vorläufer und die altmodische Schreibart durch ein modernes Deutsch zu ersetzen. Sämtliche Uebersetzer waren orthodox, aber zugleich vernünftig und auf der Höhe der Zeitbildung. Der neue Zeitgeist verrät sich besonders in den kurzen Anmerkungen, die zumal bei manchen neutestamentlichen Schriften zahlreich sind. Die berüchtigtste steht bei Phil. 1, 21 „denn mein Leben ist Christus": nach dem Griechischen kann auch gelesen werden: „mein Leben ist nützlich." Beim Römerbrief mildern oder beseitigen die Glossen die Prädestinationslehre im 9. Kapitel, z. B. 9, 13 zu „gehaßt": „gegen Esau weniger Gunstbezeugungen erwiesen", zu 9, 18 „verstockt": „erzeigt er sich weniger barmherzig", zu 9, 24 „diese hat er auch berufen": „welche seine Gütigkeit zu empfangen tüchtig waren". Man muß sich aber erinnern: so dachte ungefähr die ganze schweizerische Orthodoxie von Genf bis nach Basel und Schaffhausen. Andere Anmerkungen erläutern bloß dunkle Stellen in durchaus sachgemäßem Sinn. Man darf also bei weitem nicht von einer Aufklärerbibel reden, und es entsprach im wesentlichen dem Tatbestand, wenn Antistes Ulrich sowohl in seiner Vorrede zur neuen Bibel wie in seiner Rede an der Zürcher Frühjahrssynode von 1772 als einzige Absicht der Uebersetzer das Bestreben nannte, die schlechte und holprige altmodische Schreibart der ältern Zürcher Bibel durch eine bessere, modernere und deutlichere zu ersetzen. Daß freilich auch der fortgeschrittene Geist der Uebersetzer nicht unbemerkt bleiben konnte, ist nicht verwunderlich. Ein Dekan Ulrich Brennwald von Kloten konnte sogar einen längern Katalog von unnötigen Abänderungen und Anmerkungen und von schwachen und blöden Wendungen, Anmerkungen und Erklärungen zusammenstellen. Niemals jedoch wäre es deshalb zum Streit gekommen.

Als jedoch der Abschluß des neuen Bibeldrucks unmittelbar bevorstand, regte sich plötzlich das Bedürfnis nach einem Register, einem Sachregister zur Erklärung biblischer Ausdrücke und Redensarten, aller Wahrscheinlichkeit nach, weil gerade

1) Das Aktenmaterial zum folgenden am vollständigsten von Simler zusammengestellt in Bd. 201 (ZB3); außerdem im StArZ E I 1, n; dazu die AEcclBas 1773, AEcclBe 1773 f.; die Briefe Dekan Wyttenbachs und Antistes Ulrichs an Antistes Merian von 1773 und 1774 (CMerUBBas), die Korrespondenz Bodmer-Sulzer (ZB3) und Iselin-S. Hirzel (StArBas), die Lavatersche Korrespondenz (ZB3).

damals 1772 Abraham Teller, der Berliner, sein „Wörterbuch des Neuen Testaments zur Erklärung christlicher Lehre" herausgegeben hatte und die Zürcher dies Beispiel nachahmenswert fanden. Auf einen Wink Breitingers traten in aller Eile Lavater, Johannes Tobler und Jakob Heß, drei junge Breitinger-schüler, die „geschicktesten und redlichsten Schriftsteller und Exegeten" zu dieser Arbeit zusammen, verteilten die biblischen Artikel unter sich, wobei Tellers Wörterbuch ihnen manchen Hilfsdienst leistete und brachten in ein paar Wochen ein kurzes biblisches Realregister zusammen, das drei Bogen in Folio füllte und alsbald mit der ganzen Bibel erschien [1]. Der großen Eile wegen konnten die Probebogen nicht, wie sonst üblich, den Dekanen der Landschaft zur Einsicht unterbreitet werden; die geistliche Zensur dagegen ließ das jugendliche Werk anstandslos passieren. Als die Herbstsynode 1772 zusammen trat, konnte Antistes Ulrich die Züricher Geistlichkeit nur mit dem *fait accompli* bekannt machen. Er sprach von dem „ausnehmend lehrreichen und nützlichen biblischen Register, das manche dunkle Stellen und Redensarten der heiligen Schrift mit wenig Worten erkläre", betonte aber zugleich, daß seine Erklärungen sich niemand aufdrängen wollen und keine Unfehlbarkeit beanspruchen; es möge sein, daß den Anwesenden vorkomme, als ob einige von ihnen nicht allemal den Sinn derjenigen Stellen, zu deren Beleuchtung sie dienen sollten, vollkommen erschöpfen [2]. Das sah fast aus wie eine Entschuldigung, wie eine Vorwegnahme einer zu befürchtenden Kritik und ist vielleicht unter dem Eindruck von ersten kritischen Voten einzelner Leser so formuliert worden.

Die drei Verfasser des biblischen Realwörterbuchs waren sicher keine Orthodoxen, aber auch nicht einfach Aufklärer im allerneuesten Sinn der Zeit. Heß hatte sich bereits als ernster Bibelforscher einen Namen gemacht, Lavater durch seine ungewöhnliche Aufmerksamkeit auf Gebets- und Wunderkräfte Staunen bei vielen erregt; er hatte aber auch seine deutschen freien Anregungen aus Spaldings Kreis nicht vergessen; am leichtesten schwamm mit dem Strom der Zeit Helfer Tobler, ein Mann von wenig Eigenart und hauptsächlich aufgeschlossen für alles Gute, Schöne und Neue. Wie es scheint, stammten die meisten der später Anstoß gebenden Artikel aus seiner Feder [3], und vermutlich stand er auch am meisten unter dem Einfluß Tellers und seines Wörterbuchs.

Ein paar Proben sollen die Unbestimmtheit und Verwaschenheit des Standpunkts dieser Bibelerklärer dartun. „Sohn Gottes" wird der Heiland bezeichnet in Absicht auf seine unvergleichliche vollkommene Aehnlichkeit oder Gleichheit mit dem Vater. Jesus selbst erinnert dabei an seine Sendung vom Vater, doch liegt in dem Namen Sohn die Teilnehmung an der göttlichen Natur stärker ausgedrückt, und diese Teilnehmung wird uns in der Hl. Schrift am meisten in den Wirkungen vorgelegt, daß nämlich die Worte und die Werke des Sohns eine vollkommene Gleichheit haben mit den Worten oder Offenbarungen und den Werken des Vaters, damit wir zum wirksamen Glauben oder zur Tugend voll Demut und Frömmigkeit gebracht werden, wenn wir an Jesus die Gottheit

1) Ueber den Hergang berichten Simler an Antistes Bilger-Chur 20. Dez. 1773; Füßli an Dekan Meyer-Wald 25. Nov. 1773; die „Reflexion" Lavaters und die „Gedanken" von Heß vom Sept. 1773, alles bei Simler.

2) Bei Simler.

3) Bericht Simlers von den Verhandlungen in Zürich.

in Menschheit reden und handeln sehen; je mehr diese göttliche Gnadenabsicht an uns erreicht wird, je mehr nähern wir uns der göttlichen Natur. „Anfänger und Vollender des Glaubens" heißt Jesus, weil er uns im Vertrauen auf Gott vorangegangen und es auch darin aufs höchste gebracht hat. Da fehlt freilich für ein orthodoxes Gemüt gar viel, ungefähr die Hauptsache, und gar die Trinität droht ganz zu zerrinnen; desgleichen im Artikel vom „Heiligen Geist": das heiße Erleuchtung, Offenbarung, Unterricht von Gott, oft sei Gott selbst darunter zu verstehen, insofern er etwas wirkt, redet, tun läßt, oder der Verstand, die Kraft Gottes. Und nicht orthodoxer werden wir über die Erlösung orientiert. Der Bibelspruch: „das Blut Jesu Christi reinigt uns von aller Sünde", erhält den Zusatz: das Leiden und Sterben des Heilands, wenn es aufmerksam und gläubig betrachtet wird, hat eine Kraft, das Herz des Menschen zu verbessern. Für mein Gefühl schlimmer als alle christologischen Ketzereien ist die Auffassung dieser Bibeltheologen vom „Glauben". Ihnen ist Glauben im allgemeinen: etwas für wahr halten und zwar um des Zeugnisses anderer willen; an Christus glauben: das für wahr halten, was uns seine Jünger von ihm erzählen, nämlich daß er der Sohn Gottes sei. Sehr oft, lesen wir weiter, schließt dieser Glaube auch das Zutrauen zu ihm in sich und die Bereitwilligkeit, ihm zu gehorchen. Daß daneben die Besessenen als am Verstand kranke Leute gedeutet werden, ist uns heute so selbstverständlich, wie es den Zeitgenossen vielfach überraschend war.

Ist das nun Aufklärungstheologie und ein Versuch, die Bibel zu rationalisieren? Ja und nein; nein im Sinn des spätern konsequenten Rationalismus, ja, wenn man an den Abstand von der altreformierten Bibelauffassung denkt. In erschreckendem Maß ging dieser Generation der Jungen die Kongenialität mit dem Neuen Testament und das Verständnis für die reformatorischen Zentralgedanken ab; mit welcher Kraft und Tiefe hatte selbst der alte Katechismus vom Glauben gehandelt, verglichen mit diesem schwachherzigen intellektualistischen und heteronomen Glaubensbegriff! Aber sie waren sicher keine Negierer oder Bibelfeinde; im Gegenteil, sie lasen allenthalben in der Bibel ihre moralische Erlösungslehre und verneigten sich in Ehrfurcht vor der Vortrefflichkeit und Erhabenheit Jesu. Sie waren ja überhaupt so gar keine fertigen dogmatischen Bibelausleger; das einzige, was man ihnen wirklich vorwerfen kann, ist schwer genug: daß sie sich an eine Aufgabe machten, — erst noch in welcher Eile! — zu der ihnen die innere Befähigung abging. Man muß anders in der Bibel leben, wenn man dem Volk die Bibel erklären will.

Merkwürdig, bevor sich unter der Zürcher Geistlichkeit die offene Kritik an dem biblischen Realwörterbuch an den Tag wagte, schlug man außerhalb Zürichs Lärm. Die Hurtersche Zeitung in Schaffhausen brachte seit dem Januar 1773 aufreizende und stichelnde Artikel über das neue zürcherische Werk, an denen Kammerer Füßli in Veltheim, der orthodoxe Zionswächter, nicht unbeteiligt sein dürfte, und die Schaffhauser taten nichts, um das Ansehen der Zürcher zu schonen [1]. Nach Schaffhausen wandte sich auch Dekan Heinrich Stähelin in St. Gallen, um daselbst seine „Anmerkungen über das Realwörterbuch in der neuen Bibelübersetzung in Zürich" drucken zu lassen, anonym, aber mit Genehmigung der Schaffhauser Zensur [2]. Der als Hort strengster Orthodoxie in der Ostschweiz bekannte Verfasser lobte die Bibelübersetzung, tadelte aber das Wörterbuch und stellte auf 8 Seiten eine Reihe von Erklärungen der Zürcher

1) Bei Simler.
2) Ebenda.

solchen des orthodoxen Katechismus gegenüber, um den Gegensatz von alt und neu den Blinden deutlich zu machen. Die Gegenüberstellung ist noch für uns heute lehrreich; Präzision des Denkens und Kraft des religiösen Gefühls dürfte da selten auf seiten der neuen Bibelleute gefunden werden. Merkwürdig still war man in Basel; zu einem Angriff auf die Zürcher fehlte dem Basler Antistes Merian jede Lust. Gewaltige, nachhaltige Erregung rief das neue Zürcher Büchlein dagegen in Bern hervor, bei Pfarrern wie theologisch interessierten Laien. Albrecht Haller hatte sich bis dahin schon fast zu Tode geärgert über den offenen Sozinianismus der Genfer Theologen; welch ein Schrecken, als nun von Zürich, wie ihm schien, die gleiche falsche Losung ausging! Er meldete an Lavater — vermutlich, ohne von dessen Anteil am Wörterbuch zu wissen — seine tiefste Bestürzung. „Meine Betrübnis übertrifft alles, was ich für möglich gehalten hatte; so gar ist des Heilands Gottheit und sein Verdienst verdrungen“ [1]. Da ist es kein Wunder, daß die Berner Zensur alsbald ohne weiteres Geräusch den Verkauf der Zürcherbibel im Bernbiet verbot und der Berner Konvent unter dem 23. Mai 1773 an den Zürcher Antistes ein geharnischtes Schreiben ergehen ließ, als dessen Verfasser einzelne Zürcher den Professor David Kocher vermuteten [2]; es war jedoch der Theologus Joh. Stapfer, das Haupt der alten strengen Berner Orthodoxie.

Die Klage der Berner hieß: Abfall von den orthodoxen Bekenntnisschriften und Begünstigung des Sozinianismus und Pelagianismus. In dem Schreiben an die Zürcher Brüder forderten sie deshalb nichts geringeres als Unterdrückung des Realwörterbuchs und suchten lediglich den Zürchern den Rückzug zu erleichtern durch die Vermutung, es sei dieser Index wohl auf private Autorität einzelner junger Geistlicher der Bibel hinzugefügt worden. Speziell hoben sie die Widersprüche und Mängel der Zürcher Erklärungen hervor betreffend die Dogmen von Trinität, Satisfaktion und Opfertod Christi, Wirkung des Heiligen Geistes zur Wiedergeburt, Heilsglaube, Imputation der Gerechtigkeit Christi, Rechtfertigung des Sünders, Elend des Menschen, Werk der Erlösung und Gnade. Man sieht, es geht ihnen um die Substanz des altchristlichen Glaubens [3].

Es war in der ganzen Geschichte ein unerhörter Fall, daß eine Zürcher Bibelübersetzung durch die Berner Zensur unterdrückt wurde und das Zürcher Ministerium von den Berner Brüdern die Mahnung bekam: kehrt um, oder wir müssen euch für Ketzer halten, und das im fortschreitenden Aufklärungsjahrhundert! Zu dem Betrübenden kam aber noch das höchst Gefährliche, daß das Berner Schreiben, wenn es unter den Zürcher Pfarrern bekannt wurde, alle reaktionären Kräfte zum Widerstand ermutigen und die Zürcher Kirche vor die Gefahr einer Spaltung stellen konnte. Antistes Ulrich hielt es daher für gut, das Berner Schreiben rein persönlich zu beantworten und es erst nachträglich den Zürcher Dekanen zugleich mit seiner Antwort bekannt zu machen, um den ersten Eindruck bei ihnen zu verwischen. Die Antwort an die Berner vom 1. Juli 1773 zeigt den klugen und kraftvollen Mann.

1) Haller an Lavater 10. Juni 1773 (LAr, ZB3), dazu Haller an Simler 25. Juni 1773 bei Simler.

2) Pfarrer H. Schinz in Altstetten an Antistes Ulrich 4. Juli 1774 (StArZ); die Vermutung bezieht sich freilich auf das dritte Berner Schreiben.

3) AEcclBe 23. Mai 1773 (StArBe).

Keine Entschuldigung, als hätte man sich etwas Böses vorzuwerfen! Die Zürcher Zensur habe gegen das Realregister nichts einzuwenden gefunden. Gegen die Verurteilung der Zürcher durch die Berner ohne vorausgehendes Gehör und ermöglichte Verteidigung wird protestiert. Die Zürcher finden nichts darin, was mit der echten Lehre des Evangeliums und ihren symbolischen Büchern streiten und den Sozinianismus und Pelagianismus begünstigen könnte. Alleinige Regel des Glaubens sei übrigens für sie die Heilige Schrift; alles andere seien bloß menschliche Auslegungen und keine Gesetze des Glaubens. Mit der Bitte um Billigkeit und Brüderlichkeit schließt der Zürcher Antistes seine Antwort.

Wer zu lesen versteht, wird sich dabei deutlich des großen Unterschiedes der beiden Bruderkirchen bewußt. Die Zürcher Kirche war symbolfrei, die Bernerkirche orthodox im Sinn der Bindung an die symbolischen Bücher. Was deshalb der einen frei stand, mußte der andern als Ketzerei erscheinen. In seiner Mitteilung an die Dekane suchte Ulrich die Wirkung des Berner Schreibens dadurch abzuschwächen, daß er es auf das Konto eines einzigen, gar zu diktatorischen Theologen, gemeint war Stapfer, setzte; „wie wir jetzt zuverlässig wissen", fügt er hinzu [1], ein Zeichen dafür, daß neben der offiziellen Korrespondenz schon damals allerlei Privatbriefe hin und her gingen und wahre und falsche Gerüchte herüber und hinüber trugen [2].

Der Erfolg des Zürcher Schreibens bei den Bernern war gleich Null, wie am besten das zweite Berner Schreiben an das Zürcher Ministerium zeigt. Es war vom 18. August datiert.

Die Berner rechtfertigen darin ihr Zensurverfahren gegen die Zürcher Bibel und wiederholen und verschärfen ihren Angriff. Deutlich wird jetzt auf Teller hingewiesen, von dem das Zürcher Realwörterbuch zum großen Teil abgeschrieben sei. Dann folgt zur Begründung ihrer Vorwürfe die Mitteilung einer langen Liste mangelhafter Erklärungen des Realregisters, und am Schluß wird die Bitte wiederholt, die Zürcher möchten doch diesen Index als eine Privatarbeit von ihrer Bibel trennen und ganz unterdrücken.

Privatbriefe von Professor Kocher, Pfarrer G. Langhans am Münster, Pfarrer Abr. Sprüngli zum Heiligen Geist, an den Zürcher Pfarrer Heinr. Schinz in Altstetten oder direkt an Antistes Ulrich gerichtet, dienten dazu, die persönlichen Freundschaftsbande festzuhalten und den offenen Bruch zu verhüten, ohne daß am Standpunkt der Berner etwas nachgegeben wurde. Kocher zeigt in seinem Brief hauptsächlich den Haß der Berner Orthodoxen gegen die deutsche und französische Aufklärungstheologie; Bonnet und Rousseau stehen bei ihm in gleicher Verdammnis wie Semler und Teller, und er wirft den Zürchern vor, daß diese verderblichen Modernen, Semler zumal, bei ihnen mehr gelten als das Studium der Sprachen und der Philologie. Aehnlich Pfarrer Langhans: Stil und Ideen des Realwörterbuchs sind nach dem Geschmack der neusten Schriftsteller Deutschlands, nach Semler, Eberhard, Spalding abgefaßt. Am weitesten in der gleichen Richtung geht die Klage Pfarrer Sprünglis:

1) Bei Simler.

2) Ulrich selbst korrespondierte mit Pfarrer Langhans in Bern; leider ist sein Brief an ihn vom Juni 1773 verloren (erwähnt bei Wyttenbach an Merian 7. Juli 1773 UBBas), beantwortet von Langhans am 21. Juli 1773 (StArZ).

„Woher", fragt er, „kommt die verschiedene Denkart der Zürcher? Bei ihnen blüht die deutsche Literatur; sie haben sogar Schriftsteller, die in verschiedenen Arten derselben schöne Figur machen. Wäre die deutsche Theologie von minderem Einfluß gewesen, das Werk wäre weniger anstößig ausgefallen. Lassen Sie doch ihren alten Theologen das Recht widerfahren, daß dieselben unendlich mehr Sprachwissenschaft, auch Kritik und mehr Redlichkeit hatten und darin bessere Vorgänger seien als die deutschen Theologen, deren Denkungsart eben so libertinistisch ist, als es das nur die Großen dieser Welt vergötternde Systema mit sich bringt."

Besonders freigebig mit dem Vorwurf des Sozinianismus war wieder Langhans:

Die Ausdrücke des Wörterbuchs sind so sozinianisch, daß gewiß kein Sozinianer sich jemals in seinen Schriften so deutlich ausgelassen hat. Darnach könnte man das ganze Zürcher Ministerium der sozinianischen Partei zugetan erachten. Nicht genug damit, er meint, sogar ein feiner Naturalist, der einmal die Bibel als eine Sammlung der besten Schriften der Religion und Christus als das vollkommenste Muster der Tugend annimmt, könnte diese Erklärungen mit größtem Dank umarmen.

Wichtig an dem Brief dieses Berner Münsterpfarrers an den Zürcher Antistes war jedoch der Doppelvorschlag, mit dem er vor die Zürcher trat: entweder trennt euren Index von eurer Bibel ab und gebt ihn als Privatschrift heraus oder schickt ihm einen zweiten Index über die Glaubenslehren im orthodoxen Sinne nach! Das war wenigstens ein Versuch, den Zürchern aus der Verlegenheit herauszuhelfen [1].

Der böse Streit zog immer weitere und weitere Kreise. Ende Juni kam das Zürcher Realwörterbuch auch beim Basler Konvent zur Sprache, vermutlich nachdem man in Basel Kunde vom Schreiben der Berner Geistlichkeit bekommen hatte. Man beschloß zunächst keinen eigenen Schritt in der Sache, jedoch sollte bei der nahe bevorstehenden Tagsatzung der Basler Bürgermeister den Zürchern das Mißfallen der Herren in Basel an dem Index kund tun [2]. Im September kam dann Professor Stapfer auf der Durchreise nach Basel; man sprach, wie wir von Isaak Iselin wissen, selbstverständlich fast von nichts als vom biblischen Realwörterbuch und den bösen Zürchern. Ist es da zu viel vermutet, daß erst durch Stapfer der Glaubenseifer bei den Baslern kräftiger geweckt und ein Schritt gegen die Zürcher angeregt wurde? [3] Ende Oktober ging ein offizielles Schreiben des Basler Ministeriums, begleitet von einem Privatbrief des Antistes Merian an Antistes Ulrich, nach Zürich. Aber dank der Courtoisie des mit Ulrich befreundeten Basler Antistes griffen die Basler die Zürcher mehr indirekt an. Nicht sie selbst wollten ihnen Ketzerei vorwerfen; sie meinten bloß, schwächere Gemüter könnten beim Lesen des Zürcher Index zur Meinung kommen, weder das Trinitätsdogma noch das Sühnopfer für unsre Sünden seien in der Bibel enthalten, denn jenes Wörterbuch erkläre die betreffenden Bibelstellen so, daß jene Lehren, in denen doch das Zentrum des Christentums besteht, fast hinschwänden. Antistes Merian

1) Kocher an Schinz 21. Aug. 1773, Sprüngli an Schinz 9. und 16. Okt. 1773 (beide bei Simler), Langhans an Ulrich.

2) AEcclBas 30. Juni 1773 (StArBas); Wyttenbach an Merian 21. Aug. 1773 (CMer UBBas).

3) Iselin an Sal. Hirzel 27. Sept. 1773 (StArBas); Bodmer an Sulzer 15. Okt. 1773 (ZBZ): Stapfer ist in Basel gewesen, Feuer zu blasen.

hatte dem in seinem Privatbrief nichts beizufügen, als daß er seine Freundschaft durch einen heftigen Ausfall auf die Schaffhauser Zeitungspolemik gegen die Zürcher bekundete und es für unbegreiflich erklärte, daß der Schaffhauser Antistes Oschwald solches dulde[1]. Das klang wenigstens wie Unterstützung der Zürcher gegenüber den Spöttern in Schaffhausen.

Ueberblickt man aber die ganze Situation, so schienen sich immer drohendere Wetterwolken über der Zürcher Kirche zusammenzuziehen. Es war offenbar dem Zürcher Antistes nicht gelungen, durch seine Antwort nach Bern den Verdacht gegen die Zürcher Kirche zu zerstören; im Gegenteil, fast aus der ganzen deutschen Schweiz, von Schaffhausen, St. Gallen, Bern und Basel ergingen Ausfälle und Warn- und Mahnschreiben an das Zürcher Ministerium, auf dem betretenen ketzerischen Weg nicht fortzuschreiten. Das Schlimmste aber war der Effekt aller dieser Ereignisse auf den reaktionären Teil der Zürcher Pfarrer, zumal die in ihrer Mehrheit altorthodoxen Dekane der Landschaft. Sie hätten ja der Ermutigung durch die auswärtigen Orthodoxen gar nicht erst bedurft; lange vor dem Berner Schreiben, schon im März 1773, meldet uns Bodmers Briefwechsel von dem Aerger, den das Realwörterbuch bei Pfarrer Joh. Schmutz in Wollishofen, dem Dekan des Zürichseekapitels, auch bei seinem eigenen intimen Freund Kammerer J. Hr. Meister in Küsnacht erregte[2]. Mehr noch, Freunde des Realregisters äußerten den Verdacht, es seien überhaupt die orthodoxen Zürcher schuld an dem ganzen Handel; sie hätten die Berner aufgestiftet zu ihrem Angriff auf die Zürcher Kirche; man mochte dabei an den Kammerer Füßli in Veltheim und an Leute seinesgleichen denken. Es sei auffällig, hieß es, daß einzelne dieser Zürcher Pfarrer die beiden Schreiben der Berner früher zu sehen bekamen als der Konvent in der Hauptstadt[3]. Wie das sich nun verhalten mag, sicher ist, daß durch das Berner Schreiben den Zürcher Orthodoxen der Mut gewaltig wuchs. Je näher die Herbstsynode heranrückte, desto unheimlicher machte sich die Opposition bemerkbar. Bodmer wußte davon, wie Dekan Ulr. Brennwald in Kloten, Dekan Joh. Escher in Buch, Dekan Lud. Mautz in Elgg und Kammerer Füßli als Koryphäus die orthodoxe Agitation schürten. Wohl fehlte es auch nicht an Verteidigern; an ihrer Spitze standen Dekan Lud. Meyer in Wald und Dekan Hr. Escher in Pfäffikon, die Leiter der Schulreform auf der Zürcher Landschaft[4]. In Aufsätzen für die Klaßversammlungen ergriffen Pfarrer J. J. Köchli in Bäretswil und Pfarrer Diethelm Locher in Oetwil das Wort zur Verteidigung des angegriffenen Realregisters, das durchaus kein gefährliches Werk sei und die Nota der Häresie nicht verdiene. Allein kurz vor der Synode trat auch Dekan Brennwald mit einer Schrift hervor, betitelt: „Ursache, weshalb er an der neuen Bibelübersetzung kein Wohlgefallen haben könne", worin er sowohl die Uebersetzung als das Realregister einer detaillierten Kritik unterzog und speziell dem letzteren blöde und auf Irrtum abzielende Er-

1) (StArZ).
2) Bodmer an Sulzer 12. März 1773 (ZBZ).
3) Schinz an Kocher 6. Sept. 1773 bei Simler.
4) Bodmer an Sulzer 15. Okt. 1773 (ZBZ).

klärungen vorwarf [1]. Das Ziel der orthodoxen Opposition war das Vorbringen eines Synodalgravamen an die Regierung zum Zweck der Unterdrückung des Realwörterbuchs.

Man kann sich denken, daß die drei theologischen Sünder, die das Bibelwörterbuch verbrochen hatten, während dieser ganzen Zeit nicht gerade auf Rosen gebettet waren. Vielleicht auf Rat Breitingers, ihres theologischen Lehrers, setzten sie im September 1773 Apologien ihres Verfahrens auf, jeder auf seine Weise, in Manuskript, wohl damit dann die beste davon ausgewählt und dem Druck übergeben werde.

Helfer Tobler schrieb eine „Sorgfältige Beherzigung des Gebrauchs und Nichtgebrauchs der heiligen Schrift in unsern Tagen", anfangend mit den Worten Elihus bei Hiob: „Auch ich will meine Meinung anzeigen, denn ich bin voll Worte, und der Geist, der in mir ist, drängt mich". Heß schrieb, wohl in Verbindung mit Lavater, „Gedanken über die Aufnahme und Beurteilung der neuen Bibelausgabe, insonderheit des Realwörterbuchs", eine warme Verteidigung des Realwörterbuchs als eines Kleinods dieser neuen Bibelausgabe und zugleich eine kraftvolle Verteidigung der Freiheit der Bibelauslegung gegen alle orthodoxen Machtsprüche. Schlicht und historisch getreu wird darin die Entstehungsgeschichte des Büchleins erzählt, soweit es ohne Nennung der Verfasser möglich war. Lavater endlich in seinen „Reflexionen über die neue Bibelausgabe, die Anmerkungen und besonders das beigefügte Realwörterbuch" legte die Schrift von Freund Heß zugrunde, erweiterte sie aber an zahlreichen Stellen; in seiner selbstbewußten Art erteilte er manchen guten Textverbesserungen der neuen Zürcher Bibel sein Lob, kritisierte hingegen mehrere verfehlte Anmerkungen, darunter die zu Phil. 1, „mein Leben ist nützlich", und unterzog vor allem eine Reihe von Artikeln des Wörterbuchs einer sorgfältigen Prüfung, wobei sich ihm ergab, daß wirklich schwache und mangelhafte Erklärungen aufgenommen seien. Das Verhältnis zu Teller wurde von ihm offen dargelegt, nicht ohne eine scharfe Kritik des Tellerschen Wörterbuchs und eine Hervorhebung der Vorzüge des zürcherischen.

Man sieht, an Freimut den Freunden und Mitarbeitern gegenüber fehlte es Lavater wahrlich nicht, und das ist der Grund, weshalb weder sein Schriftstück noch eine der andern Apologien druckreif befunden wurde. Man wollte doch nicht den Gegnern die Freude eines solchen Sündenbekenntnisses und solcher Uneinigkeit im eignen Lager gönnen. Breitinger gab Lavater unmißverständlich seine Unzufriedenheit kund und warf ihm vor, statt einer Apologie habe er eine Akkusation geschrieben und den Gegnern Waffen in die Hand gegeben, während Tobler sich durch Lavaters Kritik schwer betroffen fühlte und eingestand, die meisten von Lavater als unrichtig hingestellten Artikel stammten von ihm. Mit diesen Apologien unter sich uneiniger Männer war nichts anzufangen [2].

Und so rückte nun die Zürcher Herbstsynode heran, an der der Kampf zum Austrag kommen mußte. Es sah anfangs ziemlich stürmisch aus, erzählt uns Simler, aber die Klugheit des weltlichen und geistlichen Präsidenten wandte alle Entzweiung unter Brüdern ab [3]. Den Orthodoxen von der Landschaft standen zwei Wege offen, um ihre Beschwerde an den Mann zu bringen: es konnte entweder

1) Sämtliche Schriften in Abschrift bei Simler, auch eine Gegenschrift gegen Brennwald von Joh. Tobler in Dietlikon.

2) Vgl. Simlers eigene Erzählung; die 3 Manuskripte ebenfalls bei ihm.

3) Simler an Antistes Bilger a. a. O.

der Decanus proponens ein Synodalgravamen anregen, oder es konnte jeder beliebige Zürcher Pfarrer einen Anzug in dieser Richtung tun. Zum Glück für den Frieden traf es sich, daß just Dekan Ludw. Meyer in Wald, ein Gemäßigter und Freund des Fortschritts, die Synodalproposition vorzutragen hatte.

Wohl entlud sich zunächst in der Prosynode, der Versammlung aller zürcherischen Dekane, das Ungewitter in ganzer Furchtbarkeit. Die Dekane hatten über die Meinung ihrer Klassen zu referieren; da ergab sich, daß außer dem Wetzikoner Kapitel unter Dekan Meyer und dem Kyburger Kapitel unter Dekan Hr. Escher niemand für das Realregister und seine Verfasser sich wehrte, wohl aber von den verschiedensten Seiten die heftigsten Angriffe und Klagen dagegen ergingen. Der grimmigste Zelot war diesmal Dekan Joh. Escher in Buch, der es nicht bei dem Votum seiner Winterthurer Klasse bewenden ließ, sondern persönlich von sich aus die bittersten und leidenschaftlichsten Glossen hinzusetzte. Wer nicht deutlich im Sinn von Acta 10, 43 und Eph. 1, 7 rede, den halte er nicht für einen Bruder. Man solle ihm eine einzige Stelle im Realwörterbuch zeigen, worin diese Wahrheit gelehrt werde; es stecke Sozinianismus darin. Dekan Dav. Trachsler in Trüllikon vom Steiner Kapitel stellte geradezu den Antrag, man solle die Verfasser des Registers am Donnerstag nach der Synode auf die Chorherrnstube zitieren, um ihnen anzuzeigen, ihr Werk sei anstößig. Wäre ein anderer als Dekan Meyer Proponent gewesen, die Sache der Freiheit wäre verloren gewesen. Allein dieser Mann wußte sich zu helfen. Er trat wohl einigermaßen den Rückzug an und gab zu, daß das Realregister nicht vollständig genug sei, daß nicht alle Artikel gleich gut geraten seien, daß verschiedene Ausdrücke bestimmter und bedachter hätten abgefaßt werden sollen, einige hätten auch wegbleiben können, aber gegen die Fundamentalartikel verstoße nichts darin; er lehne es ab, von sich aus als Proponent etwas an die Synode zu bringen, er lehne auch den Antrag des Steiner Kapitels ab und verwahre sich gegen die Bitterkeit und Unbrüderlichkeit in dem Votum von Dekan Joh. Escher. Mit dem Beschluß, man wolle am Donnerstag nach der Synode die Zürcher Stadtpfarrer im Sinn der gefallenen Voten informieren, ging diese Vorversammlung auseinander. Es war ein Sturm im Glas Wasser gewesen.

Am 3. Nov. 1773 eröffnete Antistes Ulrich die wichtige Synode mit einem Gebet, in dem er um Erhaltung des Friedens in der Zürcher Kirche bat und sich gegen die Friedensstörer wandte. Kaum hatte er sein Gebet geschlossen, so schlug Pfarrer Ziegler zu St. Jakob, der eifrige Herrnhuter, los; er wolle wissen, wer die Friedensstörer seien, auf die der Antistes in seinem Gebet gedeutet. Man hatte alle Mühe, ihn zum Schweigen zu bringen; es bedurfte der Autorität des Statthalters Ott, der ihm Silentium auferlegte. Auch den Kammerer Füßli aus Veltheim, der den Moment zum Anbringen eines Anzugs wider das Realregister kaum erwarten konnte, bestimmte derselbe Statthalter, davon abzustehen. Dekan Meyer trug seine Proposition vor, ohne das Streitobjekt überhaupt zu berühren. Dadurch war der friedliche Verlauf der Synode gesichert; der Gegenpartei war der Weg zum Vorbringen ihrer Klagen versperrt. Die Synodalrede des Antistes handelte von der Liebe und Eintracht, die vornehmlich unter den Lehrern herrschen solle. In seiner Anrede aber an die jungen Ministri, die den Synodaleid ablegen sollten, benützte er die wichtige Gelegenheit, um offen und klar die Freiheit der Schriftforschung in der Zürcher Kirche zu proklamieren, gestützt auf die Zürcher Reformation, die von keiner andern Norm als der Schrift Alten und Neuen Testaments nach rechtem christlichem Verstand gewußt habe. Der Schluß klang in die Mahnung zur Mäßigung und Bescheidenheit aus.

Donnerstag den 4. Nov., nach der Synode, traten zuerst nochmals die Dekane, vermehrt um einzelne besonders einflußreiche Pfarrer, zur Beratung zusammen, was mit dem Index geschehen solle. Es wurden z. T. die frühern Voten wiederholt. Vorwärts kam man aber diesmal durch einen Vorschlag des nicht weniger klugen als streitbaren Kammerers Füßli, der zwar in schärfsten Worten von dem untheologischen, unphilosophischen und übereilten Realregister sprach, aber doch endlich einen positiven Rat wußte: man solle ein Supplement, Anhang oder Nachbericht, herausgeben und allen Besitzern der Bibel gratis zustellen mit Verbesserung der Fehler. Dekan Meyer nahm diesen Vorschlag der Gegenpartei an und übermittelte ihn den Stadtpfarrern. Die Einigung und Versöhnung war erreicht. Man schied als Brüder[1].

Aber die Ausführung des Friedensvorschlags, die Ausarbeitung eines solchen Nachberichts zum Realregister, war keine leichte Sache.

Es war schon schwer, unter den drei recht verschiedenen Köpfen der jungen Zürcher eine Einigung zu erzielen. Tobler, der den Entwurf aufsetzte, wollte die Orthodoxie des Realregisters dadurch beweisen, daß er eine Art Heilsordnung oder summarische Lehre der Religion nach dogmatischen Loci zusammenstellte, unter fortwährendem Hinweis auf die einzelnen Artikel des Wörterbuchs. Aber Lavater und Heß waren gegen diesen Plan und änderten die ganze Taktik[2]. Man begann mit einer Anweisung zum rechten Gebrauch des Realwörterbuchs, erklärte seinen Titel, nannte die Ursachen, warum es nicht vollständiger geraten, suchte zu beweisen, daß von wichtigen Artikeln klar und deutlich gehandelt werde, und schloß mit einem Geständnis der Schwachheit des Versuchs. Es folgten dann als Nachtrag Ergänzungen zu einer ganzen Reihe der frühern Artikel durch orthodoxere und vollständigere Erklärungen. Der so redigierte Nachbericht mußte dann laut Verabredung an die Dekane des Zürichsee-, Kyburger und Wetzikoner Kapitels zur Prüfung gesandt werden, die ihrerseits einzelne Pfarrherrn, Kammerer Meister in Küßnacht, Füßli in Veltheim mit zu Rat zogen. Mit deren kritischen Randbemerkungen versehen, ging der Text des Entwurfs nochmals an seine Verfasser zurück. Am 11. Dez. 1773 hatte Lavater das erstemal das neue Opus den bestellten Kritikern eingesandt; am 11. Jan. 1774 ließ er es zum zweitenmal die Runde machen, nachdem er so weit als möglich von den kritischen Anmerkungen Gebrauch gemacht hatte. In seinem Begleitschreiben fügte er hinzu: „wir haben getan, was wir konnten, und stehen sämtlich, wenn man will, für das Realregister und diesen anzuhängenden Nachbericht; keine Macht kann uns zwingen, ein anderes Evangelium zu predigen als das ist, welches in diesen beiden Schriften gepredigt wird und, wenn etwas in der Welt wahr ist, dem Evangelium Christi vollkommen gemäß ist". Nach einer Bemerkung des Antistes hätten diesmal die Dekane dem Nachbericht zugestimmt, besonders Meyer in Wald und Escher in Pfäffikon. Das nimmt uns hinsichtlich der beiden letztern nicht wunder. Ob auch ein Kammerer Füßli wirklich zustimmte, ist sehr die Frage. Er hat zum ersten Entwurf die Bemerkung gemacht, er sei ihm nicht genehm; schwerlich wird ihn die Umformung ganz versöhnt haben. Man konnte es nicht allen recht machen. Genug, die Dekane waren wenigstens nicht mehr dagegen, und der Nachbericht erschien im Februar 1774[3].

Das Charakteristische dieses Nachberichts im Vergleich zum Realregister ist

1) Der ganze Verlauf dieser Verhandlungen protokollarisch bei Simler.

2) Das ursprüngliche Manuskript mit den Korrekturen der Mitarbeiter auf dem StArZ E I 1, n.

3) Sämtliches Material dazu bei Simler. Das Begleitschreiben des Antistes an den Rat vom 1. Febr. 1774 StArZ E I 1, n.

dies, daß er in Wirklichkeit nur ergänzt und durch Ergänzungen Vermißtes einbringt, aber nirgends einen Punkt des ältern Textes als irrtümlich und ungenügend beseitigt. Z. B. die Erklärung des Bibelspruchs: „Das Blut Jesu reinigt uns von allen Sünden" erhält jetzt den Zusatz: „man setze zu mehrer Deutlichkeit hinzu: durch Jesu Opfertod werden wir versöhnt, entsündigt, gereinigt. Sein Tod ist das Lösegeld für die Sünden der Welt". Das klingt freilich weit orthodoxer als die frühere Erklärung, die das Schwergewicht auf die gläubige Betrachtung, auf das Subjektive gelenkt hatte; aber man beachte wohl: jene bleibt daneben bestehen. Es ist, als wollten die Verfasser des Nachberichts den Lesern sagen: es ist alles richtig und gut, was wir im Realregister vorgebracht haben; man kanns aber auch ein bißchen orthodoxer ausdrücken, man kann in jedem Stück auch etwas mehr glauben im alten Sinn. Das war von ihrem Standort aus durchaus ehrlich gemeint. Unehrlich wäre es gewesen, wenn sie mit einem Schlag ihre früheren modernen Auffassungen aufgegeben hätten.

Auf Grund dieses Nachberichts, der dann später mit dem Text des Realregisters zu einem Ganzen verwoben wurde, hoffte Antistes Ulrich nunmehr, auch die auswärtigen Kirchen zum Frieden mit seinen Zürchern zurückzuführen. An die Schaffhauser war schon Ende Nov. 1773 eine Beschwerde von der Zürcher Zensurbehörde ergangen, weil man dort in einem fort Schriften drucken ließ, welche die Ehre und das Ansehen des Zürcher Ministeriums schädigten. Die Schaffhauser versprachen, künftig ihrem Provisor Hurter polemische Schriften gegen die Zürcher zu verbieten, und teilten bei diesem Anlaß den Zürchern mit, daß die eine der bei ihnen gedruckten Gegenschriften von dem St. Galler Dekan Stähelin stamme[1]. Völlig einverstanden erklärten sich mit der Haltung der Zürcher die Basler Pfarrer, die am 7. Juni 1774 durch Antistes Merian dem Zürcher Antistes ihre Zufriedenheit mit der Antwort aus Zürich mitteilen ließen. Sie gaben dabei den Zürchern zu wissen, daß man zuvor schon in Basel den Druck bösartiger Schriften gegen das Zürcher Ministerium verboten habe und an dem trotzdem neulich erfolgten Druck von vier Briefen, die zwischen Bern, Basel und Zürich in der umstrittenen Sache gewechselt worden waren, ganz unbeteiligt sei[2]. Wer sich aber auf sein Recht und das Unrecht der Zürcher hartnäckig versteifte, das waren die orthodoxen Berner Herren.

Antistes Ulrich hatte ihnen statt jeder weitern Verteidigung am 8. März 1774 den Nachbericht zum Realregister zugesandt; zwei Monate später am 14. Mai redigierten die Berner Pfarrer ihre Antwort. Auch jetzt erklärten sie sich unbefriedigt vom Verhalten der Zürcher; sie beklagten es, daß sie in diesem Nachbericht eine Apologie des Realregisters zu lesen bekämen, und bedauerten es, in den Zentrallehren von der Satisfaktion und der Justifikation nicht das reformierte Dogma zu finden, mit dem die Kirche Christi stehe und falle. Man konstatierte schmerzlich, daß in Zürich und in Bern nicht die gleiche Lehre, wenigstens nicht die gleichen Lehrformeln gelehrt würden und sprach die Befürchtung aus, es könnte der Zürcher Kirche das traurige Schicksal der deutschen Kirche bevorstehen. Ungefähr das gleiche war in Privatbriefen des Pfarrers Langhans an den Antistes

1) E I 1, n. StArZ.

2) Ebenda; dazu eine gedruckte Erklärung der Basler Pfarrer in „Neue Zeitungen von gelehrten Sachen auf das Jahr 1774".

und des Pfarrers Sprüngli an Schinz in Altstetten zu lesen. Beide beklagten genau wie das offizielle Schreiben, daß man in Zürich das unglückliche Realregister verteidige. Sprüngli rückte noch einmal mit der deutschen Gefahr auf den Plan; er meinte, der Kummer über das Verderben der Theologie in Deutschland hätte auf die Zürcher einen lebhafteren Eindruck machen sollen, damit sie gemeinschaftlich auf der Hut gegen diese Ansteckung seien. Es war noch viel, wenn Langhans dem Antistes einräumte, daß die zweite Arbeit im Sinn der symbolischen Schriften besser als die erste sei, und verschiedene Artikel in der neuen Fassung zum Vergnügen der Berner ausgefallen seien. Das Geheimnis der Dreieinigkeit und der Gottheit des Sohnes sei jetzt über allen Zweifel gesetzt. Allein die Genugtuung und der seligmachende Glaube seien weder richtig erklärt noch genauer bestimmt worden. Es bleibt bei dem Betrüben darüber, daß dieses Register nicht eine Partikularschrift, sondern ein Zeugnis der Denkungsart des Zürcher Ministeriums sei [1].

Die Korrespondenz zwischen den Kirchen Berns und Zürichs nahm damit für längere Zeit ein Ende. Keine der Parteien hatte nachgegeben oder die andere Partei zufrieden gestellt. Jede blieb stehen, wo sie stand.

Schließlich wurde von beiden Seiten auch das Ausland über diese innerschweizerischen und zürcherischen Händel benachrichtigt, nicht immer in feiner Weise. Während die Allgemeine deutsche Bibliothek unter dem Titel „Nachricht aus der Schweiz" eine Darstellung aus der Feder eines Freundes des Realregisters brachte, erschienen in den Weimarer Acta Historiae ecclesiasticae unter dem Titel „Gedoppelte Nachricht von einem zu Zürich herausgegebenen neuen deutschen Bibelwerk" je eine feindselige und eine apologetische Kundgebung, die apologetische von den Vorstehern der Kirche in Zürich unterschrieben, die feindselige anonym, aber, nach der genauen Bekanntschaft ihres Verfassers mit den Ereignissen im Winterthurerkapitel zu schließen, sicher von Kammerer Füßli stammend. Der alte Kammerer konnte es nicht ertragen, daß er am Ende eines Lebens voll Arbeit und Kampf für die Sache des rechten Glaubens seine eigene Kirche so rapid ins Lager des Unglaubens, wie ihm schien, schwenken sah. Das ist menschlich begreiflich; aber häßlich bleiben die Mittel, mit denen er sich gegen das Zeitverderben stemmte. Wir sahen früher, wie er in den Schaffhauser Zeitungen sein polemisches Gift gegen die Zürcher gespritzt hatte. Daß er die Berner geradezu aufstiftete, wurde von der Gegenpartei in Zürich vermutet, entzieht sich aber dem Beweis. Sicher ist dagegen, daß er in Bern wie in Biel gehässige Schriften gegen die Zürcher drucken wollte, nur ohne Gelingen [2]. Vielleicht geht auch der Druck jener vier Briefe der Kirchenvorsteher in Zürich, Bern und Basel, den die Basler erst zu spät entdeckten, auf Füßli zurück. Sein letztes Werk der Rache war jene Denunziation an die Weimarer Acta, womit er seine Heimatkirche vor dem Ausland bloß stellte.

Man fand in Zürich, der Examinatorenkonvent könne diese bösartige Darstellung nicht einfach hingehen lassen, und bereitete eine Antwort für die Weimarer Acta vor. Sie verzögerte sich um ein Jahr, weil Statthalter Ott anfänglich von der Fortsetzung des widerwärtigen Streits nichts mehr wissen wollte und verlangte, es solle nichts mehr darüber geschrieben werden. Im Juni 1775 ging schließlich doch eine Erklärung des Zürcher Konvents nach Weimar ab. Allein als sie eben

1) Beide Briefe im StArZ.
2) Sprüngli an Schieß 17. Mai 1774 (StArZ).

gedruckt werden sollte, starb Kammerer Füßli, der Urheber der „unglimpflichen Urteile", und die Zürcher ließen alsbald nach Weimar melden, es sei vom Druck ihrer Einsendung abzusehen[1]. Dazu hatten sie um so eher Grund, als ja sie und nicht der Verstorbene als Sieger aus dem Kampf hervorgegangen waren. Denn sowohl die Zürcher Bibelübersetzung als das Realregister blieben seitdem unangefochten. Der Kampf hatte ein blendendes Licht über das Maß von Fortschritt und Reaktion in den verschiedenen Gegenden der deutschen Schweiz geworfen. Deutlich steht die Zürcher Kirche vorläufig an exponierter Stelle. Sie gilt als sozinianisch verseucht wie sonst nur die Genfer Kirche. Aber dieser ihr Ruf, so verständlich er auch erscheinen mag, darf uns nicht an der Tatsache irre werden lassen, daß weder die neue Zürcher Bibel noch der Geist der drei jungen Verfasser des Realregisters einfach rationalistisch war. Es sind beidemal Versuche der vernünftigen Orthodoxie, die nur beim Realregister die scharfe Grenze nach links vermissen ließen und deshalb diesen Sturm der Entrüstung erregen mußten.

2. Kapitel: Reform der Liturgie.

Die vernünftige Orthodoxie warf sich ferner auf die Reform der alten Gebete des 16. und 17. Jahrhunderts. Voran ging wieder die welsche Schweiz und in ihr Neuenburg mit seiner neuen Liturgie von 1713. Dem Neuenburger Osterwald kam seine reiche Kenntnis der Liturgien verschiedener protestantischer Länder zustatten. Es wurde schon hervorgehoben, wie er dem *Common Prayer Book* einen wichtigen Einfluß einräumte; nächstdem holte er sich manches aus den Zürcher Gebeten, setzte z. B. die Taufliturgie aus alten Genfer und Zürcher Partien zusammen; auch das Weihnachtsgebet baut sich auf der Zürcher Vorlage auf; noch merkwürdiger ist die Benutzung des alten Leo Judschen Bittgebets in französischer Umformung. Dank dem englischen Einfluß kennt diese Neuenburger Liturgie die schönen Unions- und Missionsgebete, während sie wenig Fürbitten für die verfolgten Glaubensgenossen bringt. Der Einfluß der neuen Osterwaldschen Theologie geht ziemlich durch das Ganze.

Zuweilen wird direkt korrigiert, im Sündenbekenntnis das „von uns aus" vor „unfähig zum Guten" eingeschoben, in der Taufliturgie der Passus von der Erbsünde entfernt, aus Taufe und Abendmahl die Christusmystik möglichst beseitigt. Das ließ man sich ohne Widerspruch gefallen, anderes merkte man wohl nicht, wie (auf Grund der Psalmen) die neue Sprache von den „Gerechten und denen, die ein gerades Herz haben" im Unterschied von den „Sündern", das Wort von der „Kinder Unschuld" im Palmsonntagsgebet und ebenso die katholisierende Wendung: „gieb uns die Gnade, dir den Weg zu bereiten mit allen Arten guter Werke, Früchte der Gerechtigkeit vor dir hinzutragen". Der neue Geschmack zeigt sich in der Ausmerzung der Beschneidung Jesu aus der Neujahrsliturgie, während dafür der Sonntag die historische Begründung mit der Auferstehung Jesu neu erhält.

Alle diese Dinge merken wir heute bei der Vergleichung; die Zeitgenossen aber mochten vorwiegend unter einem andern Eindruck stehen. Für sie war hier erstmalig Liturgie und liturgischer Geschmack in die Neuenburger Kirche eingezogen;

1) StArZ.

im Gegensatz zur bisherigen kultischen Armut erlabte man sich an wirklich schönen, eindrucksvollen Gottesdiensten, und wie wurde dabei der Blick ausgeweitet in alle Länder der Christenheit und über sie hinaus! Und doch ging der Zusammenhang mit dem ältern Kultus nicht einfach verloren, wenn eines der Sonntagsgebete um reine, klare, einfache Predigt des Gottesworts bittet. Klang das nicht wie ein Echo der Reformation? Ja, tritt nicht Christus und der Glaube an Christus stärker in dieser neuen Liturgie hervor als in der alten primitiven, die keine Festgebete, keinen so ausgesprochenen Christuskult kennt, wie ihn Osterwald jetzt neu einführte?

1724 folgten die Genfer mit ihrer Reform der Liturgie nach; sie wollten selbständig arbeiten und keineswegs Osterwald kopieren, dessen Textwortlaut sich höchstens in dem ähnlichen Zusatz „durch uns selbst" im Sündenbekenntnis bemerkbar macht. Und doch ist fürs Ganze Osterwald zweifellos das Vorbild; ihm macht man die reiche, abwechslungsvolle Gestaltung der Wochenliturgien nach, die Kollekten für die Festtage, nicht dagegen eigentliche Festtagsgebete; einzelne predigtlose Gottesdienste werden von ihm übernommen und später mit seinen Reflexionen bereichert. Wie seine Liturgie, so folgt auch die genferische den Anregungen der englischen Gesellschaft in Fürbitten für Juden, Mohammedaner und Heiden. Aber anders als bei Osterwald tritt jetzt eine warme, kräftige Fürbitte für die armen verfolgten Glaubensgenossen dazu, die in Neuenburg fehlte, in Genf durch die Nachbarschaft mit der südfranzösischen *Eglise du désert* sich mächtig aufdrängen mußte. Die Pietät für die ältere, auf Calvin zurückgehende Genferliturgie muß bei dieser Reform von 1724 noch stark mitgesprochen haben; vielfach ändert man den Text Calvins nur sprachlich, so im Gebet für Unglückszeiten und selbst in der Abendmahlsliturgie, wo die Nachwirkung Calvins überraschend groß ist. Allein daneben meldet sich doch auch der Geist der neuen vernünftigen Orthodoxie sehr deutlich.

Calvin würde wohl wenig Zuversicht zu einer Wendung gehabt haben, wie der im Bußtagsgebet: „Aber, o Gott, wie du nur denen verzeihst, die aufrichtig bereuen und ihr Betragen ändern, so erklären wir in deiner Gegenwart, daß das unser Wunsch und fester Entschluß ist . . ."; er nimmt an der Parallelstelle allein zur Gnade des Erlösers seine Zuflucht. Höchst modern und wenig evangelisch mutet uns das Weihnachtsgebet an; es bittet darum, daß wir die Lehren dieses himmlischen Lehrers gläubig umfassen, seine Gebote halten, sein Beispiel nachahmen: Liebe, Sanftmut, Geduld, das soll der Ertrag der „Erniedrigung des Gottessohnes" sein. Fast im Stil der spätern Aufklärung interpretiert die Taufliturgie das Wort von der Wiedergeburt in Joh. 3: „es muß eine große Veränderung in uns vorgehn, wir müssen allem Unreinen und Lasterhaften in uns entsagen und uns Gott aufopfern durch eine aufrichtige und beständige Hingabe an alle Pflichten der Frömmigkeit, der Mäßigkeit und der Gerechtigkeit. Wenn wir nicht so neue Menschen werden, können wir nicht teilhaben an den Vorteilen des Christentums und besonders an der Herrlichkeit des Himmelreichs." Da ist die ganze Wucht des calvinischen Sündenernstes und der calvinischen Gnaden- und Geisteszuversicht verwischt und weggebetet. Kein Wunder, daß dann auch im Taufgebet die Erbsünde stark gemildert, mehr angedeutet als dogmatisch ausgesprochen wird, natürlich nicht zum Schaden des Gebets. Wo Calvin dann in der Abendmahlsliturgie die fortwährende Sündhaftigkeit der Kommunikanten hervorhebt und nur den Trost hinzufügt, daß „wir dank der Gnade das Evangelium so ins Herz eingedrückt haben, daß wir dem Unglauben widerstehen, und Gott

uns den Wunsch und das Verlangen geschenkt hat, auf unsre eigenen Begierden zu verzichten, um seiner Gerechtigkeit und seinen Geboten zu folgen", da tröstet sich der Revisionstext mit dem sehr andern Gedanken, daß „wir unsre Schwachheiten erkennen, darüber seufzen vor Gott und alle Anstrengung machen, sie zu überwinden", d. h. er trägt wie bei der Taufe die Moral da ein, wo bei Calvin in erster Linie die Gnade steht.

Man kann nicht ohne Wehmut diese neuen Genfer Gebete mit den alten calvinischen vergleichen. Gewiß, die Revision war unbedingt nötig, schon aus sprachlichen Gründen, und der viel größere Reichtum an Gebeten für die verschiedenartigen Gottesdienste von Sonntag und Werktag erscheint zunächst als Fortschritt. Aber es ist nicht zu sagen, wie viel Wucht der Sprache und des Denkens hier bereits verloren gegangen ist, wie viel mehr zusammengedrängte Gottesfurcht und Erhebung in den paar Gebeten Calvins als in der ganzen großen neuen Sammlung atmet. Das ist mehr oder weniger das Schicksal aller Liturgiereformen. Ergreifend sind nur die Fürbitten für die französischen Hugenotten; die sind eingegeben von Not und Mitgefühl. Sonst ist nach Ostervalds Vorgang ein neuer liturgischer Stil eingezogen mit großer Feierlichkeit und Würde, aber eben Kultstil, das sagt alles; es ist nicht mehr das Beten der Männer, die mit Gott und allen Teufeln gerungen haben und dabei stark und froh geworden sind.

Schon ein Jahr nach der Genfer Liturgiereform folgte die Waadt nach; aber hier hatte man viel weniger Freiheit und Mut, eine eigene Neugestaltung zu wagen; man begnügte sich in der Hauptsache, mit den ältern landesüblichen Berner Gebeten Ostervaldsche und neue Genfer Liturgien zu vereinigen. Beibehalten wurden von den Berner Gebeten nur das für die Kinderlehre und die Form der Taufe und der Trauung, letztere offenbar als bürgerliche Rechtsordnungen, welche die gnädigen Herrn in der Hauptstadt respektiert wissen wollten. Immerhin hat selbst auf diese Berner Gebete der Text von Osterwald wiederholt abgefärbt, und das Schlußgebet nach der Trauung ist geradezu aus Berner-, Genfer- und Neuenburgergebeten zusammengeflickt worden. Aus der Taufliturgie strichen die Waadtländer den Prädestinationsgedanken „nach dem unbeweglichen Fürsatz deiner Wahl", und die sonst so ängstlich gerade in der Waadt die Orthodoxie schützende Berner Obrigkeit scheint diese Freiheit nicht gemerkt zu haben. Aus der neuen Genfer Liturgie wurden in der Hauptsache das Gebet nach der Sonntagsmorgenpredigt, die Liturgie für den predigtlosen Gottesdienst, die Kollekten für die Festzeiten, das Gebet für die Unglückszeiten und die Abendmahlsliturgie übernommen, während auf Neuenburg die Gebete vor der Sonntagmorgenpredigt, die für den Sonntagabend und für den Wochengottesdienst, die neuen Partien der meisten Festgebete (Mariae Verkündigung, Ostern, Himmelfahrt, Pfingsten) und die Bußtagsgebete zurückweisen. Ohne Vorlage scheinen nur das Gebet für den St. Jakobstag und das Schlußgebet zum Bußtag zu sein. Aber es ist nun lehrreich, wie die Genfer und Neuenburger Gebete gelegentlich in der Waadt verbessert wurden. Die Waadtländer haben wiederholt mehr evangelische Wendungen an Stelle moralistischer gesetzt, schwerlich den orthodoxen Bernern zu lieb, sondern weil sie in dieser Materie noch weniger modern empfanden.

Erhoffen die Genfer die Vergebung „durch die unendliche Güte Gottes", so erwarten sie der Waadtländer „um der Liebe dieses einigen Heilands und Erlösers willen". Beide

klammern sich im Schlußgebet am Sonntagmorgen an den Erlöser Jesus Christus, aber die Genfer, „damit sie erleuchtet durch seine Belehrungen, geleitet durch sein Beispiel und belebt durch seinen Geist, ihre Sünden in den Tod geben und in einem neuen Leben wandeln", die Waadtländer dagegen, „damit Christus in uns wohne, um da alle sündigen Gewohnheiten zu zerstören und ein neues Leben zu schaffen". In dieser feinen Differenz kommen fast zwei verschiedene Auffassungen vom Heil zum Ausdruck. Wenn der Genfer zu Weihnacht „für die Lehre des himmlischen Lehrers" dankt, so fügt der Waadtländer hinzu: „und für das unendliche Verdienst seines Opfers". Feiert Osterwald in der Schlußmahnung des Abendmahls den „liebwerten Erlöser", so setzt die Waadt dafür den „anbetungswürdigen" ein. Bezeichnend ist ein anderer kleiner Zusatz: Osterwald ließ seine Leute um Reinheit, Klarheit, Einfachheit des Gotteswortes beten, in der Waadt fügt man den Eifer hinzu.

Das sind scheinbar Kleinigkeiten, sie beweisen aber ein wärmeres Gefühl für das eigentümlich Evangelische bei den waadtländischen Liturgierevisoren. Von besonderer Kraft und Dringlichkeit sind auch hier die Fürbitten für die Verfolgten; man kannte sie ja in Lausanne aus nächster Nähe, man stand im lebendigsten Kontakt mit ihnen. Um so auffallender ist dann wieder der duldsame und herzliche Ton gegenüber den katholischen Eidgenossen im Gebet des St. Jakobstags. Kurz nach dem letzten Religionskrieg verfaßt, legt dies Gebet für den echten Patriotismus der Berner auch im Verhältnis zu den Glaubensgegnern ein prächtiges Zeugnis ab. Auf das Gebet für die Erleuchtung der Juden, Heiden, Ungläubigen und irrenden Christen am Bußtag sei auch hier nochmals verwiesen. Es zeigt, wie die Waadt mit teilnahm an der Ausweitung des protestantischen Kirchengefühls. So hat diese Sammlung trotz ihres kompilatorischen Zuges doch schließlich einen eigenen Charakter. Der Fortschritt im Vergleich zu den ältern dürftigen Liturgien des welschen Bernbiets liegt auf der Hand.

Man möchte glauben, daß damit die Reform der Liturgie in der welschen Schweiz zur Ruhe gekommen sei. Dem ist aber nicht so. In Genf gab die *Vénérable Compagnie* schon 1743, nach nicht ganz zwei Jahrzehnten, ihre Arbeit mit bedeutsamen Veränderungen heraus, die fast überall den fortschrittlichen Zug der Zeit erkennen lassen. Zwar äußerlich fallen die Aenderungen nicht sehr stark in die Augen; das „Gebet für Unglückszeiten" ist an spätere Stelle gerückt mit dem neuen Titel: „Gebet für den Bußtag" und mit Ergänzung durch zwei Schlußgebete; hinzugetreten ist ferner ein neues Gebet für die Konfirmation. Die Schlußgebete des Bußtags sind übrigens nicht einmal eigene Zutaten, sondern meist Entlehnungen aus der waadtländischen Bußtagsliturgie, wo gerade die prächtigen Bitten für die Einigung der protestantischen Kirchen und die Bekehrung der Nichtchristen bereits Aufnahme gefunden hatten. Aber fast bedeutsamer als diese äußerlich sichtbaren Zutaten sind eine Reihe einschneidender Korrekturen am Genfer Text von 1724, die alle beweisen, wie rasch der Zeitgeist sich wandelt.

In den Schlußsatz des Sündenbekenntnisses ist die Wendung eingedrungen: „daß wir alle unsre bösen Neigungen überwinden", ein Zusatz, der selbst den Genfern so hoch gegriffen vorkam, daß er 1788 wieder aus dem Text herausflog. Das Gebet für Unglückszeiten entfernte sich 1743 viel stärker vom ältern calvinischen Text als das von 1724; dabei fiel u. a. die Bitte um Befreiung der Kirchen von unwürdigen Pfarrern einfach unter den Tisch, als hätte das damalige Genf sie nicht mehr nötig gehabt. In den Gebeten für die Wochengottesdienste hatte die Liturgie die freie Souveränität Gottes mit gewaltigen

Worten gefeiert; Gott hieß darin „*le maître absolu des hommes, le souverain maître.*“ „Du thust, was dir wohl gefällt im Himmel wie auf Erden, und nichts kann deinem Willen widerstehen“. Alle diese Wendungen entfernt die spätere Edition stillschweigend; man ertrug um die Mitte des Jahrhunderts diesen Allmachtsgott nicht mehr wie ehedem. Entsprechend bringt der spätere Text die Sündenlehre in abgeschwächter Form; nicht mehr: „es ist in uns ein Grund (*fond*) des Verderbens, der uns immer dazu treibt, dich zu beleidigen“, sondern viel milder: „wir sind von uns aus schwach und verdorben“. Sofort gewinnt aber auch die Vorstellung von der Erlösung ein anderes Gesicht: 1724 hat Jesus „uns das Leben in der Herrlichkeit erworben und verspricht Gott, es uns zu geben im Himmel“, 1743 hat Christus es „erworben und versprochen allen denen, die ihm treu bleiben“, mit andern Worten, der Schwerpunkt ist auf uns gelegt. Daß jetzt der „Antichrist“ allgemein den „Feinden“ Platz macht, ist verständliche Modernisierung, auffallend aber das stärkere Hervortreten des Weltlich-Bürgerlichen gegenüber der Kirche. Die ältere Liturgie bat, daß die Obrigkeit „zum Besten deiner Kirche wirke“, die jüngere „zum Besten deines Volks“; die ältere Liturgie bat, daß alle Arbeit „zu Gottes Ehre und unserem Heil“ dienen möge, die jüngere fügte hinzu: „und zum öffentlichen Wohl“. Betete man 1724 kirchlich: „du willst, daß wir alle Glieder deiner Kirche lieben“, so 1743 allgemein menschlich: „du willst, daß wir alle als Kinder eines Vaters ansehen“. Endlich ist die Abendmahlsliturgie 1743 bedeutend weiter von Calvins Text abgerückt, als noch in der Ausgabe von 1724 und der ihr folgenden der Waadt.

Man kann überall beobachten, wie schwer der neuen Zeit das Beibehalten der jahrhundertalten überlieferten Formen allmählich geworden ist. Das läßt sich wohl begreifen; aber die Reform, wo sie weiter und weiter greift, entfernt sich dann auch innerlich immer weiter von den Grundgedanken der Reformation. Keine Kirche der Schweiz war hierin so reformfreundlich wie die alte Kirche Calvins.

Während die bernische Waadt in bernischem Konservatismus bei ihrer einmaligen Reform von 1725 verharrte und deren Text auch in spätern Ausgaben, 1761 und 1778, fast wörtlich wiederholte (bloß „Irrtum“ statt Antichrist), blieb die Genfer Liturgiereform auch nach 1743 nicht stehen. Vor Abschluß des Jahrhunderts, 1788, erschien im Zusammenhang mit der damals vorgenommenen starken Reduktion der Genfer Gottesdienste noch einmal eine neue Ausgabe der Genfer Liturgie, die, außer einer Rückkehr zur ältern Liturgie von 1724, im Text des Sündenbekenntnisses an den überlieferten Texten zwar nichts mehr änderte, jedoch drei neue Stücke hinzufügte, ein Gebet für Dienstagabend, eins für Weihnacht und eins für Neujahr. Diese drei neuen Gebete sind nun freilich außerordentlich bezeichnend für den Stand der damaligen Genfer Theologie; das erste stammt von David Claparède, die beiden andern von Pierre Picot.

Das Claparèdesche Gebet ist ein Gebet reiner Naturreligion mit evangelischem Anhängsel; es schwelgt in Universumsstimmung, Naturfreude und Unsterblichkeitsgedanken, hält aber die Kontinuität mit den ältern welschen Gebeten fest in dem mächtigen Universalismus, mit dem am Schluß dem Christentum seine Weltmission vorgehalten wird. Das Picotsche Weihnachtsgebet überrascht zunächst, wenn man von ältern Weihnachtsgebeten herkommt, durch das Fehlen jeder Anbetung Jesu; es ist ganz an Gott gerichtet. Die Weihnachtsgabe will es in einen großen Rahmen stellen und in der Sendung des Sohnes die Vollendung aller göttlichen Offenbarung erblicken. Von der Herrlichkeit der Natur und der göttlichen Würde des Menschen steigt es langsam zu diesem Höhepunkt auf. Die Sendung des Sohnes wird motiviert mit den menschlichen Irrungen, dem Einbruch des Heidentums; von der Sündennot in uns kein Wort, ebensowenig von

der Vergebung, die Jesus uns brachte! Hervorgehoben werden an Christus die Erfüllung aller Weissagungen, die große Revolution, die er auf der Erde erzeugte, die Erhabenheit seiner Lehre, die Heiligkeit seiner Gebote, die Größe seiner Wunder, die Eminenz seiner Tugenden, die Herrlichkeit seiner Verheißungen. Dann folgt ein wehmütiges Bekenntnis der Abnahme der Religion unter uns in der Gegenwart, die diesem Gebet einen ganz eigenen Klang gibt. Es wird dadurch ein wichtiges Dokument für den Stand der Christlichkeit in Genf zu seiner Zeit. Derselbe Picot zeigt sich uns dann im Neujahrsgebet noch einmal als Kind der stark fortgeschrittenen Aufklärungsbewegung. Da ist viel die Rede vom Universum, von der Vorsehung, von Gott als dem Unbeweglichen, Unabhängigen, Unendlichen im Gegensatz zur Zeit. Das ganze Gebet atmet reine Vergänglichkeitsstimmung, wenig Gefühl für Sünde und Gnade. Jesus wird darin gefeiert als der Lehrer der Unsterblichkeit, der Fürst des Lebens, der Sieger über das Grab. Das sittliche Ideal wird mit den Worten: „Reinheit unsres Gewissens und guter Gebrauch der uns verliehenen Gaben und Kräfte" angedeutet; wer darin weit kommt, darf teil haben an den Verheißungen für Diesseits und Jenseits. „Verleihe uns diese glückliche Ruhe, diese Freiheit von Schmerzen und Mühen, diese Zufriedenheit des Geistes, worauf Weise und Christen ihre Wünsche beschränken sollen."

Hier stehen wir deutlich an einer Grenze des Christentums. Aber theologisch ist der Standpunkt der vernünftigen Orthodoxie nicht aufgegeben. Der Gottessohn, die Wunder, die Weissagungen stehen unerschüttert fest. Jedoch der Weg von der Genfer Liturgiereform von 1724 bis zu diesen Zusätzen von 1788 zeigt deutlicher als lange Abhandlungen, auf welcher schiefen Ebene sich diese ganze Richtung bewegte, und wie allmählich man vom Standort der Offenbarung auf den der platten und selbstzufriedenen Aufklärung hinübergleiten konnte.

Es sei an dieser Stelle nachgetragen, daß auch die Neuenburger Kirche ihre Ostervaldsche Liturgie von 1713 im Lauf des 18. Jahrhunderts wiederholt revidierte, jedoch stets bloß im Sinn quantitativer Ergänzung und nie in einem wirklich andern, neuen Geist.

Bald nach Ostervalds Tod brachte die neue Ausgabe von 1751 eine stattliche Vermehrung: zwei Gebete für den Dienstag-Morgengottesdienst, 21 neue Festgesänge, nämlich ein *Cantique* (hymnisches Festgebet) für Weihnacht, vier für Ostern, fünf für Pfingsten, vier für die Septemberfeste und fünf für die Kommunion; das Gebet nach der Kinderlehre in der Abendmahlszeit war schon 1737, zu Lebzeiten Ostervalds, eingerückt worden. 20 Jahre hernach 1772 fügte eine neue Revision ein Gebet für den Schluß des Bußtags nach der zweiten Predigt hinzu, im Anschluß an die Genfer Liturgie, ferner eine Kollekte nach dem Gottesdienst, wenn sogleich ein Begräbnis stattfindet, und ein Gebet für den Verbrecher vor seiner Hinrichtung. Endlich 1799 in den stürmischen Zeiten, da man in der helvetischen Nachbarrepublik an nichts weniger als an Liturgierevisionen denken konnte, bekam die Neuenburger Kirche eine letzte neue Revision, diesmal nicht bloß eine Vermehrung, sondern auch eine Verkürzung, da sich manche Gebete, besonders einzelne *Cantiques*, nicht eingebürgert hatten. Weg fiel das Schlußgebet für den Bußtag; die *Cantiques* für die verschiedenen Festtage wurden auf je zwei reduziert, wobei für Weihnacht zwei neue eingesetzt wurden; die *Cantiques* für die Abendmahlsfeiern wurden gleichfalls auf eine Nummer verkürzt, dagegen neue solche „Gesänge" für die Tage vor Bettag und nach Bettag aufgenommen. Die Vermehrung, von der der Titel redet, betrifft speziell eine Kollekte für die Zeit des Katechumenenunterrichts, eine Taufliturgie für Erwachsene, ein Gebet für den Tag der öffentlichen Promotionen. Als Anhang sind nochmals vollständige Liturgien für Weihnacht und Charfreitag mit Einschluß von Evangelienharmonien für beide Feste beigegeben. Gerade dieser Anhang bezeugt die kräftige Orthodoxie des unbekannten neuenburgischen Verfassers, wenn es auch eine stark moralisch gerichtete Orthodoxie ist; wir empfinden sogar eine gewisse Wärme der Verehrung Jesu.

Mit der raschen Entwicklung der Genfer Kirche hat die neuenburgische nicht Schritt gehalten. Obschon aber die Kommission für die Liturgierevision seit 1790, also mehr als 8 Jahre lang gesessen und beraten hatte, fiel ihr Werk nicht zu allgemeinem Wohlgefallen aus. Henri David Chaillet fand an den *Cantiques* viel auszusetzen; er meinte, sie seien zu wenig einheitlich und ermangelten der rechten Popularität, weil sie mit priesterlichen und überhaupt biblischen Phrasen überladen seien. Chaillet gab später seinem fünften Band Predigten Muster von Cantiques nach seinem Sinn mit, über die Themata: Vorsehung, Allmacht, Gottvertrauen, Gottes Gesetz, die Ernte, der Sturm, die Furcht Gottes. Das klang nun schon mehr nach den Lieblingsgedanken der Aufklärung, obschon Chaillet in seiner Weise zu den Orthodoxen gehörte.

Bedeutend später als in der Westschweiz begann in unsern deutsch-schweizerischen evangelischen Orten der Anfang einer Liturgiereform im Geist des vernünftigen Christentums. Noch als 1738 in Schaffhausen und St. Gallen die Agenden neu gedruckt werden mußten, machte sich kein Bedürfnis einer solchen Umgestaltung geltend. Die Schaffhauser setzten in ihre Hauptgebete passende Fürbitten für die verfolgten Glaubensgenossen in den einzelnen Ländern ein, ließen das eine Bußtagsgebet fallen und verkürzten das andere. Die St. Galler revidierten etwas gründlicher, änderten das altcalvinische Sündenbekenntnis ganz ab, setzten ebenfalls die Fürbitten für die bedrängten Glaubensgenossen ein, begründeten ihre Sonntagsheiligung mit dem Gedächtnis der Auferstehung, kürzten die Festgebete und das Abendgebet am Montag und Donnerstag, wobei manche Geschmacklosigkeiten des ältern Textes wegfielen, besserten allerlei bei den heiligen Handlungen und fügten drei neue Gebete hinzu: ein Vorbereitungsgebet am Tag vor der Kommunion, an Christus gerichtet, ein neues Gebet für die Herbstkommunion und die Lehrgebete für Sonntagabend, wobei sie neue Geschmacklosigkeiten und angebliche Geistreichigkeiten in ihre Liturgie aufnahmen, getreu dem Geist des St. Galler Pietismus, der damals geherrscht hat. Das einzig Bemerkenswerte dürfte eine in zwei von den neuen Gebeten auftretende Bitte sein, Gott möge die Zeiten der Erquickung herbeieilen lassen, darinnen der Schall des Evangeliums in aller Welt ausgebreitet werde, die Feinde desselben mit dem Geist seines Mundes und mit dem Odem seiner Lippen getötet werden, und der Herr nur Einer und sein Name nur Einer sein möge. Auch dies neue Gebet mit weitem Gottesreichshorizont wird auf die Anregungen des Pietismus, speziell des Halleschen, zurückgehen, oder vielleicht auf englisch-welschen Einfluß. Sonst zeigen diese beiden Liturgierevisionen nur, daß der Geist des alten Christentums noch ungeschwächt herrscht.

Einen Schritt weiter aber führen uns die Liturgien vom Jahr 1752, die in Basel und in Biel erschienen. In Basel begnügte man sich, abgesehen von ein paar neuen, kurzen Gebeten auf spezielle Anlässe im Anhang, mit sehr wenigen Aenderungen; aber diese wenigen lassen den neuen Geist erkennen, der mit Werenfels in Basel einzog.

Dahin gehört allerdings nicht die Bitte für die Vereinigung der evangelischen Kirchen im Samstag-Abendgebet, die vielmehr gerade in die Mitte des 17. Jahrhunderts zurück-

reicht, wenn sie auch der Irenik des Basler Unionsmanns sehr entsprechen mochte. Aber wenn im Gebet nach der Dienstagspredigt die Wendung: „wie wir schon in den Lenden Adams, unsres ersten Vaters, gesündigt haben" und die andere Wendung: „die wir uns ebensowenig bekehren können, als ein Mohr seine schwarze Haut ändern oder ein Pardel seine Flecken verwandeln kann" fehlen, wird dies kein Zufall sein. Besonders die Fürbitte für die Feinde, die im alten Text deutlich prädestinatianisch eingeschränkt war, mußte jetzt gemildert werden; man ertrug eine Wendung wie die: „daß du aus denselben bekehren wollest, welche du bekehren willst", nicht mehr, weil sie ja dem Gebet jeden Sinn nimmt.

Das sind Kleinigkeiten, aber wenn man den konservativen Geist dieser Zeit kennt, wird man sie doch richtig einschätzen.

Das erste gründlich verbesserte Gebetbuch der deutschen Schweiz hat 1752 Pfarrer Wildermett seiner Vaterstadt Biel geschenkt, ein Mann, der für sich selbst der Lampeschen Bundestheologie angehört haben dürfte, in liturgischem Geschmack aber von dem neuen reicheren Gottesdienst der welschen Schweiz aufs stärkste beeinflußt war.

Das zeigt sich schon in der großen Menge neuer Gebete, die nun in Biel einzogen. Die ältere Bieler Liturgie von 1678 enthielt wie die meisten schweizerischen Agenden nur die paar Sonntags- und Wochengebete, nebst Form der heiligen Handlungen, Kinderlehr- und Bußtagsgebet, und sie hatte aus den ältern Berner, Basler und Zürcher Gebetbüchern ihr meistes Material geschöpft. Dem gegenüber bringt die neue Bieler Agende Gebete für nicht weniger als 5 sonntägliche Funktionen, ferner Gebete für die Festtage und die Vorbereitung zum Abendmahl, endlich Gebete für den Gottesdienst am Mittwoch, Freitag und Samstag (außer dem übernommenen Gebet für die Wochenpredigt) und zuletzt Konfirmations- und Begräbnisgebete, alles in allem eine liturgische Fülle, von welcher die ältere Zeit noch keine Ahnung hatte. Und gerade wie der ältere Text sehr stark zurücktrat und verändert wurde, so drang dafür der Einfluß des waadtländischen Gebetbuchs, stellenweise auch derjenige Ostervalds, des Freundes von Wildermett, durch, speziell in der Liturgie zu predigtlosen Gottesdiensten der Woche. Selbst eine Kleinigkeit wie der Zusatz „von uns aus untüchtig zum Guten" im alten Sündenbekenntnis verrät deutlich den Einfluß Ostervalds und der Waadt. Kein Gebet blieb von der Reform verschont; selbst die sonst so festen Abendmahls- und Trauungsliturgien wurden stark verändert.

Und dabei fehlte es doch dieser Liturgie nicht an Eigenart, nicht an eigener Theologie, wenn uns in so vielen Gebeten der Bundesgott, die Bundessiegel, die Bundeserneuerung, das Bundesmahl, die Artikel des Bundes, die bundmäßige Aufrichtigkeit begegnen. Wie hätte der alte Lampe sich daran gefreut! Vernimmt man nicht seinen Geist, wenn in einem Gebet darum gefleht wird, daß die rechten Christen „an den je länger je mehr einreißenden Unordnungen sich nicht ärgern", und „daß sie auf dem Acker der äußerlichen Kirche als ein guter Same auch mitten im Unkraut aufwachsen und Frucht bringen"? In die neuere Zeit versetzt uns auch das Charfreitagsgebet mit dem Wunsch um Behütung vor dem verdammlichen Unglauben, daß wir unsern großen Versöhner und seine durch seinen blutigen Gehorsam verdiente Versöhnung nicht verachten, verwerfen, versäumen. Und dabei ist alles mehr oder weniger aus einem Guß, weil von einem hervorragenden Mann geschaffen, ein Muster für spätere Reformen. Aber von den Missionsgebeten der welschen Schweiz hat der Bieler Pfarrer noch nichts gelernt.

Schon vor der Bieler Reform der Liturgie hatten sich die Berner, angetrieben von Dekan Zehender, an dasselbe Werk gemacht; aber ihre neue Liturgie

erschien erst mehr als ein Jahrzehnt nach Beginn der Arbeit, im Jahr 1761. Kein Vergleich zu der reichen Auswahl, welche Wildermett nach welschem Vorgang vorgenommen hatte! Und doch folgte Bern dem neu geweckten Bedürfnis wenigstens durch Einführung der Festgebete, der Gebete für die Vorbereitung und die Danksagung beim Abendmahl, auch eines Admissionsgebets und eines Gebets für Begräbnisse; selbst die kurzen Kollekten für die Festtage ahmte man den Bielern nach. Direkte Entlehnungen aus der Bieler Liturgie waren spärlich; Anklänge daran sind die Kollekten für die Festzeit, ein Passus im Kinderlehrgebet, auch der Eingang des Weihnachtsgebets. An Osterwald erinnert gelegentlich die Unterscheidung der Wahrheiten des Heils und der Gebote des Lebens. Sonst ruht die neue Berner Arbeit auf den alten Berner Texten, die aber meistens aufs allereingreifendste verändert, besonders auch verlängert wurden, nicht zum Besten des Gebets.

Bezeichnend für die Neuzeit ist vor allem der feierliche kultische Stil, den freilich die Schaffhauser z. B. schon vorher hatten. Er offenbart sich am deutlichsten gleich in den berühmten Zusätzen zum alten Sonntagmorgengebet, „Hoher und ewiger Gott, der du im Heiligen wohnest" usw. und „o großer und majestätischer Gott", Wendungen, die heute jedermann kennt und die damals in Bern geschaffen wurden. Das sind nun von den besten Stilproben; anderes ist einfach kultische Phraseologie, z. B. „wir, dein Volk, erscheinen vor deinem heiligen Angesicht mit Dank und Lobpreisen deines heiligen Namens" usw.

Man kann nur mit Schmerzen dem Verfall der alten kurzen und kräftigen Gebetssprache zusehen; fast jede Modernisierung bedeutet eine Verschlechterung und Verwässerung; wie wäre ohne dies das Trauungsgebet dreimal so lang als früher geworden? Bußgebete gar in der neuen Form kann man kaum mehr lesen, so langweilig sind sie gehalten. Aber die Modernisierung der Theologie dieser Liturgie ist nicht weit her, höchstens etwa daß der „unbewegliche Fürsatz deiner Wahl" im Taufgebet wegfällt. Sonst sind gerade die ganz neuen Festgebete noch fürchterlich orthodox; Gebete an Jesus werden in der Mitte des 18. Jahrhunderts viel häufiger als im 17., geschweige 16. Jahrhundert. Jetzt wird eigentlich jedes Festgebet z. T. wenigstens an den göttlichen Heiland direkt gerichtet. Man kann hier kaum von „vernünftiger Orthodoxie" reden; irgendeine Wandlung im Denken entzieht sich unserm Blick; das stimmt mit der Tatsache, daß in Bern die alte Orthodoxie am längsten beharrte. Und doch das Bedürfnis nach Reform der Agende, der Wunsch mit der Zeit fortzuschreiten in einem gewissen liturgischen Reichtum! Wer weiß, ob die Zürcher ohne den Vorgang der Berner ihre Liturgiereform bekommen hätten?

Obschon Zürich in der deutschen Schweiz das schnellste Tempo der Aufklärung repräsentierte, gehört seine neue Liturgie vom Jahr 1769 noch ganz diesem Christentum des Uebergangs an. Die Zürcher Revision fiel in die letzten Jahre des Antistes Wirz und wollte nach dessen eigener Erklärung nur einige veraltete oder dunkle, dem Mißverstand unterworfene Wörter und Redensarten durch gebräuchliche, klare und faßliche ersetzen, auch da und dort solches einrücken, was der gegenwärtige Weltlauf erfordere[1]. Diese Arbeit besorgten lauter alte Herren, wie Antistes Ulrich, Wirzens Nachfolger, einmal schreibt, „die an Leib und

1) Antistes Wirz an die Dekane 6. März 1769 (Simler Bd. 194 UBZ).

Gemüt altersschwachen Herren Archidiakon Hirzel und Pfarrer Ulrich am Fraumünster, und was sie noch gut machten, habe der Amanuensis verdorben, der ihre Zedelchen abschrieb". Antistes Wirz habe dafür das Dienstag-Morgengebet, ein Neujahrsgebet und einige Fest- und Bettagsgebete verfertigt, die alle auch nicht besonders seien. Derart sei diese verbesserte Zürcher Liturgie vielleicht die schlechteste von allen schweizerischen Liturgien geworden". So Antistes Ulrich[1]. Die Revisoren haben die neue Berner Liturgie ziemlich stark benützt, so gerade im Gebet am Sonntagmorgen in dem berühmten: „O großer und majestätischer Gott", auch sonst in mehreren Sonntags- und Werktagsgebeten und in der Form für die Taufe und die Trauung. Hauptsächlich aber modelten sie an den alten Zürcher Gebeten sprachlich und inhaltlich viel herum, fast ausnahmslos im Sinn der Sprachverderbnis, der Verbreiterung und Verwässerung.

Der Theologie nach läßt die Orthodoxie der Revisoren nichts zu wünschen übrig; jetzt erst werden große Stellen der Festgebete an Jesus gerichtet, nicht nur zu Weihnacht, sondern selbst am Pfingsttag; jetzt erst wird ins Neujahrsgebet ein langer Erguß über den seligmachenden Jesusnamen eingesetzt; gerade die ganz neuen Bettagsgebete feiern die Satisfaktion des Erlösers und „das köstliche Lösegeld des unsträflichen und unbefleckten Lammes", und jetzt erst wird wiederholt die Heiligkeit des Sonntags historisch mit der Auferstehung Jesu gestützt. Man könnte nach dem allein zu schließen meinen, Zürich sei im Begriff, erst recht orthodox zu werden; Stellen im Berner Gebet werden z. B. mit streng dogmatischen Zusätzen versehen, als wolle man die Nachbarkirche an Rechtgläubigkeit übertreffen. Aber beim nähern Zusehen gewahrt man eine Fülle von Abschwächungen und Modernisierungen aus dem Geist der neuen Zeit. Die „Engel der Kinder" wie der „Engel des neuen Jahres" begegnen nicht wieder. Im Weihnachtsgebet wird der Hymnus auf die Menschwerdung stark reduziert, die Christusmystik entfernt, auch das Neujahr als Fest der Beschneidung Christi ist kaum noch durchsichtig. Die Kirche verliert ihre Attribute, daß sie „Augapfel, Erbteil, Säule und Grundfeste der Wahrheit" sei; sie heißt auch nicht mehr die „evangelische, recht katholische" Kirche. Aus dem Trauungsformular weicht der Vergleich mit der Verbindung von Christus und der Gemeinde, aus den Abendmahlsgebeten wird der Realismus der Kultmystik durch harmlose Worte von den „Siegeln" und „Pfändern" ersetzt. Stellen mit der Erbsünde von Adam und den Eltern her werden stark umgeformt, auch die ewige Verdammnis durch Ausdrücke ersetzt, die sachlich wohl dasselbe bedeuten, aber es nicht so sagen. Dafür fehlt auch die Zuversicht, daß die Verstorbenen der Gemeinde selig geworden sind. Das von Osterwald her so geläufige Motto des vernünftigen Christentums: „die Wahrheit, die nach der Gottseligkeit ist", dringt auch in Zürich ein, daneben tritt zur Wahrheit die Tugend nach neuem Zeitgeschmack. Eine gewisse Schwächlichkeit des religiösen Empfindens in diesen Gebeten mag mehr auf Kosten des Alters der Revisoren und des pietistischen Standpunkts des einen kommen. Es fällt auf, wie unzähligemal vom „liebreichen Gott" die Rede ist, als müßte unser Wunsch ihn auch so stimmen. Dasselbe wird in so vielen Abschwächungen und Verwässerungen deutlich. Betete die ältere Form: „wir haben uns auch wenig dabei gebessert", so ändert die jüngere: „wir haben uns dabei auch nicht so gebessert, wie es unsre Pflicht gewesen wäre". Ergänzte der alte Text: „sondern uns mit Sünden und Lastern leider je länger je mehr beladen", so korrigierte die Revision: „sondern uns mit Sünde von Zeit zu Zeit mehr und mehr beladen". Heißt das überhaupt noch beten: „Herr, wenn es dir gefallen möchte, unser Gebet und unsre Seufzer zu erhören, was für ein gesegnetes Volk wären wir?" Und wie byzantinisch tönts am Bettag: „ach, so unterstehen wir uns vor dir zu tun einen demütigen Fußfall". Ueberhaupt der kultische Stil! Es wäre in der Zürcher Liturgie viel Stoff vorhanden, ihn zu brandmarken. An zwei Punkten besonders offenbart

1) Antistes Ulrich an Antistes Merian 9. Nov. 1785 (CMer UBBas).

sich der neue Geschmack, wie wir ihn bis heute noch nicht losgeworden sind: erstlich fängt die Sentimentalität an, in die Gebetssprache einzuziehen. Man bittet Gott, durch den hl. Geist „Rührungen in uns zu wirken" und dankt „für die guten Rührungen, welche wir heute unter dem Gesang und der Lobpreisung deines allerheiligsten Namens wie auch unter dem Gebet und der Anhörung deines Worts genossen haben". Und dicht daneben die philiströse Nützlichkeit! Sie erstreckt sich vom Menschen bis auf das Vieh; hieß es im alten Text schlicht und schön: „Behüte vor Unfall das liebe Vieh auf der Weide und daheim", so ändert man pedantisch: „Das so nützliche Vieh behüte vor Unfall auf der Weide, auf der Straße und daheim!" Zweimal kehrt dieser Ausdruck: „das so nützliche Vieh" wieder!

An zwei Stellen der neuen Zürcher Liturgie begegnet uns die Bitte um Vereinigung der evangelischen Kirche, resp. der ganzen Christenheit: im Gebet nach der Sonntagabendpredigt und im Gebet bei der Kirchweih. Im letzteren schließt sich daran eine schüchterne Missionsbitte: „laß das heilreiche Evangelium je mehr und mehr in der ganzen weiten Welt mit Kraft ausgebreitet werden, damit der Name Jehova und seines Gesalbten vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergang erkannt und verherrlicht werde". Modern im Sinn der kommenden Aufklärung ist dies nicht; eher wird man an eine letzte schwache Wirkung des deutschen Pietismus denken dürfen. Auch das Berner Gebet enthielt übrigens, und nicht erst vom 18. Jahrhundert her, die bekannte Bitte: „laß den Glanz deines heiligen Evangeliums über alles Erdreich leuchten". Es war ein unendlich langer Weg von einer solchen Bitte bis zum wirklichen Ergreifen des Missionswerks.

Zügen wir hier bei, daß die verbesserte Zürcher Liturgie von 1769 in der Ostschweiz, wo man sich sonst an Zürich hielt, nicht ohne weiteres die alten Zürcher Gebete verdrängte. Es zeigt sich dabei, daß man auf der Landschaft viel zäher am Alten festhält und sich schwerer auch nur zu kleinen Aenderungen verstehen kann. Auf der Glarner Synode kam zwar die Frage der Annahme der verbesserten Zürcher Gebete noch im gleichen Jahr zur Sprache, da man in Zürich mit der Reform begonnen hatte. Eine Anzahl Glarner Pfarrer wünschten sehr ihre Annahme; der evangelische Landrat aber entschied 1772, man wolle bei der alten gebräuchlichen Kirchenordnung bleiben; immerhin sei es einzelnen Pfarrern freigestellt, die neue Zürcher Liturgie ihren Gemeinden beliebt zu machen[1]. In Appenzell kam die Frage fast 10 Jahre nach der Liturgiereform in Zürich auf die Tagesordnung der Synode; aber nachdem die Sache 4 Jahre lang hin und hergezogen worden war, wurde 1782 doch Beibehaltung der alten Liturgie beschlossen, deren alte Redensarten durch vier Pfarrer zu verbessern wären[2]. Im gleichen Jahr 1782 stellte auf der bündnerischen Synode Antistes Leonhard von Davos den Antrag auf offizielle Einführung der verbesserten Zürcher Liturgie in den deutschen evangelischen Gemeinden; die Synode aber überließ es einem jeden, die neue oder alte Liturgie künftig zu gebrauchen. Eine Anzahl bündnerische Pfarrer besaßen nämlich die neue Liturgie bereits und wollten nun nicht beisteuern zu den Kosten der andern; daran scheiterte das Projekt![3]

1) SAGl 1769—1772.

2) SAApp 1778, 1779, 1782, ein neuer Anlauf wird 1797 gemacht.

3) SAR 1782; dazu Matth. Conrad, Histor. Aufsatz von den Gemeinden in Scanfs (an die asket. Ges. Zürich 1792).

Immerhin war durch den Vorgang Berns und Zürichs der Stein ins Rollen gekommen, der Wunsch nach modernen Liturgien in der ganzen reformierten Schweiz erwacht. In St. Gallen empfanden die maßgebenden Persönlichkeiten das Bedürfnis einer neuern und bessern Liturgie am Ende des Jahrhunderts aufs stärkste. Vorarbeiten für die Reform wurden ins Werk gesetzt, aber durch die helvetische Umwälzung aufgehalten[1]. In Basel kam 1784 die Frage der Reform der Agende in Fluß; Antistes Em. Merian fand seine Basler in diesem Punkt wie im Gesangbuch und Katechismus rückständig; auch manche Ratsherren mochten den Wunsch nach zeitgemäßen Gebeten ausgesprochen haben. Aber es wollte in Basel nichts recht vorwärts kommen, es ruhte ein Verhängnis auf allen baslerischen Reformen. Zwei Jahre dauerte es, bis nur ein Ausschuß für die Liturgiereform gewählt war; nach nochmals drei Jahren fragte die Kommission den Rat an, ob eigentlich eine ganz neue Liturgie oder nur eine Verbesserung der alten gewünscht werde, und nach abermals drei Jahren wurde im Konvent konstatiert, daß die gnädigen Herren im Rat sich noch nicht zur Beantwortung dieser Frage entschlossen hatten. Später 1796 war es hingegen der Rat, der vorwärts drängte; aber es hat nicht sollen sein[2]. Höchst einfach dagegen verhielt es sich mit dem zähen Fortbestand der alten Schaffhauser Liturgie. Sie gefiel im Grund niemand; dem jungen Theologengeschlecht mußte sie ganz vorsündflutlich erscheinen[3]; aber auch der orthodoxe Herrnhuter Oschwald stieß sich an vielen mit veralteten, unschicklichen, unpassenden Ausdrücken bezeichneten Gedanken, an nicht wohl verstandenen Bibelstellen, an ungeschickten Wendungen, unrichtigen Anspielungen usw.[4]. Warum hat man ihr denn nicht einfach den Garaus gemacht? Weil der Dekan sie gern herrnhutisch biblisch, seine Kollegen gern aufgeklärt modern verbessert hätten und jener mit Grund befürchten mußte, fange man einmal mit ändern an, so sei gegen völlig pelagianische Umgießungen keine Grenze mehr. Eine Zeitlang hoffte Dekan Oschwald, mit seiner ganz persönlichen Neuerung vielleicht bei den Kollegen durchzudringen; nachdem er für sich selbst neue Anreden, Gebete, Formeln aufgesetzt hatte, gab er 1785 dem Stadtkonvent davon Nachricht und teilte Proben seiner Verbesserungen mit. Allein er stieß auf Bedenken; es hieß, die Sache müsse zuerst dem ganzen Synodus vorgelegt werden. Das hätte aber die Modernisierung in dem dem Dekan verhaßten Sinn bedeutet; da stand er sofort von seinem Reformplan ab, fuhr fort, privat und ohne jemand zu fragen, seine eigenen Gebete zu benützen und an ihrer Verbesserung zu arbeiten mit dem Vorsatz, diese Oschwaldsche Privatliturgie im Fall seines Todes dem regierenden Bürgermeister zuhanden der Kantonskirche zu übermachen. Infolge dieses ganz eigenmächtigen Vorgehens des orthodoxen Dekans kam die ganze Schaffhauser Kirche nicht über leere Wünsche hinaus.

Unterdessen aber stand die Zürcher Liturgie nicht still; 1794 wurde die frühere Liturgierevision selber revidiert und in stark veränderter Form heraus-

1) St. Gallische Kapitelsversammlung 1804.

2) AEcclBas 1784, 1786, 1789, 1792, 1796; dazu Antistes Ulrich an Antistes Merian 9. Nov. 1785 (CMer II).

3) Melch. Habicht an Antistes Heß 18. Jan. 1798 (CHeß, StArZ).

4) Antistes Oschwald an Antistes Merian 28. Okt. 1785; dazu J. U. Oschwald, Joh. Hr. Oschwald, ein religiöses Charakterbild, 1867, p. 35.

gegeben. Man sieht bei einer Vergleichung, wie viele Anstöße jener erste Versuch in den Augen der fortschrittlichen Zürcher noch übrig gelassen hatte, und wie ganz anders eine Revision im Sinn der Zürcher Aufklärung hätte aussehen müssen. Man hat freilich auch 1794 nichts Neues geschaffen, sondern am alten Text herumgebessert und gestümpert, aber wirklich im Geist einer neuen Frömmigkeit. Die herbe und scharfe Sprache der alten Gebete aus der Zeit des Antistes Breitinger ist diesem Zürcher Geschlecht aufs höchste anstößig geworden. Man bemüht sich, in jedem Gebet die scharfen Ausdrücke zu tilgen und überhaupt den Dogmatismus zu mildern, soviel als möglich ist.

Weggelassen oder mild umschrieben werden z. B. die „Kinder des Zornes", „wir armen Adamskinder", „das Blut Christi", „der ewige Tod", „das allervollkommenste Sühnopfer", „der Vater der Ewigkeit" (als Anrede an Jesus), die „Bezahlung", die „Uebernahme aller Strafen unsrer Sünden und Genugtuung", das „Versöhnungsopfer", „der durch Jesum Christum versöhnte Vater". Aus dem „dreieinigen" Gott wird der „allmächtige" Gott und Vater unsres Herrn Jesu Christi; statt „um des teuren Verdienstes deines Sohnes willen", heißt es jetzt „durch Jesum Christum", statt „Fluch und gerechter Zorn" „dein ernstliches Gericht". Wie bedeutsam für den ganzen Geist der neuen Frömmigkeit ist die Aenderung der „Kinder des Zorns von Natur" in „von Natur unwissend" und vollends die Verdrängung des Wortes „Gottesdienst" durch „Verehrung Gottes". Wir würden heute einen großen Teil dieser Veränderungen gleichfalls gut heißen; aber den Dienst Gottes aus der Religion verbannen, geht weit über Sprachverbesserungen hinaus. Begreiflich ist die Milderung des Passus über die Heiligung des Sonntags: noch 1769 sollte er „allein und einig mit Uebungen der Gottseligkeit geheiligt werden", 1794 mildert man: „so viel als möglich", fügt aber an einer andern Stelle zu diesen Uebungen hinzu: „mit froher Betrachtung der Natur, mit weisem und mäßigem Genuß deiner mannigfaltigen Wohltaten" (vermutlich der Spanisch-Brötlein, die in Zürich am Sonntag eine so wichtige Rolle spielten!). Der neue Frohsinn will besonders das Eheleben verschönern. Hatte der alte Text nur gewünscht, „daß wir alle Beschwerden und Arbeit dieses zeitlichen Lebens desto besser und leichter ertragen lernen", so korrigiert der neue Text: „damit sie gemeinschaftlich alle unschuldigen Freuden des Lebens froher genießen und alle Beschwerden desselben leichter ertragen möchten". Das eigene Tun meldet sich auch in der Gebetssprache kräftiger als noch 1769; statt des Seufzers nach Erhörung des Gebets im Wunschsatzstil (vgl. oben) heißt es jetzt im Positiv: „o Herr, du bist bereitwillig, unser Gebet und unsere Seufzer zu erhören, wenn wir auf unsrer Seite alles tun, was du verlangst"; das soll beten heißen! Entsprechend wird aus der Bitte um Verleihung des wahren Glaubens und der rechtschaffenen Besserung unsres Lebens jetzt die Bitte um „Erleichterung einer rechtschaffenen Besserung unseres Lebens je länger je mehr".

An solchen und hundert ähnlichen Veränderungen kann man die fortschreitende Modernisierung der Gebetssprache im Geist der neuen Zeit genau kontrollieren. Was dabei herauskommt, sind zwar noch nicht einfach neue Gebete der Aufklärungszeit, sondern Korrekturen der alten orthodoxen Gebete. Aber mit manchem alten dogmatischen Ballast und steifen Biblizismus sind auch viele Perlen der kräftigen alten Gebetssprache verloren gegangen, und das Neue ist durchweg schwächer an Gestaltung und Kraft. Die Zeit der großen Beter ist offenbar vorüber, und keine Liturgiereform kann den unaufhaltsamen Verfall auf diesem Gebiet verleugnen.

3. Kapitel: Die Reform des Gesangbuchs.

Im Kirchengesang hatte einst die welsche Schweiz auf dem Umweg über Lobwassers Verdeutschung der Psalmen zuhanden der welschen Melodien die ganze deutsche Schweiz, überhaupt das ganze reformierte Kirchenwesen unter ihren Einfluß gebracht. Von der welschen Schweiz ging nun auch der Fortschritt aus in der Reform des Kirchengesangs[1]. Die französische Sprache hatte im Lauf des 16. und 17. Jahrhunderts eine solche Verfeinerung erlebt, daß man allenthalben an der rauhen, mit der Zeit als trivial und prosaisch empfundenen Psalmensprache Marots und Bezas Anstoß zu nehmen begann und wenigstens in gebildeten Kreisen eine Revision ersehnte. Der rechte Mann dafür fand sich in Valentin Conrart, einem in Paris lebenden Protestanten, in dessen Haus die ersten Mitglieder der Akademie regelmäßig verkehrten, und der die feine Sprache des Zeitalters Louis XIV beherrschte wie nur einer seiner Zeitgenossen. Von ihm rührt die Revision der französischen Psalmen von 1679 her, ihre Umgießung aus der veralteten Sprache der Renaissancezeit in die feine Poetensprache der Neuzeit, übrigens in möglichstem Anschluß an die alten Texte und selbstverständlich im selben Strophenbau für dieselben Melodien. Dadurch daß die Genfer Pfarrer am Ende des 17. Jahrhunderts diese Conrartsche Psalmenübersetzung, von ihnen noch einmal gründlich durchgesehen und redigiert, 1698 in ihrem Gottesdienst einführten und unter ihrem Namen publizierten, bekam sie, zwar keineswegs sofort und überall, aber doch im Lauf einiger Jahrzehnte, kanonisches Ansehen bei unsern Welschen und in den meisten Refugiantenkirchen, ein Umstand, der sich nur aus der historischen alten Bedeutung Genfs für den französischen Protestantismus erklärt. So blieb der welschen Schweiz die Uniformität gesichert wie sie sie vorher mit dem Marot-Bezaschen Text besessen hatte.

Man hat in Genf bei der Revision Conrarts die Verfluchungen gegen Israels Feinde etwas abgeschwächt, im Text stehen gelassene altertümliche Ausdrücke noch mehr modernisiert, manchmal auch älteres wieder eingesetzt. Im allgemeinen entfernte sich der neue Text stärker vom hebräischen Original als der des 16. Jahrhunderts, denn Conrart war ein feiner Franzose, kein Hebraist. Hauptsächlich bemühte man sich, die Sprache poetischer, wohlklingender, feiner zu gestalten, leider vielfach auf Kosten der gedrungenen Kraft und Herbe, welche der Zeit Calvins eigen gewesen war[2].

Genug, man hatte den Psalter in modernerem Gewand, freilich immer noch so biblisch und altertümlich, daß er von Voltaire und d'Alembert mit Spott übergossen werden konnte[3]. Und doch war er den braven Bauern im Neuenburgischen zuerst so modern und ungewohnt, daß sie sich hartnäckig seiner Einführung widersetzten und durchaus bei den alten Marotschen Psalmen bleiben wollten[4]. Dasselbe wird aus der Waadt gemeldet, als der Berner Magistrat den Gemeinden die Einführung der verbesserten Psalmen befahl. Erbitterter Widerstand einzelner

1) Felix Bovet *Histoire du Psautier des Eglises réformées.*
2) Ebenda p. 164 f.
3) Vgl. die feine Verteidigung des Psalters in J. Vernets *Lettres critiques d'un voyageur anglais* II, 35. 40.
4) Felix Bovet a. a. O. p. 167.

Gemeinden soll damals eine besondere Deputation der gelehrtesten und klügsten Ratsherrn nach der Waadt veranlaßt haben. Die Waadtländischen Bauern hörten die Gründe der Berner Herren ruhig an, erklärten dann aber nach Bedenkzeit: sie könnten mit gutem Gewissen unmöglich in das an sie gebrachte Begehren einwilligen, weil sie einmal fest überzeugt wären, daß der König David, der bekanntermaßen ein überaus gewaltiger Fürst und noch dazu von Gottes Geist unmittelbar erleuchtet gewesen, die französische Sprache ebensogut werde verstanden haben als ihre gnädigen Herren von Bern[1]. Das erste Beispiel der Schwierigkeiten, welche jede Gesangbuchreform erwarten mußte.

Zugleich mit den neuen Psalmen zog von Genf aus eine Sammlung von Festliedern als wertvolle neue Beigabe in die meisten französischen reformierten Gemeinden ein. Benedict Pictet, der Genfer Professor, welcher die Hauptarbeit bei der Genfer Psalmenrevision geleistet hatte, war ihr Urheber, und das Beispiel der lutherischen Kirchen, überhaupt so vieler anderer christlicher Kirchen hatte ihn bewogen, zu den alttestamentlichen Psalmen neutestamentliche christliche Lieder besonders für die Festtage zu dichten. 1705 erschienen seine 54 *Cantiques* in Genf. Es war ein ziemliches Durcheinander von gereimten neutestamentlichen Liedern, gereimten Geschichten, z. B. Passions- und Pfingstgeschichte, eigentlichen Festliedern auf alle Hauptfesttage und gereimten Lehrgedichten über die Bergpredigt usw. Osterwald fand die Sammlung gleich viel zu groß, die Poesie z. T. sehr platt und empfahl eine bloße Auswahl[2]. Wirklich wählten die Genfer aus den 54 Liedern 12 aus, die sie ihren Psalmen als Anhang beigaben, aber daneben wurden auch die vollen 54 Cantiques Pictets gedruckt und bürgerten sich nach und nach in den Kirchen der französischen Schweiz und bei den Refugianten der deutschen Schweiz ein. Die Melodien entlehnten sie meist aus dem Psalter. Es fehlte dem noch sehr orthodoxen Dichterprofessor nicht an Wärme und Gefühl, aber er hatte sich hauptsächlich vorgenommen, möglichst in Bibelworten zu dichten, damit man wie in den Psalmen das Wort Gottes singen könne, und mit seiner Zeit teilte er den Geschmack am Erhabenen, Erstigen, allzu Feierlichen. Mit der gemütvollen, lutherischen geistlichen Dichtung darf man die Pictetschen Gesänge nicht vergleichen; sie entsprachen aber damaliger und noch späterer welscher Art von Poesie und errangen einen durchschlagenden Erfolg. Und das Große war, daß nun doch auch die Welschen christliche Gesänge singen durften neben ihrem jüdischen Psalter.

Aber welchen Vorsprung gewannen wieder die Welschen durch die überragende Stellung ihres Genf, welches seinen revidierten Psalter den andern französischen Kirchen, wenn auch nicht ohne Widerspruch, aufdrängen konnte! Das Bedürfnis einer Revision der deutschen Lobwasserschen Psalmen wurde in der deutschen Schweiz noch viel dringender empfunden, vom Anfang des 18. Jahrhunderts an; es entstand ein Wetteifer in Psalmenrevisionen, in der Regel nach den alten Melodien und dem alten Strophenbau, meist sogar mit der gleichen Zahl der Verse, aber nur ein einziger Versuch hatte einen kleinen lokalen Erfolg; einen neuen revidierten deutschen Psalter vermochte die deutsche

1) Synodalreden des Antistes Ulrich 1772 (bei Siml. Bd. 201 ZBZ).
2) E. de Budé, *Lettres inédites adressées à Turrettini*, III, 36 f. 1706.

Schweiz sich nicht zu geben. Das Ganze stellt eine Geschichte dar, rührend durch den aufgebrachten Fleiß und kläglich durch den völligen Mißerfolg.

Es fehlte dem alten Lobwasser keineswegs an schönen und erhabenen Stellen; man vergegenwärtige sich nur den Eingang des 42. Psalms:

Wie nach einer Wasserquelle
ein Hirsch schreiet mit Begier,
also auch mein arme Seele
ruft und schreit, Herrgott, zu dir,
nach dir, lebendiger Gott,
sie Durst und Verlangen hat.
Ach, wann soll es dann geschehen,
daß ich dein Antlitz mag sehen?

Aber solche Stellen begegnen selten. Der Zwang, nach den französischen Versmaßen zu dichten, ein ungehobelter poetischer Geschmack, der auch vor den trivialsten Wendungen nicht zurückschreckte, und nur schon durch den Gebrauch des Verbums „tun" als Hilfswort ein höchst prosaisches Füllmittel überall einstreute, endlich die veraltete Metrik des 16. Jahrhunderts, der der Dichter huldigte, all das zusammen ließ seine Psalmen veraltet und überholt erscheinen, im Grund schon einige Jahrzehnte nach ihrem Erscheinen. Schon im 17., dann aber erst recht im 18. Jahrhundert begannen daher die Verbesserungsversuche[1]. Wir dürfen die beiden ersten Zürcher Revisionen von J. Kasp. Hardmeyer 1701 und von Zunftmeister Holzhalb 1704 übergehen, da sie wenig Anklang fanden und rasch vergessen wurden; sie hielten sich beide noch möglichst enge an Lobwasser, und wo sie ihn verbesserten, übertrafen sie ihn doch nicht weit. Erst mit 1741 beginnt die eigentliche Periode der Psalmenrevision. Spreng, der Basler Professor der deutschen Eloquenz, gab seine „Neue Uebersetzung der Psalmen Davids" heraus mit großartiger Verkündigung seiner eigenen Verdienste; 1747 folgte der Bieler Pfarrer Wildermett so bescheiden, daß er nicht einmal seinen Namen nannte, sondern nur „Die Lobwasserische Altdeutsche Uebersetzung nach den heutigen Sprach- und Reimregeln soviel möglich verbessert" als Titel vorsetzte. 1751 gab ein zweiter Basler, der aber im Ausland lebte, Daniel Wolleb, Pfarrer in Halberstadt, dieselben Psalmen übersetzt und von neuem verbessert heraus; 1763 folgte ihm der Zürcher Chorherr und Schulmeister Johann Rudolf Ziegler, den wir schon als Verbreiter alter und neuer Kirchenlieder kennen, mit einer Uebersetzung in „teutsche" Verse nach. Bereits zuvor, 1745, hatte der dänische Hofprediger Joh. Andreas Cramer seine poetische Uebersetzung der Psalmen erscheinen lassen, die erst 1764 ihren Abschluß erreichte. An Cramer schloß sich der junge Zürcher Lavater an, zuerst 1765 mit Auserlesenen Psalmen Davids, denen 1768 ein zweites Bändchen folgte. 1770 erschienen, vom Basler Antistes Eman. Merian bevorwortet, die Psalmen des Engländers Watt in deutscher Uebertragung; ihr ungenannter Uebersetzer war Simon Grynäus. Wenige Jahre später 1775 folgte ihnen die neue Psalmenübersetzung des Berner Theologie-

1) Weber Kg (unvollständig und ungenau). J. Chr. Riggenbach, Der Kirchengesang in Basel.

professors Joh. Stapfer. Den Schluß des Reigens bildete die Psalmenübertragung des jungen Zürchers Sal. Wolf, des spätern Pfarrers in Wangen, die für das neue Zürcher Gesangbuch von 1787 verwertet wurde. Hiebei sind nur solche deutsche Psalmbücher berücksichtigt, welche nachweisbar für die Schweiz Bedeutung gewannen.

Der Charakter dieser Uebersetzungen war ein sehr verschiedener. Spreng und Wolleb z. B. wollen rechte Poeten sein, die sehr frei mit dem Psalmtext umspringen und vor allem auf den gehobenen Ton und die moderne Sprache bedacht sind, jedoch immer in strenger Bindung an den Lobwasserschen Strophenbau. Wildermett dagegen und Ziegler, ihm folgend, auch ihn benützend, bleiben, so viel sie können, beim Lobwasserschen Text und suchen nur seine Metrik zu modernisieren und seine sprachlichen Härten und allzu prosaischen Wendungen auszugleichen. Cramer aber ist der erste, der sich von der Tyrannei der Lobwasserschen Strophen losmacht und in ganz freien und selbstgewählten Rhythmen je nach der Stimmung seines Originals seine Uebersetzung vorträgt, hauptsächlich auf poetische Sprache und Schwung bedacht. In dieser Freiheit vom Lobwasserschen Melodiensatz folgt ihm Lavater, der aber auf das Prinzip der Vollständigkeit der Psalmenübersetzung verzichtet und nur das auswählt und in fließende Reime bringt, was sich für die öffentliche und besondere Andacht christlicher Gemüter schickt. Man kann nicht sagen, daß er geradezu verchristlicht, denn die Jenseitshoffnung trägt er wohl unabsichtlich in die hebräischen Vorlagen ein; er will im Ganzen den schlichten alttestamentlichen Gottesglauben zum Recht kommen lassen. Mit Watt dagegen tritt bewußt das neue Prinzip der Verchristlichung der jüdischen Psalmen auf den Plan; in den alttestamentlichen Text wird die neutestamentliche Sprache eingesetzt; alle Stellen, die als unevangelisch empfunden wurden, selbst ganze Psalmen, werden unübersetzt gelassen. An den Kirchengesang war dabei wohl zunächst weniger gedacht; doch sind in der baslerischen Uebersetzung die Lobwasserschen Versmaße nach Möglichkeit beibehalten, um diesen neuen Psalmen den kirchlichen Gebrauch nicht zu verschließen.

In dieser Verchristlichung und in der Freiheit zu kürzen und wegzulassen, was ihm für die christliche Gemeinde unpassend erscheint, folgt der Berner Stapfer dem Vorbild Watt-Grynäus. Er fußt aber zugleich fast auf allen den genannten Vorgängern, auf Spreng und Wolleb, auf Wildermett und Ziegler, auch auf Cramer und wohl auch Lavater. Freilich konnte er Cramer nur da folgen, wo dieser zufällig im Versbau mit ihm, der an die Lobwasserschen Melodien gebunden war, zusammentraf. Stapfer selbst fühlte sich nicht als Dichter, und die Aengstlichkeit seines Kollegen Wyttenbach in Bern, es könnte, weil der Professor so wenig Dichter sei, etwas Schlechtes herauskommen[1], war unbegründet. Er wollte nur ein geschmackvoller Auswähler sein gegenüber den bereits vorliegenden Uebertragungen, und nur, wo diese alle versagten, oder wo er von einer zur andern übergehen mußte, hat er selbständig ergänzt, im wesentlichen geschmackvoll und mit sicherem Instinkt für das Erbauliche und Verständliche, wie es der Gemeindegesang verlangt. Seine Psalmenübersetzung erscheint denn auch, wenn man den Lobwasserschen Melodienzwang mit berücksichtigt und deshalb Cramer und Lavater von der Vergleichung ausscheidet, als die weitaus beste, gediegenste Arbeit dieser Art. Sie leistete so viel, als man bei Festhaltung des gewohnten Strophenbaus damals verlangen konnte.

1) Pfarrer Joh. Wyttenbach an Antistes Merian 17. Nov. 1774 (CMer, UBBas).

Sal. Wolf endlich, der jüngste dieser Uebersetzer, brachte am stärksten von allen Schweizern den neuen Aufklärungsgeschmack zur Geltung. Seine Psalmen sind wesentlich Natur- und Vorsehungs-, Tugend- und Unsterblichkeitsgedichte der Zeitmode, mit großer Freiheit gegenüber dem Original, von erhabenem Schwung getragen, jedoch ohne alle Volkstümlichkeit. Er trug nicht nur, wie mehrere seiner Vorgänger, die Unsterblichkeitshoffnung, sondern gern auch Jesus als Offenbarer der Unsterblichkeit in die alten Gesänge ein; er hat aber auch als guter Schweizer in Psalm 89 „der Alpen stolzes Haupt mit schneebeglänzten Spitzen" eingetragen. Im Unterschied von Lavater schloß er sich nochmals an das Lobwassersche Melodienmaß an, und das wird der Hauptgrund gewesen sein, weshalb die Zürcher seine Psalmen, und nicht die berühmteren Lavaters, für ihr neues Gesangbuch bevorzugten. Dafür genoß Lavater den Ruhm, daß das weit verbreitete Zollikofersche Gesangbuch 5 seiner neuen Psalmen Einlaß gewährte, nur ein Jahr nach ihrem ersten Erscheinen.

Beleuchten wir den verschiedenen Geschmack an einem speziellen Beispiel! Lobwasser hatte Psalm 19 in seiner dritten Strophe so wiedergegeben:

Daselbst sie (die Sonne) früh ausgeht,
wie aus dem Bett aufsteht
ein schöner Bräutigam,
wie keck herfür auch rückt,
zum Wettlauf wohl geschmückt,
ein Ritter lobesam.

Dafür setzt Spreng:

So schön ein Königssohn
auf seinen stolzen Thron
am Trauungsfeste steigt,
so feurig und erfreut
zum Lauf und Ehrenstreit
ein Riese sich erzeigt...

Und ihm folgend Wolleb:

Ein König pranget nie
mit größrem Schmuck als sie
und ein erhitzter Held
tritt Lauf und Streit und Bahn
niemals so freudig an
als dieses Aug der Welt...

Da ist der Bräutigam aus seiner Kammer ganz verschwunden. Anders bei Wildermett, der wieder an Lobwasser anknüpft:

Daselbst sie früh aufsteht,
wie aus der Kammer geht
ein Bräutigam in Pracht
wie sich ein kühner Held
zum Wettlauf freudig stellt
und kein Verweilens macht.

Schon freier am entscheidenden Punkt bewegt sich Ziegler:

Sie steht zum frischen Lauf,
am Morgen prächtig auf,
gleich wie ein Bräutgam thut;
so trittet seine Bahn
ein kühner Held auch an
und eilt mit frohem Mut.

Seine Freiheit vom Lobwasserschen Zwang nützt Lavater kräftig aus:

Du führst sie durch das Morgenthor
frohlockend aus der Nacht hervor!
Schön wie ein Bräutigam geschmücket
prangt sie herauf, glänzt und entzücket,
wenn sie daher läuft wie ein Held,
mit ihrer Lieblichkeit die Welt.

Watt hat den ganzen Passus mit seinen konkreten Bildern weggelassen, Stapfer aber folgt ihm dabei und kommt so billig um den Anstoß herum. Diese beiden christlichen Uebersetzer können überhaupt kaum warten, bis sie von der Natur auf ihr Wort Gottes hinüberspringen können.

Für diese Verchristlichung noch ein paar Beispiele.

Im 23. Psalm trägt Stapfer aus Watt den „Strom der wahren Freuden, den Strom des Heils" ein und allegorisiert somit; dagegen den „Tisch" mit den Feinden läßt er weg. Im Psalm 42 tilgt er den Jordan, den Hermon, auch Jerusalem, wie vorher Watt; das ist ja nichts für Christen. In Psalm 73 bringt er mit Spreng und Ziegler die Jenseitshoffnung stärker in den Text, als das Original und Lobwasser sie bieten. In Psalm 90 trägt er wie Watt in Strophe 2 die Auferstehungshoffnung ein und mildert die Zornempfindung des Ganzen. Auch in Psalm 91 trägt er wie schon Spreng die Erwartung der Seligkeit nach dem Tod hinein; Psalm 103 weiß nach Stapfer von Himmelserben. Bei Psalm 110 setzt Stapfer wie Watt den Sohn Gottes unter diesem Namen in den Text und läßt den Psalm auslaufen in die Erhöhung dieses Sohnes nach dem Leiden. In Psalm 126 tilgt er Zion und setzt dafür unsre Erlösung und die künftige Seligkeit ein, auch in Psalm 130 muß Israel weichen. In Psalm 137 tilgt Stapfer den Passus von Edom und mildert die Rachestimmung gegen Babel aufs stärkste. Ebenso mildert er in Psalm 139 den Passus gegen die Feinde und trägt am Schluß den Ewigkeitsausblick ein.

Gerade diese Verchristlichung der jüdischen Psalmen war aber, was man damals wünschte. Durch sie ist Stapfers Uebersetzung kirchlich gebrauchsfähig geworden, während Sprengs Uebertragung nicht durchzudringen verstand.

Man hat es in unsern deutschschweizerischen Kirchen zuerst mit ganz bescheidenen Verbesserungen einzelner, besonders harter Stellen Lobwassers versucht, um ja keinen Anstoß zu geben. Zürich scheint mit solchen Textverbesserungen vorangegangen zu sein; Bern folgte ihm 1730 [1], desgleichen Schaffhausen. Von da bis zur Verdrängung Lobwassers durch einen modernen Psalmendichter war ein weiter Schritt, vor dem man vorläufig zurückschreckte. Der Berner Rat ließ 1745 die Verbreitung der Sprengschen Psalmen im Bernbiet geradezu verbieten im Interesse der Einheitlichkeit des Berner Kirchengesangs [2]. Nicht viel besser erging es Prof. Spreng in der Basler Kirche trotz aller verzweifelten Mühe, die er in den 60er Jahren auf die Einführung seiner Psalmen verwandte, nur schon um seine durch den wiederholten Druck arg zerrütteten Finanzen aufzubessern. Er hatte Freunde in der Basler Geistlichkeit, die seiner Uebersetzung gern die Vorzüge zugestanden, welche in der Welschschweiz der Conrartschen Revision nachgerühmt wurden; er hatte, was noch wertvoller war, besonders auch Freunde im Rat, welche sogar 1763 einen Ratsbeschluß für die Einführung der Sprengschen Psalmen in den Kirchen und

1) Vgl. Ad. Fluri, Versuch einer Bibliographie der bernischen Kirchengesangbücher Gutenbergmuseum, VII. Jahrgang (1921), p. 87.

2) Ebenda VIII. Jahrgang (1922), p. 21.

Schulen von Stadt und Landschaft durchzusetzen wußten. Wenn Spreng trotzdem schließlich einen Mißerfolg erlebte, so mochte auch sein eigener Charakter und sein persönliches Verhalten daran mitschuldig sein; er war nach baslerischer Sprechweise ein „unanmutiger" Mann, und man versteht, wenn man sein Leben genauer kennt, die große Zahl seiner Feinde und Neider. Allein es sprachen auch starke sachliche Bedenken gegen die Einführung seiner neuen Psalmen, Bedenken freilich von zwei so entgegengesetzten Standorten aus, daß sie sich untereinander aufhoben, aber, gegen Spreng vereint, doch zu großes Gewicht bekommen mußten. Bei den einen war es die Scheu vor jeder Neuerung, die Rücksicht auf die dem Volk so liebe Gewohnheit, bei den andern umgekehrt der Ueberdruß an den jüdischen Psalmen überhaupt, das Verlangen, im Gottesdienst nur christliche Lieder zu singen. Aus dem einen oder dem andern Grund war die Mehrzahl der Basler Geistlichkeit der Einführung der Sprengschen Psalmen abgeneigt, und so mußte auch der Rat den Rückzug antreten, und alle später wiederholten Vorstöße, sei es des Rates, sei es des reformfreundlichen Antistes Merian, waren ergebnislos. Es half nichts, daß Emanuel Merian alle Mängel des Lobwasserschen Textes aufzählte, um dadurch seine Kollegen für Spreng oder den von ihm bevorworteten Watt zu gewinnen. Er mußte sich sagen lassen, daß man auch in Zürich bis jetzt bei Lobwasser geblieben sei, und Zürich war der Vorort [1]. Immerhin genoß die Zürcher Kirche seit 1769 wenigstens die Freiheit, im Lobwasserschen Psalter sich bloß die Psalmen und die Psalmstrophen auszuwählen, von denen man sich bei allen Liebhabern des Gottesdienstes mit Grund Erweckung und Erbauung versprechen durfte [2]. Von dieser Freiheit abgesehen, behielt der Lobwasser seine kanonische Stellung im Sonntagsgottesdienst der ganzen deutschen Schweiz bis zum Jahr 1775. In diesem Jahr wurde er zuerst in Bern mit Erlaubnis der Regierung für fakultativ erklärt und durch die auf Wunsch des Berner Konvents von Professor Stapfer vorgenommene Revision zurückgedrängt. Da diese Stapfersche Revision zugleich eine gründliche Verchristlichung der Psalmen bedeutete und sich in Kürzungen jegliche Freiheit erlaubte, entsprach sie dem Verlangen des gemäßigten Teils der Berner Geistlichkeit, stieß aber freilich im Berner Volk auf unerhört hartnäckigen Widerstand, der in einzelnen Berggemeinden erst nach mehreren Jahrzehnten gebrochen werden konnte. 1787 erlag Lobwasser endlich auch in Zürich der schon längst geforderten, aber von der Regierung wenig begünstigten Gesangbuchreform. An Stelle des Psalmbuchs trat hier zuerst ein „Christliches Gesangbuch", nach dogmatischen und ethischen Materien geordnet, in dem die Psalmen nur einen bescheidenen Teil ausmachten und schon durch das neue Anordnungsprinzip nicht mehr recht zur Geltung kommen konnten. Weil die Zürcher aber doch die Kontinuität mit den Lobwasserschen Melodien möglichst festhalten wollten, nahmen sie 40 derselben in den Grundstock ihres neuen Gesangbuches auf und fügten weitere 30 im Anhang hinzu; die Texte aber nahmen sie von ihrem Landsmann Wolf und von Spreng, im Anhang besonders auch von Stapfer, wenn sie nicht vorzogen, moderne verchristlichte Lieder nach

1) Antistes Merian an Antistes Ulrich 17. Jan. 1770 (CMer, UBBas).
2) Antistes Wirz an die Dekane 6. März 1769 (Simler Bd. 194, ZBZ).

den Lobwasserschen Melodien zu singen. Derart fehlt zwar dem Psalter keineswegs die reichliche Vertretung in dem neuen Zürcher Gesangbuch; aber vom alten Lobwasser ist außer den 70 Melodien nichts mehr zu finden; es sind lauter neue Psalmen, darunter viele christlich umgemodelte, oder auch neue Lieder, die nur noch vage Andeutungen an die Psalmensprache bringen. Daß Lavater für die Zürcher nicht in Betracht kam, hat schwerlich einen andern Grund als sein Metrum, das nicht auf die Lobwasserschen Melodien berechnet war. Durch diesen Vorstoß der Zürcher verlor der alte Lobwasser für die ganze Schweiz seine ausschließliche Vorherrschaft. Als die St. Galler 1797 ihr neues Gesangbuch herausgaben, führten sie darin nicht mehr 70 Lobwassersche Melodien wie die Zürcher fort, sondern nur noch 33, deren Texte sie aus Stapfer, Spreng, Wolf (12 Nummern) und Lavater (3 Nummern) zusammenlasen; daneben fügten sie freilich 20 Psalmen nach andern alten und neuen Melodien hinzu, mehrere von Cramer, 5 von Lavater, sogar die zwei Lutherschen Hauptpsalmen, natürlich mit modernisiertem Text. Noch radikaler gingen die Basler vor. Hier nahm das Privatgesangbuch des Antistes Merian von 1782 überhaupt nur 11 Psalmen auf, fast alle aus dem Zollikoferschen Gesangbuch, also ganz moderne Umdichtungen, zwei davon von Lavater, während das spätere offizielle Basler Gesangbuch von 1809 mit 21 Psalmen, ebenfalls lauter modernen, besonders vielen Cramerschen, vorlieb nahm. Man sieht: die gebildete Schweiz am Ende des 18. Jahrhunderts war nicht nur mit Lobwasser fertig, sondern war auch über den Psalmengesang in jeder Weise hinausgewachsen. Das gilt aber nur für die Städte, durchaus nicht für die Landschaft. Und es gilt auch nicht für die rätoromanischen Teile Graubündens, für deren ladinischen Zweig noch 1762 Pfarrer Valentin de Nicolai in Zetan eine neue, den Zeitbedürfnissen entsprechende Psalmenübersetzung herausgab zu den alten französischen Melodien, und wo sogar die alte Wietzelsche Uebertragung aus der Mitte des 17. Jahrhunderts noch 1776 einen Neudruck erleben konnte. In großen Teilen des Schweizervolks hatte Lobwasser eben eine Popularität erworben gleich der des Heidelberger Katechismus. Was kümmerte man sich hier um Metrik und Kunstsprache! Man sang eben das Wort Gottes, an dessen Rauheit und Härte man sich nicht stieß, und zu dem man mehr Vertrauen hatte als zu den glatten modernen Poeten und Bibelrevisoren. Es war ein Rest von altem Puritanismus, selbstverständlich auch abergläubischer Konservatismus und Bauernzähigkeit, was jede Reform erschweren mußte, aber auch ein heilsames Gegengewicht bot gegen die allzu rasche Reformlust ganz und halb gebildeter Stadtmenschen, welche die Fühlung mit dem Volk verloren hatten.

Mit Lobwasser war ein Anhang alter Festlieder und Psalmen fast in allen schweizerischen Kirchen untrennbar verbunden und wurde an den Festtagen gerne zur Ergänzung des alttestamentlichen Psalmengesangs benützt. Aber da diese Lieder alle fast ohne Ausnahme dem 16. Jahrhundert angehörten, mußten sie genau wie Lobwassers Psalmen dem modernen Geschlecht des philosophischen Jahrhunderts nach Form wie Inhalt veraltet erscheinen. Deshalb geht in der deutschen Schweiz parallel den Psalmenverbesserungen das Unternehmen, die Festlieder und alten Gesänge zu revidieren oder durch moderne Gesänge zu er-

setzen[1], und mehr oder weniger schwebte den meisten Gebildeten damals schon ein neues Gesangbuch vor, bestehend aus neuen Liedern, Psalmen und Festgesängen, sämtlich auf der Höhe der neuen Bildung. In Deutschland und überall setzt die eigentliche Gesangbuchreform erst mit Klopstock und Gellert um die Mitte des Jahrhunderts ein. In der Schweiz aber begann man schon in der ersten Hälfte des Jahrhunderts, das alte christliche Lied zu modernisieren, und gerade diese Gesangbuchreform steht unter dem Zeichen des vernünftigen Christentums, da sie von durchaus orthodoxen Männern befürwortet wurde und hauptsächlich den Geschmack, nicht den Glauben, reformieren wollte.

Da jedoch, wie wir gesehen haben, gerade um die gleiche Zeit von Deutschland her zum erstenmal die Poesie des Pietismus und mit ihr zusammen die klassische lutherische Poesie des 17. Jahrhunderts nach der Schweiz herüberwanderte und bei uns zum erstenmal bekannt wurde, stießen diese beiden Ausläufer des alten Christentums, der Pietismus und das vernünftige Christentum, an manchen Orten hart aufeinander und spiegelt die Geschichte der Gesangbücher den großen Kampf der Pietisten und der Vernunftorthodoxen wieder. Und zwar nirgends so wie in Basel. Kaum war hier 1726 bei Mechel ein „Gesangbüchlein oder Auszug schöner geistlicher Lieder" im Geschmack des Pietismus erschienen, so gab die Gegenpartei 1728 bei Decker den „Auszug geistlicher Lieder zum Lobe Gottes und des Herrn Jesu" heraus im Sinn einer mehr vernünftigen Orthodoxie[2]. Helfer Wettstein zu St. Leonhard scheint der Urheber des zweiten Gesangbüchleins zu sein; er stand damals in scharfem Gegensatz zur pietistischen Hyperorthodoxie, die in Basel eben neu aufkam. Mit seinem Reformversuch meldet sich zum erstenmal die moderne allgemeine Liederverbesserung in der Schweiz zum Wort; wir bekommen hier gleich die neuen Rubriken von Gottes Eigenschaften, von der Fürsehung Gottes, von der Geburt, der Lehre, den Wundern des Herrn usw., von den einzelnen christlichen Pflichten, auch das Tugendlied. Und zum erstenmal begegnen hier die modernen Umdichtungen alter Kernlieder: aus dem „Wer nur den lieben Gott läßt walten" wird ein „Man lasse Gottes Treu nur walten", aus dem „Ein Lämmlein geht und trägt die Schuld" ein „Du stirbst, o Jesu, ohne Schuld", aus dem „Du bist ein Mensch, das weißt du wohl" ein „Wie streben wir des Unmuts voll", aus „Liebster Jesu, wir sind hier" ein „Gott und Vater, wir sind hier", wobei nicht etwa bloß die Eingänge, sondern der ganze Text reformiert, d. h. meistens verschlechtert werden. Soweit eigene moderne Dichtung in der Sammlung erkenntlich ist, zeigen sich gleich der Reflexionston, die Ausrufsätze und rhetorischen Fragesätze, das gehobene Pathos,

1) Eine besondre Episode in diesem Prozeß bildet die Geschichte der Umdichtungen des berühmten vielstrophigen Passionsliedes von Sebald Heyden „O Mensch, bewein dein Sünde groß". Seit Anfang des 18. Jahrhunderts (für Basel seit dem Mareschallschen Psalmbuch von 1717) treten Varianten mit der Eingangszeile „O Mensch, beweine deine Sünd" entweder daneben oder an die Stelle des Heydenschen Liedes, beinah in jedem Kanton eine andre Variante, woran dann beständig weiter verbessert wird. Das gehört in die Detailforschung.

2) J. Chr. Riggenbach a. a. O. Ueber Wettstein als Herausgeber und vermutlichen Textbearbeiter geben die Akten seines Prozesses 1730 Auskunft.

die Frostigkeit und Künstlichkeit, die dann der ganzen so verständigen und so kalten Reformbewegung eigen werden sollte. In der Folgezeit kam es in Basel zu einem förmlichen Wettkampf zwischen Annoni, dem Dichter und Sammler der pietistischen Poesie, und Spreng, dem modernen Kunstdichter. Nachdem Annoni seinen „Christenschatz" hatte erscheinen lassen, rückte Spreng mit seinen „Auserlesenen Kirchen- und Hausgesängen" auf, als Anhang seiner Neuen Uebersetzung der Psalmen beigegeben, mit 110 Liedern, teils alten verbesserten, teils neu von ihm selbst verfertigten. Wäre ein Emanuel Merian damals Basler Antistes gewesen, wir vermuten, daß Spreng gesiegt hätte, daß Basel als erste schweizerische Stadt ein Reformgesangbuch erhalten hätte. Unter seinem Vorgänger aber, dem Antistes Rudolf Merian, blühte der Weizen für Annoni, dem die Aufgabe vom Konvent übertragen wurde, ein christliches Gesangbuch für die Fest- und Nebengottesdienste zu redigieren; so entstand das feine Gesangbuch vom Jahr 1743, mit dem Basel, vielleicht nicht nach dem Modegeschmack der Zeit, aber nach dem Sinn einer ernsten herzenswarmen Frömmigkeit, allen schweizerischen Kirchen voraneilte. Allein Spreng gab seine Sache nicht sobald auf; er setzte sich in den Kopf, durch sein neu ediertes Psalmen- und Festliederbuch zu Anfang der 60er Jahre das Annonische Gesangbuch, bevor es, zumal in der Landschaft, recht eingedrungen war, ganz zu verdrängen, und wie wir schon sahen, beschloß vorübergehend der Rat in seinem Sinn, die Ausführung aber unterblieb. Wir Heutigen werden den Takt dieser ältern Basler bewundern; denn bei einem Vergleich der Liedersammlungen Annonis und Sprengs spricht nach unserem Gefühl schlechthin alles für Annoni und gegen den Dichterprofessor. Was Spreng in seinen Sammlungen — man hat zu unterscheiden zwischen der ältern von 1741 und der jüngern von 1760 — von alten Liedern aufnahm, der Zahl nach 73 Nummern, besagt infolge seiner Textverbesserung so gut wie nichts.

Von Luther ist allein sein Bußlied, jämmerlich verbessert (Ich schrei aus tiefer Not zu dir) aufgenommen, von Gerhardt „Befiehl du deine Wege" (natürlich mit Zerstörung des „kindlichen" Akrostichons), „Wie soll ich dich empfangen", „Ein Lämmlein geht und trägt die Schuld" (So stirbst du Jesu ohne Schuld), 1741 auch „Wir singen dir mit deinem Heer" (statt Emanuel.) Um altmodische Leser zu ködern, ist der Anfang des alten Bußliedes „Durch Adams Fall ist ganz verderbt" übernommen, um ein modernes Lied daran zu hängen, ebenfalls zu gleichem Zweck das alte Himmelfahrtslied „Auf diesen Tag bedenken wir". Das alte „Allein Gott in der Höh sei Ehr" kehrt wieder als „Dem höchsten Gott sei Lob und Ehr". Daß Annonis Pfingstlied (Es saß ein frommes Häuflein dort) und Wildermetts Passionslied (Mein Jesu laß mich neben dir an deinem Kreuze hangen) bei Spreng Gnade fanden, wird aus Rücksicht auf diese von vielen hochgeschätzten Männer zu erklären sein. Als Probe seiner Umdichtung nehme man den Schluß von „Wie soll ich dich empfangen":

Gerhardt:	Spreng:
Er kommt zum Weltgerichte,	Er kommt zum Weltgerichte,
zum Fluch dem, der ihm flucht,	und straft, die ihn betrübt,
Mit Gnad und süßem Lichte	Er scheint mit frohem Lichte
dem, der ihn liebt und sucht.	für die, so ihn geliebt.
Ach komm, ach komm o Sonne	So komme denn Erlöser
und hol uns allzumal	in deiner Majestät.
zum ewgen Licht und Wonne,	Die Welt wird doch nur böser,
in deinen Freudensaal.	wo sie nicht bald vergeht.

Die Umarbeitung hat dem Lied seinen ganzen persönlichen und herzlichen Charakter genommen.

Zu den Umdichtungen kommen dann eine stattliche Zahl neuer Sprengscher Gedichte, besonders in der ersten Ausgabe. Von ihrem poetischen Wert schweigt man am besten; es ist reine Verstandes- und Kunstpoesie, wie man sie herzloser, kälter nicht denken kann. Aber ihr Inhalt ist höchst charakteristisch für dies vernünftige orthodoxe Christentum. Orthodox geradezu erstaunlich!

Man muß lesen, wie dieser Dichter uns die ewigen Höllenstrafen vormalen kann, oder wie er in 12, ja in 19 Strophen uns vom menschlichen Sündenverderben singt, oder wie er im Katechismuslied die Trinität feiert: „Erhabenstes unendlichs Eins in Dreien!" Oder wie stolz er vom Vorzug des Christentums in einem 60strophigen Pfingstliede singt:

Die Einfalt dieser Galiläer
beschämt die Weisheit der Chaldäer
und was Athen und Rom ersann.
Vor ihr verstummte der Ebräer
und aller Völker Trotz und Bann.
Wie neu sein ihre Tugendsätze,
wie reizend deiner Weisheit Schätze,
die uns in ihren Schriften rührt.
Da ist kein seichtes Weltgeschwätze,
das in den Ohren sich verliert.

Erkennen wir aus solchen Strophen den trockenen Intellektualismus dieser Theologie, so ist doch für Spreng noch bezeichnender sein Eifer für moralisches Christentum, gegen jede Ueberschätzung des Kirchengehens, der Teilnahme an den Sakramenten, des falschen Kopf- und Mundglaubens. Nirgends ist er so in seinem Element, wie beim Kampf gegen diese Karikaturen des Christentums. Vielleicht hat er direkt Herrnhuter im Auge, wenn er schreibt:

Wie muß, o Jesu, doch bei falscher Christen Herden
dein heiliges Verdienst zum Bosheitdeckel werden!
Man treibet alle Schand und Greuel ohne Scheu
und schreit, daß alles schon durch dich gebüßet sei.

Oder in einem andern Lied:

Der falschen Christen Schar gedenkt:
soll ich vor Sünden beben?
Ist Christus doch ans Kreuz gehenkt,
was darf ich christlich leben?

Das ist natürlich auch wieder ein Kampf gegen Windmühlen; aber sein eigenes Ideal von Religion zeigt uns der Dichter hier. Neben diesem Moralischen begegnet uns als Zeichen der Zeit die Naturtheologie, der Vorsehungsglaube und der Kampf gegen Zweifler an der göttlichen Fürsicht. Ein Lied beginnt gleich:

Hilf Gott, wie wirket Satans List
so kräftig in den Seinen!
So klar die Fürsicht Gottes ist,
darf man sie doch verneinen,
als lebten wir von ungefähr
gleichwie der Fisch und Würmer Heer,
die keinen Herren haben.

Trotz allen unsympathischen Zügen im Charakter dieses Mannes und trotz allen Schwächen seiner Poesie — Spreng ist ein Vertreter einer ganzen großen Richtung nicht nur in Basel, sondern der ganzen reformierten Schweiz. In seiner Dichtung verkörpert er die Art dieses orthodox vernünftigen Christentums: so verständig lehrhaft, so ängstlich für die rechte Moral, so scharf gegen alle Gefühlsübertreibungen, so verliebt in die Absichten Gottes in der Natur und so strikte bedacht auf die reine Lehre, in der doch das Herz längst nicht mehr zu Hause ist. Und diese seine Art empfand sich selbst als gewaltigen Fortschritt und litt unsäglich darunter, daß nicht jedermann, daß nicht einmal die Mehrzahl der Geistlichkeit gleicher Ansicht war.

Wenn der Prophet Spreng zu wenig galt in seiner Vaterstadt Basel, so erlangte er dafür um so größern Einfluß in Bern. Hier war dieselbe Richtung, welcher Bern seine neue Liturgie verdankte, auch in der Gesangbuchsform tätig. Man hielt die Festlieder, die man gleich allen andern schweizerischen Kirchen als Anhang zu den Psalmen im Gesangbuch mitführte, für noch verbesserungsbedürftiger als den Lobwasser und ermunterte den Pfarrer Joh. Rud. Keller in Meikirch zum Umdichten derselben nach dem neuen poetischen Geschmack. 1736 machte man einen schüchternen Anfang mit der Reform, indem man zwar noch kein altes Lied entfernte, wohl aber zu den alten Festliedern 6 neue, von Keller meist im Anschluß an den alten Text redigierte, hinzufügte. 1739 tat man dann den zweiten Schritt: man behielt die neuen Lieder bei und tilgte dafür 9 alte Fest- und Abendmahlsgesänge, meist dieselben, zu denen man eine Parallele gedichtet hatte. Den dritten Schritt, die Totalreform, brachte das Gesangbuch von 1751, das nun unter dem Zeichen Sprengs steht: „Auserlesene und geistreiche Fest-, Buß- und Abendmahlsgesänge", von einem selbstbewußten, fortschrittstolzen Vorwort eingeleitet. Von seinen 30 neuen Liedern gehören nicht weniger als 17 dem Basler Kunstdichter an, der sich denn auch beim Berner Rat über den Nachdruck seines Eigentums beschwerte und mit einer Entschädigungssumme abgefunden werden mußte; die übrigen Lieder werden in der Mehrzahl von Pfarrer Joh. Rud. Keller, dem Umdichter von 1736, stammen. Ein Bußlied ist von Schmolk übernommen, freilich mit Weglassung der Wunden und des Versöhnungsblutes in zwei seiner Strophen.

Die Sprengschen Lieder sind übrigens größtenteils Umdichtungen wie das „Es kommt der König aller Ehren" oder das „Dem höchsten Gott sei Lob und Ehr", aus denen nun aber doch mehr Spreng und die Neuzeit als die kindliche Frömmigkeit der alten Zeit zu uns reden. Daß die Berner so vieles von ihm übernahmen, wird daher kommen, daß ihr Geschmack sich mit dem seinen deckte und man in nächster Nähe keinen bessern, auch keinen berühmteren Umdichter des alten Liederguts kannte als Spreng. Gönnen wir ihm diesen Ruhm! Modern ist dies Berner Reformgesangbuch vor allem in dem, was es nicht mehr mitführt. Von den alten Festliedern des 16. Jahrhunderts sind alle getilgt bis auf zwei, Luthers „Sei hoch gelobt, Herr Jesu Christ" und Zwicks „Auf diesen Tag bedenken wir". Und wie ist Luthers Weihnachtslied verbessert!

in Str. 1:

dich priese selbst der Engel Schar,
da eine Jungfrau dich gebar.

oder Str. 4:

Das ewig Licht bringt seinen Schein
in diese dunkle Welt hinein,
wodurch in dieser finstern Nacht
es uns zu Lichteskindern macht.

Einfach Prosa statt Poesie!

Obschon Bern nun das modernste Gesangbuch in der Schweiz hatte, waren nicht alle Berner damit zufrieden. Man vermißte die alten Morgen- und Abendlieder, hätte auch gern „Wer nur den lieben Gott läßt walten", im Gesangbuch gehabt [1]. Vergebliche Wünsche! Erst 1770 fanden zwei Morgen- und Abendlieder Eingang ins Gesangbuch, aber nicht die gewünschten altbekannten, sondern modernere. Und Spreng mußte bereits die Ungunst der Zeit erfahren; 5 der aus seiner Sammlung übernommenen Lieder hatten sich nicht eingebürgert und flogen 1770 wieder hinaus.

In sehr bescheidenen Grenzen hielt sich die Reform der alten Lieder in Wildermetts Bieler Gesangbuch vom Jahr 1747, unter dem Titel des Anhangs: „Verbesserte und neue Festgesänge nach den alten üblichen Melodien eingerichtet".

Wie die Berner 1751 gab auch Wildermett sämtlichen alten Festliedern des 16. Jahrhunderts den Abschied, oder er ließ sie höchstens in totalen Umdichtungen bestehen, wie etwa „Sei hoch gelobt, Herr Jesu Christ" und „Auf diesen Tag bedenken wir", wobei dahingestellt bleiben muß, ob er selbst oder jemand vor ihm diese auch von den Bernern übernommene Umdichtung verbrochen haben mag. Kann man unglücklicher flicken, als hier an dem Zwickschen Auffahrtslied geflickt worden ist?

Str. 2 lautet:

Zwick:	Wildermett:
Drum sei Gott Lob, der Weg ist gmacht,	Gottlob, der Weg ist nun gemacht,
uns steht der Himmel offen.	der Himmel steht uns offen;
Christus schleußt auf mit großem Pracht,	der Heiland ist mit großem Pracht
vorhin war alls verschlossen.	dahin uns vorgeloffen,
Wers glaubt, des Herz ist freudenvoll	daß wann wir uns hier rüsten wohl,
dabei er sich doch rüsten soll,	wir einmal ihm auch freudenvoll
dem Herren nachzufolgen.	dahin zu folgen hoffen.

Das heißt nicht nur die Poesie zerstören, sondern auch den Kern der frommen Gegenwartsfreude ertöten. Drei der neuen Festgesänge, ein Lied auf Weihnacht, eins auf Ostern und eins auf Pfingsten, schöpfte Wildermett aus seinem eigenen Liederbüchlein von 1740, den „Christlichen Lehr-, Lob- und Lebensliedern". Es ist nicht uninteressant, die beiden Büchlein von 1740 und 47 miteinander zu vergleichen: Während Wildermett 1740 zu den alten Melodien eigene neue Festtexte schuf, schloß er sich 1747 bedeutend enger an die alten Texte an, offenbar, um seinen Mitbürgern das Nachkommen zu erleichtern; der Erfolg scheint gleichwohl mäßig gewesen zu sein, sonst hätte kaum das ältere Büchlein mit Wildermetts eigenen Liedern eine 2. Auflage erlebt.

In der Ostschweiz ist St. Gallen mit einem neuen Festliederbuch den Bernern noch um ein Jahr zuvorgekommen, wobei ebenfalls Spreng, der in Basel so verkannte, zu Ehren kam. Noch in den 30er Jahren waren hier die alten

1) AEcclBe V, 1753 (StArBe); die im Text gegebene Geschichte des Berner Gesangbuchs ruht auf Ad. Fluris Versuch einer Bibliographie der Berner Kirchengesangbücher im Gutenbergmuseum und auf einer Spezialarbeit meines Schülers Fritz Lauterburg.

Festgesänge des 16. Jahrhunderts, verbunden mit einer stattlichen Anzahl alter Psalmen und Lieder, neu gedruckt worden. Ein ganz verfehlter Versuch eines einzelnen St. Gallers 1747, einige Gesänge auf alle Festtage durch den Druck zu empfehlen, brachte endlich den Stein ins Rollen und veranlaßte eine offizielle Revision des Festliederschatzes durch das St. Galler Predigtamt. Die Frucht dieser Revision, das „Geistliche Lob-Opfer oder Festgesänge" von 1750, ging in betreff des Konservierens und Neuerns die Mittelstraße und zeigte, verglichen mit dem Berner Büchlein, stärkeren Einfluß des Pietismus und der Tradition.

Die alten Festlieder erscheinen hier in reduzierter Zahl, jedoch mit unverändertem Text; nur die gereimte alte Passionsgeschichte wurde mit der in Basel üblichen Umformung vertauscht, sonst die Kontinuität durchweg gewahrt. Aber hinzu traten eine nicht unbedeutende Zahl von neuen Liedern höchst verschiedenen Ursprungs, einige wenige aus der Zollikoferschen „Gebetsmusik" von 1738, z. T. mit starker Umformung des Wortlauts, ein paar Nummern aus dem Freylinghausen und von Lampe und Schmolk, des Schaffhausers Ziegler Advents-, Neujahrs- und Osterlied, Annonis Pfingstlied, ein paar Nummern von Spreng, ein Abendmahlslied des Berner Pfarrers Keller. Das gibt zusammen genommen eine wunderliche Mischung orthodoxer, pietistischer und neumodischer Gesänge, die auf verschiedene Geister innerhalb des St. Galler Predigtamts zurückzuführen sein wird; der Löwenanteil an dieser Arbeit fällt allerdings auf die beiden alten Pietistenfreunde Heinrich Stähelin und David Anton Zollikofer, die sogar noch ein paar im Entwurf nicht in Aussicht genommene Pietistenlieder in das gedruckte Büchlein einzuschmuggeln verstanden[1]. Auffällig ist das gänzliche Zurückstehen der Dichtung des 17. Jahrhunderts; Gerhardt ist als einziger mit seinem Neujahrslied vertreten; sonst kommen nur Anfang und Ende der altprotestantischen Liederdichtung zum Wort.

Das seltsame Mischmasch erfreute sich bald einer großen Beliebtheit, und als die St. Galler am Ende des Jahrhunderts ihr Reformgesangbuch komponierten, nahmen sie 15 Nummern aus ihrem ältern Festliederbuch hinein, die einzigen Schweizer, die den Mut zu einer so konservativen Taktik aufbrachten.

Zuletzt sollte Zürich einen kleinen Schritt zur Gesangbuchreform vorwärts tun, gerade bevor dort die revolutionäre Epoche unter dem aufklärerischen Einfluß Deutschlands anbrach. Der unermüdliche Johann Rudolf Ziegler, der zuerst so viel für die Verbreitung und Verdeutlichung der deutschen lutherischen Dichtung und nachher für die Verbesserung der Psalmen getan hatte, gab 1759 auch ein Bändchen „Festlieder, Psalmen und Andacht erweckende Gesänge" heraus.

Der bescheidene Verfasser erklärt im Vorwort, daß er erst in den letzten Jahrzehnten recht gelernt habe, wie ein geistreiches Lied zur Erbauung sowohl eines Schwachen und Blöden, als eines Aufgeweckten müsse beschaffen sein. Er habe sich darum bei Verfertigung dieser Lieder hauptsächlich einer nachdrucksamen Deutlichkeit beflissen, dunklen und allzu hohen Ausdrucksweisen mit allem Fleiß auszuweichen getrachtet und überhaupt die heutige Mundart möglichst beobachtet. Das ist buchstäblich wahr, und seine Umdichtungen der alten Lieder sind so trocken und prosaisch geworden, wie jeder es nach diesem Programm

1) Der Entwurf ist erhalten in KuPrASt G unter 1750, hier auch die Namen der verdienten Herausgeber; neben Stähelin und Zollikofer wird noch Prof. Barth. Wegelin als Mitarbeiter genannt.

erwarten wird. Man vergegenwärtige sich Luthers „Gelobet seist du Jesus Christ" in der 4. Strophe:

Du ewig Licht bringst deinen Schein
in diese dunkle Welt hinein
und hast uns also in der Nacht
zu Kindern deines Lichts gemacht.

Oder „Allein Gott in der Höh" erhält die Fortsetzung:

und Dank für deine Gnade,
So preist das ganze Himmelsheer
die uns erwiesne Gnade.
Auf Erd ist Friede hergestellt,
der Herr hat in dem Heil der Welt
an Menschen ein Gefallen.

Und gar Luthers bereits umgedichtetes „Nun freut euch Christen insgemein" fährt fort:

seid alle guter Dingen.
Laßt uns getrost und fröhlich sein,
laßt uns ein Danklied singen.
Erzählt des Herren Treu und Macht,
das Heil, das er an uns vollbracht
aus sonderbarer Liebe.

Es ist schwer, das Gähnen bei diesen Reimereien „nach der heutigen Mundart" zurückzuhalten.

Nach dem Tod des braven Wasserdichters (1762) wurden seinem im folgenden Jahr revidierten Psalmbuch aus seinen Umdichtereien 14 Nummern als Anhang mitgegeben, und diese erlangten wirklich die Gunst, daß sie mit noch 4 andern Liedern 1769 als „Neue Festgesänge" an Stelle der alten Festlieder des 16. Jahrhunderts zur Einführung im Zürcher Gebiet empfohlen wurden. Die alten Festlieder erhielten bei diesem Anlaß von Antistes Wirz das üble Zeugnis, sie seien (die Gesänge für Auffahrt, Pfingsten und Nachtmahl ausgenommen) in Worten und Ausdrücken undeutlich, im Inhalt minder lehrreich und erwecklich, im Passions- und Ostergesang nach dem Eingang eine trockene Historie [1]. Da gleichwohl diese alten Festlieder in Zürich immer noch in neuen Ausgaben gedruckt wurden, entstand da und dort ein ziemliches Durcheinander, und in einzelnen Zürcher Landgemeinden soll es zu heftigen Unruhen aus Anlaß der neuen, aufgezwungenen Festlieder gekommen sein. Dem Antistes Ulrich, der darüber an seinen Kollegen Merian in Basel berichtete [2], entging es aber, daß in diesem Fall aller gesunde Geschmack auf seiten der Anhänger des Alten lag.

Werfen wir zum Schluß noch einen Blick auf Graubünden. Die alten Festlieder waren dem romanischen Psalter ebenfalls in romanischer Uebertragung beigefügt worden, aber in ihrem fremdsprachigen Ursprung liegt der Grund, daß sie nie

1) Antistes Wirz an die Dekane 6. März 1769 (Simler Bd. 194, ZB Z); der Herrnhuter Siewicke meldet vom Zürichsee, daß dort die Einführung der Zieglerschen Festlieder viel Murrens unter den Landleuten mache; sie sehen sie als eine neue Lehre an und wollen sie nicht annehmen. Als der Pfarrer in einem Dorf eines von den neuen Passionsliedern singen lassen wollte, sang ein Teil der Leute das neue, ein anderer Teil ein ander Lied und also gegeneinander, welches große Konfusion in der Kirche gegeben (Bericht Siewickes von Jan. u. Febr. 1769 UArh).

2) Antistes Ulrich an Antistes Merian 3. Juli 1775 (CMer, UB Bas).

so ganz heimisch werden konnten. Hier gab es keine klassische Form, die Respekt verlangen konnte; vielmehr verdrängte eine Uebersetzung die andere; auf Campell war Wietzel gefolgt, und dessen Festlieder suchte 1762 Pfarrer de Nicolai durch eine moderne Uebertragung zu verdrängen. Dabei erweiterte er den alten Liederbestand, nahm aus Bachofen und Schmidlin ein paar neue Festlieder auf, erweiterte auch die Zahl der geistlichen Gesänge um eine Reihe neuer Nummern. Nicht lange nachher, und man empfand auf deutschem und romanischem Sprachgebiet das Bedürfnis, auch in den Sonntagsgottesdiensten Lieder abwechselnd mit den Psalmen zu singen. 1770 gab Pfarrer Jakob Minar namens des Kolloquiums des Unterengadin bei Pfeffer in Chur geistliche Gesänge für vor und nach der Predigt romanisch heraus, altes und junges Gut, aber alles aus der Zeit vor der Aufklärung, und 20 Jahre später erschienen dieselben Sonntagsgesänge vor und neben der Predigt im gleichen Churerverlag deutsch. Dadurch war man auch hier über den alten Lobwasserschen Zwang hinweggeschritten, ohne noch von der modernen Dichtung Gebrauch zu machen.

Aus all dem geht hervor, daß sich die Gesangbuchverbesserung bei uns in der Schweiz seit der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts in vollem Gange befand und es hiezu der deutschen Anregungen nicht bedurft hätte. Allein zweierlei fehlte unsern Schweizern: berühmte Muster einer neuen zeitgemäßen geistlichen Poesie und auch nur ein einziger durchschlagender und allgemein einleuchtender Versuch eines modernen Gesangbuchs. Hierin ging uns der deutsche Protestantismus voran, und erst unter seinem Einfluß, in seiner direkten Nachfolge ist die Gesangbuchreform auch in der Schweiz zum Sieg gekommen. Man pflegt bekanntlich die neue deutsche geistliche Dichtung der Aufklärungsbewegung zuzuweisen und spricht im Ton rascher Verallgemeinerung von den schlechten Gesangbüchern des Rationalismus. Solche Schlagworte beruhen aber auf merkwürdiger Verkennung der Eigenart dieser geistlichen Dichtung, die gerade eine Dichtung des Uebergangs bedeutet und am richtigsten im Zusammenhang mit den Tendenzen der vernünftigen Orthodoxie gewürdigt werden kann. Das gilt zunächst von den charakteristischen Bahnbrechern der neuen Dichtung und Gesangbuchreform, von Gellert und von Klopstock. Keiner gehört seiner theologischen Denkweise nach zu der Zahl der Aufklärer und Neologen. Und sie waren und blieben doch die Lieblinge des neuen Zeitgeschmacks auf diesem Gebiet und die Vorbilder, denen ein jeder nachzustreben begehrte.

Gellerts „Geistliche Oden und Lieder" erschienen zuerst 1757 und müssen sich in kürzester Zeit wie im Sturm die Herzen erobert haben, soweit die deutsche Sprache klang. Das kam daher, daß er eben als ein Vertreter der vernünftigen Orthodoxie den Ton für alle traf, für die Altmodischen wie für die Neumodischen, und daß er selber persönlich bei so mächtigem Kontakt mit der philosophischen Zeitströmung doch noch so fest gläubig in den alten Gedanken des Christentums lebte. Er vermochte noch Festlieder zu dichten für Weihnacht, Ostern, Passion und Himmelfahrt, die aus ungebrochener Begeisterung für die Wahrheiten des alten Dogmas stammten, wenn auch die Reflexion sich stark vordrängte, und der moralische Zweck deutlich hervortrat. Man nehme sein bekanntes Weih-

nachtslied (Dies ist der Tag, den Gott gemacht): wie stehn da friedlich beieinander die Verkündigung des uralten Geheimnisses der Menschwerdung, gerade wie Luther es besang, und die Begeisterung für die eigene Reflexion!

Gedanke voller Majestät,
du bist es, der das Herz erhöht.
Gedanke voller Seligkeit,
du bist es, der das Herz erfreut.

So vertritt Gellert auch noch den ganzen Ernst der alten Sündenlehre in fast pietistischer Zuspitzung; er kann ein Bußlied dichten: „An dir allein, mein Gott, hab ich gesündigt", das ganz den ernsten Psalmton festhält; er mahnt unermüdlich zur beständigen Selbstprüfung vor Gottes Augen, zur Wachsamkeit, zum sorgfältigen Merken auf alle verborgenen Neigungen; ja er singt von der Größe des natürlichen Verderbens, um keinen oberflächlichen Optimismus aufkommen zu lassen, und flüchtet sich von hier aus zum Trost der göttlichen Gnade wie ein evangelischer Christ alten Schlags. Und dicht daneben die moderne Stimmung: dem Lied „Versicherung der Gnade Gottes" geht das andere: „Glück eines guten Gewissens" voraus; bei aller spürbaren Schwachheit im sittlichen Kampf tröstet doch das Gefühl des guten Willens, das ergänzend dem „göttlichen Verdienst" zur Seite tritt, und deshalb darf ein rechter Christ, der sich dem Kampf mit der bösen Lust nicht entzieht, des Lohns, den Gott dem Kampf beschieden, und seiner Tugend sich bewußt sein. Das ist, streng theologisch gemessen, eine Welt voll Widersprüche, die sich doch in der Seele des Durchschnittschristen vertragen, und denen Gellert zum erstenmal in der frommen Literatur so ungescheuten Ausdruck verleiht: Gnadentrost und Tugendbewußtsein friedlich nebeneinander, das eine, Hochmut und Verzweiflung zu verbannen, das andere, den Willen zur eigenen Arbeit anzufeuern.

Die eigene Frömmigkeit des Dichters wie seiner Zeit spiegelt sich freilich weder im Festlied noch im Sünden- und Trostlied vorzüglichermaßen. Sie kommt am besten zum Ausdruck in den drei Hauptgattungen des modernen Liedes, entsprechend den drei Hauptrubriken der natürlichen Theologie: Naturlied, Morallied, Lied von der Unsterblichkeit. Sie alle sind nicht christozentrisch begründet; für sie bedarf es keines besondern Rekurses auf die Offenbarung; sie ergeben sich aus der einfachen Reflexion und Lebenserfahrung eines im wesentlichen noch gläubigen Zeitalters, das von jahrhundertelanger christlicher Erziehung lebt. Hier begegnet uns Gellert als Sänger des einfachen Vorsehungsglaubens, der sich an den Wundern der Natur im Großen und Kleinen erlabt und alle Führungen des Alltagslebens, freudvolle wie leidvolle, dankbar und ergeben aus der Hand des Vatergottes zu nehmen weiß. „Gott ist mein Lied, Wie groß ist des Allmächtgen Güte, Wenn ich, o Schöpfer, deine Macht, Die Himmel rühmen des Ewigen Ehre, Gott deine Güte reicht so weit, Du bists, dem Ruhm und Ehre gebühret, Mein erst Gefühl sei Preis und Dank, Für alle Güte sei gepreist" — alles Lieder von poetisch sehr verschiedenem Wert, prosaisch lehrhaft die einen, schwungvoll wenigstens im Anlauf die andern, fast alle merklich durch die Reflexion hindurchgegangen, aber gerade

deshalb einem Geschlecht willkommen, das sich jeden Satz, selbst im Lied, mit Gründen klar zu machen liebte, wie in der Musterstrophe Gellerts mit dem Schluß:

der Mensch, der Schöpfung Ruhm und Preis,
ist sich ein täglicher Beweis
von deiner Güt' und Größe.

Das Morallied setzt das „täglich tätige Christentum" des Jakobus- und ersten Johannesbriefs in gereimte Verse um, unglaublich prosaisch und zum Singen wunderlich, aber ebenso für Herz und Gewissen überzeugend, dringlich und eindrucksvoll:

Alsdann bin ich Gott angenehm,
wenn ich Gehorsam übe.
Wer die Gebote hält, in dem
ist wahrlich Gottes Liebe.
Ein täglich tätig Christentum,
das ist des Glaubens Frucht und Ruhm.

Aber es will doch wieder ganz und gar religiöse Moral sein, und zum Tugendlied tritt ergänzend das Lied des Gottvertrauens, der Gottergebenheit, der Demut und Zufriedenheit mit Gottes Führung, der Gelassenheit, um mit Gellert den alten mystischen Ausdruck zu brauchen. Wer Gellerts Eigenstes erfassen will, muß diese Gruppe von Liedern vornehmen: „Auf Gott und nicht auf meinen Rat, O Herr mein Gott durch den ich bin und lebe, Ich hab in guten Stunden, Was ists, daß ich mich quäle, Ein Herz, o Gott, in Kreuz und Leid geduldig, Du klagst und fühlest die Beschwerden". Man weiß, wie schwer der philosophische Dichter das Leben mit seinen vielen kleinen beständigen Hemmungen und Beschwerden genommen hat; in diesen Liedern offenbart er, was ihm Kraft und immer neuen Mut gab. Es ist ein ganz bestimmter Begriff von Zufriedenheit, der ihm als Ideal vorschwebt, das „Vorliebnehmen", wie Bodmer es ausdrückte, das sich Schicken und Fügen in Gottes weisen Ratschluß bei allem Druck der Sorgen und allen Rätseln der Lebensführung. Um glücklich zu werden, sind wir nicht auf dieser Erde, das predigt unser Dichter wiederholt, und doch darf ein Christ jetzt schon wahrhaftes Glück innerlich erleben, denn

An dem, was wahrhaft glücklich macht,
läßt Gott es keinem fehlen.
Gesundheit, Ehre, Glück und Pracht
sind nicht das Glück der Seelen.
Wer Gottes Rat
vor Augen hat,
dem wird ein gut Gewissen
die Trübsal auch versüßen.

Aber eben das vielfache Elend dieser Erde treibt dann mit Macht zur Unsterblichkeitshoffnung, der das Jenseitslied Ausdruck gibt.

Er hilft, des Abends währt die Klage,
des Morgens die Zufriedenheit.
Nach einer Prüfung weniger Tage
Erhebt er uns zur Seligkeit.

So singt er denn in seinem Hauptlied dieser Art:

Nach einer Prüfung kurzer Tage
erwartet uns die Ewigkeit.
Dort, dort verwandelt sich die Klage
in göttliche Zufriedenheit.
Hier übt die Tugend ihren Fleiß
und jene Welt schenkt ihr den Preis.

In den z. T. recht prosaischen Strophen dieses Liedes liegt der ganze Erfahrungsertrag von Gellerts Leben; so ist ihm nun einmal das Leben: von vielen Plagen und Störungen heimgesucht, so mannigfach dunkel und rätselhaft, darum unser Verlangen nach dem Himmel:

Da werd ich das im Licht erkennen,
was mir auf Erden dunkel war,
das wunderbar und heilig nennen,
was unerforschlich hier geschah.
Da denkt mein Geist mit Preis und Dank
die Schickung im Zusammenhang.

Wie mancher Literaturhistoriker hat nicht schon gelächelt über die prosaische Hausbackenheit und Trübseligkeit der Gellertschen Lebensbetrachtung! Nun, von dieser Lebensbetrachtung hat beinahe ein Jahrhundert lang das deutsche Volk, auch das deutschschweizerische, gelebt; es hat die Lieder, die ihr Ausdruck gaben, geliebt, wie es kaum die Luther- und Gerhardtlieder vormals liebte, es hat sie mitgenommen in all sein Denken und Tun und hat sie erprobt und bewährt erfunden. Größeres kann von keiner Dichtung ausgesagt werden. Und wunderbar bleibt es immer: dieser Professor der Philosophie in Leipzig mit seiner Grundbravheit, nicht frei von Philistrosität und hypochondrisch dazu, aber so durchaus anständig, gewissenhaftig, gottesfürchtig, brachte das zustande, was weit größere Poeten und erhabenere Geister umsonst versuchten. Die zeitgenössische Frömmigkeit bester, edelster Art fand bei ihm ihren klassischen Ausdruck und die Garantie ihrer Fortdauer; denn es wird nie eine Zeit kommen können, da unser Volk die Gellertschen Lieder und ihren Geist ganz wird vergessen haben!

In welch andre Welt aber treten wir mit Klopstocks geistlicher Dichtung, deren erstes Bändchen nur ein Jahr nach Gellert, 1758, erschien! Der zweifellos begabteste Dichter unter den Jungen, dem der Weltruhm voranging, und der dabei so fest im orthodoxen Glauben wurzelte, dazu so feinen Sinn für das Kultische und Liturgische mitbrachte, man könnte meinen, er sei der geborne Dichter für den Gemeindegottesdienst. Allein man sieht an diesem Beispiel, wie wenig doch Orthodoxie, Kirchlichkeit und hohe poetische Begabung an sich hinreichen, um auch nur ein einziges Gemeindelied zustandezubringen. Klopstocks geistliches Lied litt von jeher an Ueberstiegenheit und Künstlichkeit und hatte jeglichen Zusammenhang mit dem Volkstümlichen verloren. Es gibt da kaum eine Strophe, die ein gewöhnlicher Mensch, der nicht gefühlsmäßig überhitzt ist, mit Freuden singen kann. Unter den Inhalten überwog das kultische Festlied und das Unsterblichkeitslied, jenes von großer orthodoxer Korrektheit, aber trotz aller Begeisterung selten das Herz mitbewegend, dieses nach der Zeitmode sentimentol und hyperätherisch; es ist bezeichnend, daß bei

Klopstock sogar jedes Morgenlied und Abendlied sogleich den Jenseitsflug antreten muß. Man fragt sich immer wieder: ist das der wirkliche Mensch Klopstock, wie wir ihn aus seiner Fahrt auf dem Zürchersee kennen, der sich jetzt so sehr aus seiner Pilgerhütte ins Jenseits hinüber wünscht? Und dabei meinte der Unglückliche, mit seinen Liedern speziell den neutestamentlichen Ton zu treffen. Er wollte, wie sein Vorwort sagt, vom Innersten der Religion, von der Erlösung des Christen und vom Versöhner der Gottheit singen, im Unterschied von den alttestamentlichen Sängern, welche die himmlische Salbung noch nicht im höchsten Grade hatten. Vielleicht war eben dies die Klippe, an der Klopstock gescheitert ist. Auch das evangelische Lied braucht die feste irdische Grundlage der alttestamentlichen Frömmigkeit, wenn es den Zusammenhang mit dem Leben und der Volksgemeinschaft behaupten will. Verzichtet es auf diese Grundlage, so steht es in der Luft und verliert die überzeugende Wirkung für weitere Kreise. Man stelle nur für einen Augenblick die Gellertschen Lieder neben die Klopstockschen, so spürt ein jeder, wie diese Erdengrundlage des Alten Testaments auch der religiösen Dichtung ihre ganze Gesundheit gibt.

Und hätte sich Klopstock wenigstens mit seinen eigenen körperlosen Dichtungen begnügt! Allein er fühlte sich berufen, an der Verbesserung der ältern Kirchenlieder mitzuarbeiten, in deren scharfer Kritik er mit Gellert zusammentraf.

Ganz abgesehen von der sprachlichen und rhythmischen Unvollkommenheit des Kirchenlieds des 16. Jahrhunderts, entdeckte er überall im alten Gesangbuch unerträglich schwache Stellen mit Gedanken und Ausdrücken, die der Religion unwürdig seien. So nahm er denn 30 der alten Kernlieder des 16. und 17. Jahrhunderts vor und gab sie im Anhang zum ersten Bändchen seiner geistlichen Lieder modernisiert heraus. Unter anderm wollte er in jedem Lied den Hauptton festhalten und den Verfasser, sobald er von seinem Hauptton abwich, in denselben zurückbringen. Demgemäß hat er das Hohelied der Jesusmystik von Nikolai „Wie schön leucht uns der Morgenstern" richtig in ein Klopstockisches Unsterblichkeitslied umgewandelt, sozusagen von der Schlußstrophe aus rekonstruierend. Und das war noch ein Lied, das ja für Menschen der Neuzeit wirklich reformbedürftig ist. Aber in welcher Weise er Luther lieder wie „Gelobet seist du Jesus Christ" und Gerhardtlieder wie „Sollt ich meinem Gott nicht singen" und „Wach auf mein Herz und singe", umgemodelt hat, mit glücklicher Entfernung alles menschlich Anziehenden und wahrhaft Schönen darin, ist gar nicht zu sagen.

Die grundsätzliche Verwüstung der herrlichen alten Kirchenlieder in den nächsten Jahrzehnten bekam somit in Klopstock ihre gefeierte Autorität. Und leider auch in Gellert. Im Vorwort seiner „Geistlichen Oden und Lieder" vom Jahr 1757 war Gellert auf die Verachtung der geistlichen Lieder in Deutschland zu sprechen gekommen; den Grund davon glaubte er in den vielen schlechten Liedern des alten Gesangbuchs zu finden.

Man habe früher gemeint, Frömmigkeit befähige ohne weiteres auch zum Dichten, wenn der Geschmack noch so übel wäre. Daher der vielfach unnatürliche, unrichtige, abenteuerliche Ausdruck, die vielen gezwungenen, elenden, frostigen Lieder der ältern Zeit. Dazu komme ferner, daß sich der Geschmack der Dichtkunst und Beredsamkeit im 18. Jahrhundert sehr geändert habe, und infolge dieses Geschmacksfortschritts viele einen Ekel an der nachlässigen, ungewählten, platten Schreibart empfänden und solche dem Geschmack nicht mehr gemäßen Andachtsmittel verwürfen. Gellert folgert aus alledem das Recht neuer Liederversuche und das Recht, wenigstens stellenweise ältere Lieder zu

verändern. Er selbst stellt dann die Regel wahrer geistlicher Poesie auf: Deutlichkeit in erster Linie, Stärke des Ausdrucks, aber auch möglichster Anschluß an die Sprache der Schrift; nach diesen Regeln will er selbst seine Lieder komponiert haben.

Man denke nun, was das heißt, wenn kurz nacheinander zwei anerkannte Meister des poetischen Geschmacks, Gellert und Klopstock, die beide ganz frei von jedem Verdacht der Neologie waren, sich so scharf über die Mängel der alten Kirchenlieder und über die Notwendigkeit ihrer Veränderung aussprachen!

Es ist bekannt, wie diese scharfe Kritik führender Geister am alten geistlichen Liederschatz, begleitet von den ersten Versuchen gründlicher Umbildung und Modernisierung der alten Lieder und gleichzeitig einsetzender eigener Neuproduktion, Mitte der 60er Jahre in der lutherischen und der reformierten Kirche den Anstoß zu jener radikalen Gesangbuchreform gab, die den tiefsten Einschnitt in der ganzen langen Geschichte des protestantischen Kirchenliedes bedeutet. Die Schweiz ist dabei von Anfang an indirekt mitbeteiligt gewesen, indem der aus St. Gallen gebürtige Georg Joachim Zollikofer, reformierter Prediger in Leipzig, nur ein Jahr später als sein Berliner Freund Joh. Sam. Diterich, mit einem der einflußreichsten modernen Gesangbücher vor die Welt trat und dadurch zugleich zur völligen Aufhebung der Grenzen zwischen lutherisch und reformiert auf diesem Gebiet das Seinige beitrug. 1765 hatte Diterich seine „Lieder für den öffentlichen Gottesdienst" erscheinen lassen, 1766 trat Zollikofer hervor mit seinem „Neuen Gesangbuch oder Sammlung der besten geistlichen Lieder und Gesänge zum Gebrauch bei dem öffentlichen Gottesdienst"; nächst diesen zwei führenden Werken wurden für uns Schweizer besonders vorbildlich und einflußreich die zwei jüngern Sammlungen Diterichs, der sog. Mylius, das preußische Gesangbuch von 1780, und das Gesangbuch für die häusliche Andacht von 1782, außerdem das hauptsächlich unter Cramers Mitwirkung herausgegebene Gesangbuch für Schleswig-Holstein von 1780 und von reformierter Seite das kurpfälzische Gesangbuch von 1785. Bei der ungeheuren Gesangbuchfabrikation jedoch, welche während der ganzen letzten Jahrzehnte des Jahrhunderts in Deutschland auf allen Territorien fortdauerte, läßt sich häufig der genaue Einfluß des einen oder andern Vorbilds gar nicht unterscheiden, da die neumodische Art gleichzeitig aus Deutschlands Nord, Süd, Ost und West wie ein breiter Strom nach der Schweiz hinüberfloß. Vollends die einzelnen Dichter tauchen gänzlich unter in dieser Flut von Umdichtungen und Neudichtungen; ihr Name und ihre geistige Stellung macht so wenig aus, daß sie sich alle, einer nach dem andern, das fortgesetzte Verbessern und Umdichten am eigenen Leib gefallen lassen müssen, Gellert nicht ausgenommen, ebensowenig Klopstock oder irgendein anderer. Wie bezeichnend ist nur schon das Verhältnis der beiden ersten Hauptsammlungen zu einander! Von den 236 Nummern Diterichs nahm Zollikofer in sein Leipziger Gesangbuch mehr als 200 Lieder auf, jedoch beinahe 100 davon mit geringen oder starken Textveränderungen, derart, daß eine ganze Reihe Diterichlieder bei Zollikofer schon einen neuen Eingang haben. Darunter sind zahlreiche Fälle, wo Zollikofer z. B. einen richtigen Gellertschen Liedeingang, den Diterich verschoben, ja unkenntlich gemacht hatte, wieder herstellt; das glaubte er dem berühmten Leipziger schuldig zu sein; aber in wie viel andern Fällen

mag er verändert haben, was Diterich noch bestehen ließ! Respekt vor geistigem Eigentum kannte diese Generation nicht, konnte sie nicht kennen auf einem Gebiet, wo von jeher die Gemeinde sich als Herrin betrachtet hatte und für jeden einzelnen Dichter gerade das der größte Ruhm war, daß sein Lied namenlos von der Gemeinde gesungen wurde. Wie viel hatten die orthodoxen Hannoveraner, wie viel die Pietisten jeweilen am Wortlaut der alten Lieder geändert, lange bevor das philosophische Jahrhundert seinen Gegensatz gegen die alte Zeit als den der Kultur gegen die Barbarei empfand! Für die Liederforschung in diesem Zeitraum kann es gar nicht die wichtigste Frage sein, auf welches Urlied und welchen Urdichter das einzelne neumodische Lied in diesen Gesangbüchern zurückzuführen sei; nicht einmal ob Umdichtung oder Neudichtung, ist hier das Entscheidende, wenn die Neudichtung sich doch in hundert Fällen an den Ton der alten Lieder hält. Weiß man nur ungefähr, aus welcher Liederfabrik das betreffende Lied jeweilen bezogen wurde, so weiß man, worauf es hier ankommt, und steht in dem richtigen zeitgeschichtlichen Zusammenhang.

Wir pflegen diese neumodischen Gesangbücher rationalistisch zu nennen, natürlich nicht ohne Gründe, und doch tun wir den Hauptverfassern und Dichtern und deren Christentum damit unrecht. Liest man die große Masse der Festlieder und dann wieder die Liedergruppen vom menschlichen Verderben, von Buße und Bekehrung, von Vergebung der Sünden, so möchte man staunen über die massive, ungebrochene Orthodoxie dieser Lieder und ihre schroff supranaturalistische Haltung. Neologische Aufklärer und Anhänger der natürlichen Religion hätten das nie zustande gebracht, und eine Dichtergeneration, die nicht höher schwört als auf Klopstock und Gellert, sollte eigentlich vor dem Verdacht des konsequenten Rationalismus bewahrt bleiben. Nein, diese Lieder im Ganzen sind durchaus ein Dokument der vernünftigen Orthodoxie, welche auf der Grundlage der biblischen Offenbarung und des himmlischen Ursprungs ihres Trägers die vernünftigen und sittlichen Hauptwahrheiten entwickelt mit dem starken und dauernden Blick auf die jenseitige Seligkeit. Recht bezeichnend ordnet Diterich in seinem ersten Gesangbuch die Lieder in zwei Teile: solche zur Glaubenslehre und solche zur Sittenlehre; die letzteren setzen mit einem prinzipiellen Teil von „Buße und Glauben" ein und entwickeln dann die dreifachen Pflichten gegen Gott, sich selbst und den Bruder, fast als hätte der Verfasser den Ostervaldschen Katechismus vor sich. Zur Glaubenslehre gehört freilich auch die Gruppe von den göttlichen Eigenschaften, in der sich nach alter Tradition die natürliche Theologie breit macht; allein es fehlt auch nicht das Kapitel von der Dreieinigkeit, das Kapitel von den heiligen Engeln, und nachdem uns die Lieder vom Wesen und der Bestimmung des Menschen auf die sonnige Höhe des Optimismus geführt hatten, wirft uns die Gruppe von der Verdorbenheit des Menschen wieder recht in alle Tiefen des Pessimismus hinab, und wir begreifen es, daß nur der Sohn Gottes vom Himmel her und zwar durch seinen Sühntod als Opfer und Fluch für unsre Sünden, als büßender Bürge mit strenger Stellvertretung uns aus diesem Verderben retten konnte. Selbstverständlich fehlen auch die andern Kategorien für die Betrachtung des Erlösungswerks nicht: der Lehrer, das Vorbild, der Märtyrer, der mit dem Blut seine Lehre besiegelt; aber dicht daneben spielen erfüllte Weis-

sagungen und Wunder eine Rolle, und auf das Hauptwunder der Auferstehung fällt ein gewaltiges Gewicht. Die Himmelfahrt wird gläubig besungen, und in die Zukunft geht der Blick hinaus auf Weltgericht und Wiederkunft Christi vom Himmel. Soll all das Aufklärungstheologie sein? Wir denken: auf keine Weise[1]. Nur das ist richtig, daß das Skizzierte erst die Hälfte ausmacht, und daß mit den Moralliedern eine sehr anders gerichtete Hälfte darauf folgt. Aber auch in diesen muß man auf die vielen Strophen achten, die der Gnade und dem göttlichen Geist eine entscheidende Stelle zuweisen wollen, die den Leser oder Sänger auf seine Schwachheit und fortgesetzte Sündhaftigkeit lenken und zur Demut, zum Gebet anleiten. Freilich ist dann hier alles widerspruchsvoll: alte Tradition und sehr anderes, modernes Empfinden streiten oft in ein und demselben Lied; der Moralismus, die Tugendstimmung, das Selbstvertrauen und die Selbstliebe, bis herab zum berechnenden Eudämonismus und zur lohnsüchtigen Jenseitshoffnung erhalten da auf weite Strecken das Wort; man begegnet Geständnissen und Losungen, die selbst mit dem geringsten Verständnis für ursprünglich evangelische Art kaum mehr zu vereinigen sind, so daß man sich von hier aus fragen muß: wie können die gleichen Menschen wähnen, noch orthodox zu sein? Man stößt auf ein seltsames Mißverhältnis zwischen einer übernommenen orthodoxen Tradition und dem wirklichen persönlichen Empfinden und Denken, und man glaubt freilich das letztere für echter und tiefer sitzend halten zu müssen, für den Kern dieser Frömmigkeit, jenes andere mehr für die Schale. Jedoch muß auch so jeder Verdacht bewußter Heuchelei fern gehalten werden bei Männern, die gerade auf Ueberzeugungstreue und Aufrichtigkeit so große Stücke hielten; es ist eben Uebergangszeit, vielleicht unerträglich für einen radikalen und konsequenten Denker, jedoch für die Mehrzahl der damaligen deutschen Theologen und Laienchristen das einzig Gemäße. Erinnern wir uns an das eine: Lavater, der Freund Spaldings und Diterichs, war bei uns in der Schweiz der Bahnbrecher der neumodischen geistlichen Liederdichtung, zweifellos ein ehrlicher Mann, mehr noch, ein in vielem altchristlicher, ein Retter des Dogmas auf seine eigene Weise. Wer wird ihn unaufrichtig schelten wollen, wenn er gerade der neuen Art das Wort bei uns redete und zur Verdrängung der alten Festlieder und Psalmen den wichtigsten Anstoß gab? Es ist der gleiche Lavater, der wegen des biblischen Realregisters in den Verdacht schlimmster Ketzerei geriet, und der es doch damals schon, und später erst recht, so treu mit seiner Jesusliebe meinte.

Nichts ist so kennzeichnend für den allmählichen Uebergang aus der alten in die neue Zeit, wie die friedliche Zusammenstellung alter und neuer Lieder in einer Reihe von Liederbüchern der 60er Jahre. Soweit musikalische Komponisten die Herausgeber solcher Büchlein waren, ist das begreiflich; ihnen

1) Sehr interessant ist auch die Kritik, die ein Katechismusentwurf Diterichs von 1763 bei manchen jungen Zürchern erfuhr. Man tadelte es hier, daß der Berliner Pfarrer nicht mit der natürlichen Religion anfing, ferner, daß er Wundern und Weissagungen alle moralische Gewißheit zuspreche, es mit der Autorität der Schrift viel zu leicht nehme. „Ich möchte auch nicht gerne die Gedanken Diterichs von dem angeborenen Verderben des Menschen und von seiner natürlichen Unfähigkeit zum Guten verteidigen" schreibt der junge Heinr. Heß an seinen Vetter Jak. Heß (3. Juni 1763 PCHeß). Man sieht, Diterich galt den Zürchern als zu wenig aufgeklärt.

war jeder neue Anlaß zur Tonsetzung willkommen; allein sie durften auch bei ihren Lesern und Sängern auf eine gleich große Willigkeit im Singen beliebiger Lieder von ganz verschiedener Richtung rechnen. Wir lernten Schmidlin, den Pfarrer in Wetzikon, kennen als Tonsetzer für pietistische Dichtungen; aber 1761 setzte er sämtliche frisch erschienenen 54 Gellertlieder in Musik, um drei Jahre später 1764 hundert Lieder aus Tersteegens Blumengärtlein herauszugeben und noch im gleichen Jahrzehnt eine Mischung meist alter und etlicher neuer Lieder, „Festliche Lieder mit Choralmelodien" betitelt, folgen zu lassen, denen er in zweiter Ausgabe einiges von Klopstock beigesellte. Man sieht: hier kommts allein aufs Singen an, und willkommen ist, wer dem Sänger irgend einen frommen Text zum Singen gibt. 1767 gab ein unbekannter Berner Musikus 158 geistliche Lieder betitelt: „Das Lob des Herrn" heraus, worin sich ebenfalls sämtliche 54 Lieder Gellerts mit alten Liedern des 17., mehr noch des 18. Jahrhunderts aus Freylinghausen, Rambach, Schmolk vereinigt fanden. 1768 gab in Zürich der uns schon bekannte Ratsherr Joh. Jak. Ott, diesmal mit seinem Namen, seine frühere Sammlung von 50 auserlesenen geistlichen Liedern heraus, vermehrt um mehr als das Doppelte, darunter eine Reihe Lavaterlieder, aus nicht weniger als drei Sammlungen geschöpft, zwei Umdichtungen von „Befiehl du deine Wege", die bekannte: „Christ, alles, was dich kränket" und eine unbekannte: „Stets will ich meine Wege", alles in allem, mit den alten mystischen und pietistischen Liedern zusammen — eine Anzahl derselben flogen freilich hinaus — ein Zeichen eines höchst toleranten, aber auch steuerlosen Geschmacks, der die Reform des Kirchengesangs wenig fördern konnte.

Um so entschiedener trat Lavater in Zürich nur für die moderne Dichtung ein. Aus Deutschland brachte er die Begeisterung für die neue Geschmacksrichtung in die Heimat zurück und arbeitete zunächst in Zürich mit Feuereifer an der Verbreitung der neuen Lieder.

Es ist wahr, das Zollikofersche Gesangbuch von 1766 hatte bereits 5 seiner „Auserlesenen Psalmen" aufgenommeu, aber es bedurfte für den warmherzigen Mann schwerlich dieser persönlichen Auszeichnung, wenn er 1769 in seinen „Auserlesenen geistlichen Liedern aus den besten Dichtern" seinen Zollikofer so ausplünderte, daß von den 103 drei- und vierstimmigen Liedern bloß 5 nicht ihm entnommen waren. Ein verkürzter zürcherischer Zollikofer, so kann man diese erste neudeutsche Liedersammlung aus der Schweiz nennen. Es schien dann eine Weile, als sei in Lavater der geborne Reformator des zürcherischen Kirchengesangbuchs erstanden; von 1771 an traten seine „Christlichen Lieder" zu 50, und wieder 50 und nochmals 100 Nummern ans Licht, und erfreuten sich allenthalben großer Beliebtheit; die Psalmen waren ja schon 1765 vorangegangen.

Was fehlte einem Mann, der die Hochschätzung für fremde zeitgenössische Dichtung derart mit dem eigenen Schaffen verband, um das Werk zustande zu bringen, das die besten der Zeitgenossen in Zürich ersehnten? Sogleich 1771 beim ersten Erscheinen seiner „Christlichen Lieder" trug sich Antistes Ulrich mit dem Plan, Lavater die Fertigstellung eines neuen Gesangbuchs aufzutragen, auch in der Absicht, ihn dadurch von andern Spekulationen abzuziehen[1]. Freilich mußte er sich von seinem Basler Kollegen Merian raten lassen, noch einige

1) Antistes Ulrich an Antistes Merian 25. Febr. 1771.

Jahre mit diesem Auftrag zu warten. Merian fand große Vorzüge in der Lavaterschen Poesie; einiges rührte ihn im Innersten; so viel Salbung habe er noch in wenig Liedern gefunden. Aber zuweilen höre man mehr die Sprache des dichterischen Witzes als des christlichen andachtvollen Herzens. Es fehle an Einfalt und Deutlichkeit[1]. Uns heutigen ist sonnenklar, daß Lavater kaum mehr als ein individuelles Gesangbuch hätte schaffen können.

Das Beste an seiner geistlichen Dichtung ist das, was sich von keiner Gemeinde so einfach singen läßt: die ergreifenden Töne eines mit Gott um Klarheit, Reinheit und Kraft persönlich ringenden Menschenherzens. Wohl dichtet er daneben massenhaft auch für alle Kirchenfeste, erbaulichen Anlässe und Lebenslagen, versetzt sich für jedes Thema in die besondere dichterische Stimmung und sucht in solcher Weise aus dem engen Kreis der eigenen Herzenserfahrungen herauszutreten in den ganzen Reichtum des frommen Christenlebens der Gemeinde hinein. Aber diese sozusagen auf Bestellung und nach Plan verfaßten Gesänge sind dann gerade nicht sein Eigenstes und Bestes, und den schlichten Ton des Gemeindegesangs hat der an Klopstocks Phantasie erhitzte Mann selten gefunden.

Es kommt dazu, daß er sich von Jahr zu Jahr mehr Feinde in Zürich erweckte in dem Maß, als das Eigentümliche seiner Theologie zum Vorschein kam, und schon deshalb der Antistes wohl oder übel von einem solchen Auftrag an Lavater abstehen mußte. Dieser hatte dann das Verdienst, daß er durch kräftige Voten auf den Synoden 1782 und besonders 1785 immer wieder die Gesangbuchsreform befürwortete und dadurch schließlich den Stein ins Rollen brachte. Aber von einem tätigen Anteil an der Arbeit der Gesangbuchskommission ist uns nichts bekannt; bloß 20 seiner eigenen Lieder fanden Aufnahme im neuen Zürcher Gesangbuch. Dafür erlebte er die Freude, daß innerhalb und außerhalb des Zürichbiets seine Lieder massenhaft gesungen wurden, daß sein Name unmittelbar hinter Klopstock und Cramer genannt wurde, so in der Sammlung: „Auserlesene geistliche Lieder" von 1775 und ihrer Fortsetzung von 1780.

Den ersten höchst bescheidenen Vorstoß in der Richtung der neuen geistlichen Dichtung sollte nicht Zürich, sondern Basel tun. Antistes Emanuel Merian stand damals mitten in seiner weltoffenen und reformfreundlichen Periode; er hatte nahe Beziehungen zu seinem Vetter Joh. Bernh. Merian in Berlin und muß besonders das reformierte Zollikoferische Gesangbuch mit Jubel begrüßt haben. Zuerst 1769 im Anschluß an das Generalkapitel der Basler Geistlichkeit besprach er mit den Pfarrern der Landschaft eingehend die Gesangbuchsfrage in der Meinung, man sollte auf dem Land statt des in seinen Augen bereits veralteten „Christlichen Gesangbuchs" von 1743 vielmehr einen Auszug aus demselben, vermehrt um eine Reihe feiner moderner Lieder, darunter solcher aus Zollikofer, einführen. Er unterlag jedoch mit diesem Rat. Zum zweitenmal spendete er 1770 in der Vorrede zu den von seinem Kollegen Grynäus übersetzten Wattschen Psalmen dem neuen Gesangbuch Zollikofers das höchste Lob und meinte, es müßte für verständige Christen ein dringendes Anliegen sein, im Gottesdienst doch nicht lauter jüdische Psalmen, sondern auch einmal christliche Lieder zu singen. Endlich als 1771 im Konvent selbst Klage geführt wurde über die Mängel des baslerischen Gesangbuchs

1) Antistes Merian an Antistes Ulrich 14. März 1771.

und speziell verlangt wurde, daß das Bettagslied „Erheb dein Herz, tu auf dein Ohren" als schlecht nicht mehr gesungen werde, erblickte Merian darin ein Zeichen, daß nun der Augenblick für eine Reform ganz im stillen gekommen sei. Das neu aufgelegte Gesangbuch vom Jahr 1772 brachte zwar alle alten Liednummern, wie mans gewohnt war, jedoch ihrer viele mit einem ganz beträchtlich veränderten Text und als Anhang nicht nur das verbesserte Passionslied, sondern auch zwei Abendmahlslieder aus Zollikofer und ein neues Bußlied, all das, ohne irgendeine Andeutung auf dem Titelbogen über Veränderungen oder Vermehrungen, so daß die Basler Gemeinde sozusagen im Schlaf in die Reform herüber geleitet wurde. Man unterließ auch absichtlich die Anzeige an den Rat und begnügte sich mit einer kurzen Meldung an die Häupter[1].

Von den Textverbesserungen mögen viele, vielleicht die meisten, vom Antistes selber stammen; aber in mindestens 12 alten Liedern sind die neuen Zollikoferschen Texte eingetragen, so in den Lutherliedern: „Nun freut euch lieben Christen gmein" und „Ein feste Burg", in Gerhardts „Warum sollt ich mich denn grämen", in Neumarks „Wer nur den lieben Gott läßt walten", in „Jesus meine Zuversicht", „Womit soll ich dich wohl loben" usw. Von Verbesserungen werden wir heute in den wenigsten Fällen reden; damals aber erschien es dem Basler Antistes als ein wichtiger Fortschritt, und er mag sich seltsam klug vorgekommen sein, daß er so in aller Stille im Schutz der Autorität des alten Annonischen Liederbüchleins seinen Zollikofer den Baslern mundgerecht zu machen verstand. Wie es dann im Basler Münster geklungen haben mag, wenn die gleichen Lieder von den einen Baslern nach Annoni, von den andern nach Zollikofer gesungen wurden, ist eine andere Frage.

Einen kleinen Schritt weiter als Basel ging Bern im Jahr 1775. Unter dem Eindruck der mächtigen deutschen Bewegung mußten die Berner erkennen, daß sie mit ihrer Gesangbuchreform um die Mitte des Jahrhunderts zu früh eingesetzt hatten und nun längst überholt blieben, wenn sie nicht zum zweitenmal reformieren wollten. Diese Erkenntnis hatte sich schon 1764 dem Dekan Zehender aufgedrängt, als er ein Gutachten zur Einführung eines neuen Gesangbuchs einzugeben hatte; er schlug damals vor, die Hälfte der Lobwasserschen Psalmen auszulassen, den Rest zu revidieren und die Lücke mit neuen erbaulichen und erhabenen Psalmliedern auszufüllen. Aber ein kategorisches Nein von seiten des Berner Rates war damals die Antwort gewesen. 1772 schlug der Berner Schulrat ein neues Gesangbuch vor, an dessen Ausarbeitung sich alsbald eine vom Konvent ernannte Kommission machte: 4 Pfarrer, darunter Prof. Stapfer und Pfarrer Joh. Wyttenbach; ihr Ziel war, der Berner Kirche endlich ein christliches Gesangbuch zu geben: von Psalmen bloß 50, die erbaulichsten in einem von Stapfer redigierten Text, und dazu 100 christliche Lieder aus den neuen deutschen Gesangbüchern; später entschloß man sich, mit den Psalmen bis auf 75 hinaufzugehen, aber auch die christlichen Lieder auf 150 zu erhöhen: 50 Festlieder, 50 Glaubens- und 50 Morallieder. Der Berner Rat zog den Schulrat zur Begutachtung dieses Entwurfs heran, der fatalerweise ein Doppelgutachten abgab: Empfehlung des neuen Gesangbuchs von der einen, Warnung davor von der andern Seite, das letztere mit der Begründung, man befürchte einen höchst schädlichen Eindruck auf die Gemüter des gemeinen Volkes.

1) AEcclBas 22. Apr. 1772.

Alsbald stellte sich der Rat auf die Seite dieser Angstmeier und lehnte es ab, von den gewohnten 150 Psalmen abzugehen, so daß den Pfarrern nichts anderes übrig blieb, als eine kleine Anzahl von 46 christlichen Liedern, in der Hauptsache nur Festlieder, auch Bußlieder für den Bußtag, den Psalmen anzuhängen wie bisher [1]. Aber diesmal ging man bei der Auswahl freier vor; man warf von den ältern Liedern 10 zum Gesangbuch hinaus, lauter frühere Reformlieder, darunter wieder viele der Sprengschen Sammlung, und nahm dafür 18 neue Nummern auf aus der neuen deutschen geistlichen Dichtung, 17 aus Zollikofer, eines aus Diterichs Sammlung. Aber der bernische Theologieprofessor Stapfer, dem die Ausführung übertragen war, hatte eigene Grundsätze, wie so ein Kirchenlied zu behandeln sei.

Bloß 8 Lieder nahm er wirklich nach Zollikoferschen Vorlagen auf, mit beliebiger Auswahl der Strophen; die andern 10 Nummern komponierte er so, daß er zwei, drei, auch vier seiner Vorlagen bunt zusammensetzte zu einem neuen Kantus, z. B. mit Gellert: „Dies ist der Tag, den Gott gemacht" begann und mit drei Strophen aus Luther: „Gelobet seist du Jesus Christ" schloß, oder auch mitten in ein Lied eines andern Verfassers plötzlich drei Strophen aus Gellert einsetzte. Er gibt damit der modernen Liederforschung hübsche Rätsel auf; seinen Landsleuten aber setzte er einen erstaunlichen Liedersalat zum Genießen vor, bei dem man sich nur wundert, daß er ihnen dreiviertel Jahrhunderte schmecken konnte. Dabei verlangte dann erst noch seine strenge Orthodoxie eingreifende Korrekturen im Text mancher seiner Vorlagen; er bemühte sich, an zahlreichen Stellen den Heiland, den Glauben, die Buße einzusetzen, um die modernen Lieder evangelisch umzufärben, z. B. änderte er

daß Tugend und Zufriedenheit

in

daß Glauben, Tugend, Heiligkeit

oder setzte statt:

und mein Herz zur Besserung neige

vielmehr:

und der Buße Früchte zeige

oder er ersetzte direkt eine moralistische Wendung durch einen Gnadengedanken, schrieb also statt

ich schwöre dir beständge Treu
vor deinem Tische feierlich

vielmehr:

o schenk mir eine wahre Treu
und stärke in dem Glauben mich.

Man wird ja Stapfers Charakter immer respektieren müssen. Wie der streitbare Mann zur Rettung des evangelischen Glaubens den zürcherischen Bibelerklärern schroff entgegengetreten war, so warf er sich jetzt dem breiten Strom der modernen, nach seinem Gefühl vielfach unevangelischen geistlichen Dichtung entgegen und versuchte, wenn man denn doch von ihr Gebrauch machen mußte, sie unschädlich zu machen. In der Geschichte der Gesangbuchreform dürfte diese Episode ein Unikum bedeuten. Freilich auch ein Unikum an Geschmacksverwirrung und Willkür gegenüber den Texten. In Bern gaben Männer wie Pfarrer Joh. Wyttenbach ihrer Betrübnis Ausdruck, daß durch diese verfrühte und unglückliche Reform Besseres

1) Das im Text Gegebene ruht auf Auszügen aus den Berner Rats-, Konvents- und Schulratsprotokollen, die mir Dr. Ad. Fluri gütigst zur Verfügung gestellt hat; dazu der Brief des Pfarrers Joh. Wyttenbach an Antistes Merian 17. Nov. 1774.

verhindert werde und Bern für ein Säkulum alle Hoffnung auf Einführung christlicher Lieder verloren habe[1]. Das war nur wenig übertrieben. Bis 1854, also mehr als dreiviertel Jahrhunderte mußte sich Bern mit diesem dürftigen Gesangbuch von 150 Psalmen und ganzen 46 christlichen Liedern begnügen. Es rächte sich an den Bernern, daß sie immer im falschen Augenblick, d. h. zu früh, hatten reformieren wollen. Jedoch die Rückständigkeit, in die sie damit den andern schweizerischen Kirchen gegenüber gerieten, entsprach auch dem zähen Berner Beharrungsvermögen, das, so lange als es irgend ehrlich möglich war, sich an die alten orthodoxen Traditionen anklammerte.

Die bescheidene Berner Gesangbuchreform ließ dem Basler Antistes keine Ruhe. Von 1777 an sehen wir ihn unermüdlich, fast Jahr für Jahr, im Basler Konvent die Gesangbuchsfrage auf die Tagesordnung setzen und eine Reform verlangen. Schließlich machte er sich selbst an die Arbeit und legte 1782 seinen Kollegen eine gedruckte Sammlung geistlicher Lieder und Gesänge mit Melodien als Versuch und Vorschlag zur Verbesserung des Kirchengesangs vor[1]. Es wäre das erste ganz moderne Gesangbuch auf Schweizerboden gewesen, das mit Lobwasser und dem Psalmengesang radikal gebrochen hätte, indem es lauter moderne christliche Lieder, 322 an der Zahl, nach Materien geordnet enthielt, nämlich Lieder allgemeinen Inhalts, Lieder über die wichtigsten Stücke der christlichen Glaubenslehre und solche der christlichen Sittenlehre. Der Radikalismus dieser Reform zeigt sich auch darin, daß die Kontinuität mit den ältern Festliedern und überhaupt den christlichen Gesängen fast ganz abbricht; kaum ein einziges älteres Festlied außer dem traditionellen historischen Passionsgesang fand Gnade; unter 322 Liedern Merians sind bloß 21 Nummern des ältern Gesangbuchs aufgenommen und selbst diese oft bis zur Unkenntlichkeit verändert. Merians Vorbild war Zollikofers Gesangbuch; ihm folgt er genau in der Anordnung seiner Lieder, und 206 Nummern hat er mit ihm gemeinsam, freilich bloß einen Teil dieser großen Zahl auch wirklich nach Zollikofers Text. Nächst Zollikofer ist das neue preußische Gesangbuch, der Mylius, die Hauptquelle; ihm hat Merian 69 Lieder entnommen, die bei Zollikofer fehlen, und ihm folgt er in sehr zahlreichen Fällen gegen den Zollikoferschen Text. Eine dritte Quelle dürfte das Gesangbuch für Schleswig-Holstein mit manchen Liedern von Cramer und Münter sein. Merian nennt selbst in der Vorrede Gellert, Cramer, Schlegel, Christ. Fr. Neander als vornehmste Dichter der neuern Zeit; von Gellert hat er ganze 31 Nummern übernommen.

Sieht man sich dagegen nach den alten Kernliedern um, so glänzen sie fast ausnahmslos durch Abwesenheit oder figurieren in jammervollen Umdichtungen. Luther fehlt ganz; „Ein feste Burg ist unser Gott" ist ja von Gellert schöner gesetzt worden: „Wenn Christus seine Kirche schützt". Vom alten Festlied bleibt für Weihnacht die Neandersche Parodie „Laßt uns unserm Gott lobsingen" übrig, für Charfreitag bleiben „O Welt sieh hier dein Leben" und „Wenn mich die Sünden kränken", wenigstens mit reinem Eingang, daneben die Parodien „Du, der voll Blut und Wunden", „Du, der Menschen Heil und Leben",

1) Pfarrer Joh. Wyttenbach an Antistes Merian 7. Juli 1775 (CMerUBBas).
2) Weber, KG 169.

„Jesu Christ, durch deine Wunden"; das Osterlied behält ein paar Heermannsche Strophen „Lebt Christus, was bin ich betrübt" und das Pfingstlied einen Anklang an Gerhardt „Frommer Herzen beste Freude". Wir heben das hervor, weil doch gerade auf dem Gebiet des Festlieds, wo die Gewohnheit so stark war, etwas mehr Pietät hätte erwartet werden können. Stärker wird der Zusammenhang mit der alten Frömmigkeit auf andern Gebieten gewahrt. Im Lob- und Dank- und Gebetlied bringt Merian eine Reihe berühmter Nummern: „Nun danket alle Gott", „O Gott, du frommer Gott", „Lob, Ehr und Preis dem höchsten Gott", „Womit soll ich dich wohl loben", auch (recht unkenntlich zwar) „Gott, unserm Gott allein sei Ehr"; die Morgenlieder „Wach auf mein Herz und singe", „Gott des Himmels und der Erde" durften auch nicht fehlen. Stark meldet sich die Kontinuität mit der alten Frömmigkeit auf dem Gebiet des Vorsehungsglaubens: „In allen meinen Taten", „Warum sollt ich mich denn grämen", „Alles ist an deinem Segen", „Von Gott will ich nicht lassen", „Wer nur den lieben Gott läßt walten", „Was Gott thut, das ist wohl gethan", „Was mein Gott will, gescheh allzeit". Nicht einmal der Zusammenhang mit der pietistischen Dichtung ist abgebrochen; im Gegenteil, ihr Bekehrungs- und Heiligungslied bleibt in Ehren: „Mache dich mein Geist bereit", „Schaffet, schaffet Menschenkinder", „Herr Jesu, Gnadensonne" „Du sagst, ich bin ein Christ", dazu das orthodoxe Bußlied: „Herr Jesu Christ, du höchstes Gut" halten hier die Tradition aufrecht. Lieder des Heilsglaubens und der Jesusliebe orthodoxer und pietistischer Herkunft fehlen auch nicht: „Auf dich allein, Herr Jesu Christ", „Ich habe nun den Grund gefunden", „Meinen Jesum laß ich nicht", „Eins ist not, ach Herr, dies Eine", „Jesu meine Freude", „Wer ist wohl wie du", „Aus ganzem Herzen lieb ich dich". Endlich zeigt das Sterbelied und Hoffnungslied einen starken Zusammenhang mit der Dichtung der alten Zeit; da begegnen uns einige der ergreifendsten alten Lieder von Tod und Jenseits: „Alle Menschen müssen sterben", „Ich bin ja, Herr, in deiner Macht", „Jesus meine Zuversicht", „Ist einst auch meine Stunde nah", „Wer weiß, wie nahe mir mein Ende". Alles in allem doch kein völliger Abbruch, und zwar gerade auf den Gebieten, in denen die Frömmigkeit vor allem lebt und ihre Kraft bewährt. Freilich sind dann fast bei all den genannten Beispielen die Texte ungeheuerlich verändert, aus der alten Zeit in die neue Zeit versetzt. Oft klingt fast nur der alte Eingang nach, und es folgt ein ganz neumodisches Lied aus Zollikofer oder Diterich. Und breit, mächtig breit macht sich die neue Aufklärungsfrömmigkeit in den Liedern zur christlichen Sittenlehre; wie tritt da das Ich gewaltig zwischen Gott und dem Bruder hervor: „Wer bin ich, welche wichtige Frage!" „Dein Wille ists, o Gott, daß ich mich selber liebe", bis wir uns auf einmal auf dem Gebiet der allertrivialsten Nützlichkeit und Philistrosität bewegen, wie z. B. in dem wunderbar beliebten Gesang: „Des Leibes warten und ihn nähren, das ist, o Schöpfer, meine Pflicht", dessen tiefsinnige Strophen eine Popularität sondergleichen genossen haben müssen. Aber von einem Rationalistengesangbuch wird nur der reden, der es nie gesehen hat, und den braven Antistes Merian den Rationalisten oder Neologen zuzuzählen, wäre Verbrechen. Er selbst hielt sich für orthodox, galt z. B. in Lavaters Augen als ein entsetzlich orthodoxer Herr, und deshalb gehört seine, gehört diese ganze Liederreform zu den Zeichen dieser Uebergangstheologie, die wir vernünftige Orthodoxie betitelt haben.

Sollen wir sagen: leider oder zum Glück, es ging dem Antistes Merian in Basel ganz und gar nicht nach Wunsch. Statt daß die Basler Geistlichkeit begeistert auf sein Reformgesangbuch einging, wurde dasselbe einer Kommission, bestehend aus Professor Herzog, Pfarrer J. Rud. Burckhardt zu St. Peter und Diakon Vest, zur Prüfung übergeben. Da fand nun fast jeder der Herren seine Bedenken und Einwände gegen dies und das; besonders Pfarrer Burckhardt, damals gerade Mitvorsteher der neuen Deutschen Gesellschaft, schreckte vor Merians Radikalismus zurück und hätte lieber ein Gesangbuch mit etwa 30 gut übersetzten Psalmen, einer gehörigen Anzahl alter und unveränderter Lieder und mit der bisherigen

Anordnung gesehen. Den Antistes kränkte dies Verhalten seiner Kollegen; er weigerte sich geradezu, erst alle kritischen Bedenken jedes Kommissionsmitgliedes durchzuprüfen und darnach sein Gesangbuch umzuändern, bevor überhaupt entschieden sei, ob es Aussicht habe, öffentlich zur Annahme zu gelangen. Aber auch in der entscheidenden Konventsitzung vom 7. Juni 1782 vermochten die Basler Pfarrherren nicht einig zu werden. Einige wünschten, daß die fürnehmsten von den alten Kirchenliedern beibehalten und in diese Sammlung unverändert eingerückt werden möchten, weil sie mehr Kraft und Salbung darin zu finden glaubten als in den veränderten. Andere glaubten, daß wegen der vielen harten Ausdrücke, welche in den alten Liedern vorkommen, die veränderten denselben vorzuziehen seien. Schließlich einigte man sich auf ein Memorial des Basler Ministeriums an den Rat, das den Verdiensten und guten Absichten des Antistes soweit entgegenzukommen sich bemühte, als es eine andere Ueberzeugung erlaubte. Unter scharfer Kritik sowohl des alten Psalters als auch der bisher üblichen christlichen Lieder wurde das neue Gesangbuch des Antistes dem Rat empfohlen: die Kommission habe es geprüft und gut, brauchbar und zweckmäßig erfunden; man empfehle es deshalb als Probe zur Verbesserung des Kirchengesangs, damit der Rat dem Ministerium den Auftrag gebe, an der fernern Vervollkommnung desselben zu arbeiten und dann, wann solches geschehen, die Genehmigung zu seiner öffentlichen Einführung in der Stadt erteile. Die Antwort des Basler Rats auf dies Memorial der Geistlichkeit ließ recht lange auf sich warten, so daß 1785 die Pfarrer aufs neue eine Eingabe im frühern Sinn beschlossen. Endlich am 24. Mai 1786 erschien die Antwort des Basler Rats: es sei die Absingung der Psalmen an den Sonntagmorgengottesdiensten beizubehalten. Freilich wünschte dann der Rat seinerseits einen verbesserten Psalmengesang; zweimal, 1786 und dann wieder 1788, kam er auf seinen frühern Lieblingsgedanken zurück, man möge den alten Lobwasser durch den Sprengschen Psalter ersetzen. Aber gegen eine solche von vornherein rückständige Reform setzte sich mit Recht die Geistlichkeit zur Wehr, und die Folge war: es blieb alles beim alten. Merians Reformgesangbuch wurde privat verbreitet; auch die gemeinnützige Gesellschaft verteilte in ihren Armenschulen massenhaft den Merian. Nur die Kirchen blieben ihm verschlossen, und wie mag es den Antistes gewurmt haben, als im benachbarten Straßburg der Pfarrer der dortigen reformierten Gemeinde, der junge Basler Andreas Laroche, 1789 ein Reformgesangbuch nach deutschen Vorbildern durchzusetzen wußte.

Laroche nannte Klopstock, Zollikofer, das Kurpfälzische reformierte Gesangbuch als seine Hauptquellen; in der Tat scheint er $^7/_8$ seiner Lieder dem kurpfälzischen Werk entnommen zu haben. Von Klopstocks Liedern und Umdichtungen nahm er 28 Nummern auf, während er aus einer eigentümlichen Antipathie Gellert möglichst aus dem Wege ging.

Das Larochesche Werk steht auf keiner hohen Stufe, es mangelt ihm auch jede Eigenart. Aber für den Basler Antistes blieb es vom bittersten, daß alle seine Bemühungen und seine Kosten auf Jahrzehnte hinaus so gar keinen Erfolg davon getragen hatten.

Wenn nun Zürich mit dem ersten in Gemeinden verbreiteten Reformgesangbuch allen andern Schweizer Kirchen voranging, so ist das hauptsächlich der

klugen Taktik seines Antistes Ulrich zu verdanken, der von vornherein darauf verzichtete, den Weg der Reform von Staats wegen zu beschreiten und die Sache vielmehr der Freiwilligkeit überließ. Als Lavater in der Frühjahrssynode 1785 seine Mahnung zur Schaffung eines neuen Gesangbuchs wiederholte und verschärfte, und der Konvent hernach dies Traktandum beriet, empfahl der Zürcher Antistes, ein neues Gesangbuch in der Stille vorzubereiten; es geschehe nicht glücklich autoritative publice; die Dekane sollen zunächst Wege zur Aenderung ermitteln und ein Verzeichnis der zur Probe gewählten Lieder einsenden. In der nächsten Maisynode 1786 richtete man es dann so ein, daß Dekan Joh. Escher von Buch als Proponent just über die Notwendigkeit einer Verbesserung des Kirchengesangs sprach. Man vermisse, meinte der übrigens hochorthodoxe Herr, in den Psalmen den wesentlichsten Inhalt des neuen Bundes, in den Festgesängen aber den Schwung und die Würde des Ausdrucks. Er wünschte eine Auswahl von etwa 100 christlichen Liedern, nach den Melodien der Psalmen, z. T. auch nach neuen schicklichen Melodien. Es sprachen sich dann die weltlichen Assessoren und der Antistes vor der Geistlichkeit über das wichtige Traktandum aus, jene mit dem Hinweis auf die großen Schwierigkeiten der Sache und dem Wunsch, diese Reform möchte auf entfernte Zeiten verschoben werden, Antistes Ulrich dagegen mit der Bitte, man möge doch niemand gegen die Verbesserung des Kirchengesangs einnehmen und man möge bei den Veränderungen mit Klugheit vorgehen. Man sondierte darauf vom Konvent aus beim Zürcher Rat und bekam zur Antwort, der Rat wolle den Wunsch des Publikums abwarten, wenn etwa eine verfertigte Liedersammlung sich bei demselben allgemein beliebt gemacht hätte. Genau das hatte der Antistes gewünscht. Man arbeitete in der Stille, und im Sommer 1787 legten Professor Jak. Däniker, Archidiakon Christ. Nüscheler und Heinrich Egli von Seegraben, der Komponist, dem Rat ihr neues Werk vor mit der Bitte um eine Gewähr von 3000 Gulden an die Druckkosten und um ausschließliches Privileg und Schutz in den andern evangelischen Ständen. Das haben sie auch erhalten, und damit trat das neue Zürcher Gesangbuch, „Christliches Gesangbuch" betitelt, seinen Siegeslauf in den Gemeinden an, ohne obrigkeitlichen Zwang oder auch nur besondere obrigkeitliche Empfehlung, lediglich unter der Aegide reformfreundlicher und gesangsfroher Pfarrer zu Stadt und Land[1]. Es dauerte natürlich Jahrzehnte, bis es allenthalben bekannt, geschweige allenthalben beliebt und eingeführt war. Kampflos ging auch diese Reform nicht von statten; z. B. weiß der Pfarrer Andr. Keller in Illnau noch in der helvetischen Periode von heftigen Kämpfen und Leiden zu erzählen, die ihm sein feuriges Eintreten für das neue Gesangbuch zuzog. Im Thurgau erwarben sich Dekan Steinfels in Keßwil und Pfarrer Gutmann in Steckborn besondere Verdienste um das Reformgesangbuch. Aber, das zeigen uns noch die Berichte der Schullehrer aus der Helvetik, es wurde seine Vorgänger in manchen Gemeinden nicht leicht los; an zahlreichen Orten mußte es sich mit dem alten Lobwasser oder mit Schmidlin in die Herrschaft teilen. Die Zukunft hat ihm doch gehört, für fast ein halbes Jahrhundert, und alle diese Erfolge

1) Weber, KG 166 f.

verdankte man der klugen Politik des Antistes: nichts befehlen oder erzwingen, sondern frei werden und wachsen lassen.

Stärker als Merians Probegesangbuch wollte das Zürcher Werk den Zusammenhang mit den Psalmen und Lobwasserschen Melodien festhalten; als das Werk in der Hauptsache schon abgeschlossen war, wurde, offenbar auf besonderes Verlangen, ein Anhang mit 30 Psalmen noch hinzugefügt. Wir sahen schon, wie für diese Psalmen neben Stapfer und Spreng der junge Zürcher Sal. Wolf beigezogen wurde, weil er seine Dichtungen auf die alten Melodien eingerichtet hatte. Laut Angabe seines Biographen stammen von Wolf 21 ganz neue Lieder, drei Umarbeitungen und zwei Ergänzungen. Der größte Teil fällt auf die Psalmen, die er sehr frei behandelt hat; auch ein Vaterlandslied gehört zu ihnen:

„Sei uns gesegnet, Vaterland,
von Gott geschützet und geliebt,"

getragen von einer braven patriotischen Gesinnung. Von seiner gereimten Passionsgeschichte aber nahm man zunächst nur den kleinsten Teil auf. Nächst Wolf wollten die Zürcher doch ihren Lavater nicht vergessen; 20 Lieder schöpften sie aus ihm, keine Psalmen, lauter christliche Lieder, besonders Festlieder, auch Sterbelieder und Speziallieder, die er so gern zu dichten pflegte: auf Neujahr, für Sommer und Winter, für ein Ungewitter, ein Dienstbotenlied. Das Persönliche und Intime dagegen haben sie nicht aufgenommen, und niemand kann nach diesen Proben Lavaters Frömmigkeit kennen lernen. Immerhin, dank diesem Beitrag aus Lavater und Wolf kommt dem Zürcher Gesangbuch im Unterschied vom Basler ein gesunder Lokalgeschmack zu. Die Hauptmasse der Lieder schöpften aber auch die Zürcher aus den neuen deutschen Gesangbüchern, aus Zollikofer, aus Diterichs verschiedenen Sammlungen, aus Cramers Liedern, vielleicht wieder durch Vermittlung des schleswig-holsteinischen Gesangbuches. In etwas über 100 Nummern trafen sie darin mit Merian zusammen, in 45 Fällen mit Lavaters Auswahl von 1769. Der Liebling der Zürcher muß entschieden Gellert gewesen sein; von seinen 54 geistlichen Liedern haben sie 45 aufgenommen. Hier muß man sie also fassen; schon diese Vorliebe zeigt uns, daß auch dies Gesangbuch nicht aufklärerisch im neologischen Sinn gemeint sein kann. Aber der neumodische Geschmack des Zürcher Gesangbuchs im Vergleich mit Merian erhellt vor allem aus der viel dürftigeren Auslese der alten Lieder.

Von alten Festliedern haben bloß 2 Gnade gefunden, Luthers „Gelobet seist du, Jesus Christ" und das Passionslied „Du der Menschen Heil und Leben", natürlich beide in Parodienform. An diesem für das Lied so zentralen Punkt bricht der Zusammenhang mit der Tradition völlig ab. Die Kontinuität dagegen bleibt erhalten, ähnlich wie im Basler Gesangbuch, im Gebiet der Lob- und Danklieder (hier findet sich Gerhardts Lied: „Ich singe dir mit Herz und Mund" sogar in merkwürdig gut erhaltenem Text), in den Liedern des Gottvertrauens und den Sterbe- und Ewigkeitsliedern. Die Jesuslieder dagegen sind mit Ausnahme des „Meinen Jesum laß ich nicht" ganz verschwunden, und ebenso fehlen alle pietistischen Erweckungslieder; beides ist vielleicht für Zürich bezeichnend. Man wollte hier eine ernste sittliche Frömmigkeit, aber ohne Anlehnung an den Pietismus; es fehlte den Zürchern ein Hieronymus Annoni, und es ging ihrer Religion dadurch viel Wärme und Innigkeit verloren. Die Anordnung der Lieder ist im ganzen dieselbe wie bei Zollikofer und Merian; nur tritt zu deren drei Hauptteilen ein selbständiger vierter

Teil: Lieder für besondere Zeiten und Veranlassungen, worin, anders als bei Merian, auch die Morgen- und Abend- und Neujahrslieder untergebracht sind.

Das Zürcher Gesangbuch ist unstreitig das nüchternste und aufgeklärteste von allen neuen schweizerischen Gesangbüchern; das geht unter anderem auch aus der Umformung zeitgenössischer Lieder ins Neumodische hervor.

Klopstocks ja recht orthodoxe Poesie war diesen Zürchern schon anstößig. In seinem Lied: „Herr, unser Gott, dich loben wir", ersetzten sie den Mittlertod durch die Lehre Jesu, ließen die Worte:

„O der für uns geblutet hat,
erwürgt für unsre Missetat",

weg. In seinem Lied: „Du, des sich alle Himmel freuen" setzten sie für Christus und die Versöhnung bloß die Verbreitung der Gnade durch das Evangelium ein und schrieben statt:

„vergieb uns unsre Missetat,
die, Vater, dich erzürnet hat"

mildernd bloß: „ach oft vergehn wir uns an dir" usw.

Aehnliche Umänderungen, man darf hier sagen: im rationalistischen Sinn, mußten andere moderne Lieder aus Zollikofer und Diterich sich gefallen lassen. Da wird gelegentlich statt „ein Fluch" vielmehr „ein Knecht" eingesetzt, oder statt „Hölle und Tod" vielmehr „Tod und Grab"; oder man lese nebeneinander den Zollikoferschen Text und den Zürcher Text in dem Lied: „Du wesentliches Ebenbild":

Zollikofer	Zürcher
O Heiland, der du mich versöhnt,	Herr, lehre mich, dein Eigentum,
laß dein Verdienst mich decken,	nach deiner Tugend streben;
wenn mich, der ich Gott oft verhöhnt,	dir gleich gesinnt sein, sei mein Ruhm,
verdiente Strafen schrecken	und Wonne so zu leben

Ich kann nicht ermitteln, ob die Zürcher auch in diesem neumodischen Text schon einem deutschen Vorbild folgten. Indes selbst dann: der orthodoxere Text findet sich in mehr als einem deutschen Gesangbuch, und seine Verbesserung bleibt auf alle Fälle für die Zürcher Theologie bezeichnend.

Wir haben hier gerade den umgekehrten Fall wie in Bern. Trotzdem wird vielleicht auch der orthodoxe Dekan Escher sich leicht in das neue Buch gefunden haben. Bei einigermaßen gutem Willen findet man massenhaft orthodoxe Anschauungen, und gerade das Festlied hält sich durchaus im Rahmen der vernünftigen Orthodoxie. Bis 1853 hat dies Gesangbuch den Zürchern genügt, ein Zeichen für seine zeitgemäße Auswahl, aber auch für den armseligen religiösen Geschmack der Zürcher während so langer Zeit. Kein einziges echtes Lutherlied, aber Dutzendware im Ton des schon genannten: „Des Leibes warten und ihn nähren" oder:

Nach deinem Rat, o Gott, sind wir
bestimmt zum Fleiß auf Erden.
Du willst es, daß wir alle hier
einander nützlich werden.

Armselige Zeit!

Und wie dürftig an echtem Sinn für Schönheit, Einfalt und Kraft! Aber daneben wie unsäglich brav, nur schon diese 45 Gellertlieder samt dem unvermeidlichen: „Der Wollust Reiz zu widerstreben"! Wir haben doch nicht den Mut, auf diese unverwüstliche Bravheit überlegen herabzusehen.

Länger als andere schweizerische Orte (außer Bern) war St. Gallen in

einer ernsten Orthodoxie zurückgehalten worden; es kommt deshalb auch mit seiner Gesangbuchsreform hinter den andern Städten her. Es half nichts, daß der berühmte Zollikofer ein St. Galler gewesen war; er galt nicht viel bei den führenden Männern im St. Galler Kirchenwesen. Noch 1772 gab hier der recht altmodische Pfarrer und Professor Dan. Wegelin Katechismusgesänge nach der Reihenfolge des Heidelberger Katechismus heraus, die von jeglicher Poesie verlassen sind und sich nicht über die stümperhafteste Reimerei erheben. Aber 1784 meldete sich der neue Geist in einer bei Jak. Huber zur Eintracht erschienenen „Sammlung auserlesener Lieder aus den besten neuern Dichtern mit angenehmen und leichten Melodien vorzüglich zum Gebrauch der Schulen". Dem Verfasser kam es aufs Singen an; er rühmte sich, selbst manche Melodien umgearbeitet und vollstimmiger gemacht zu haben. Von seinen 70 Liedern entnahm er 34 dem Zollikoferschen Gesangbuch, aber mit seltsamer Wahl, so daß sich kein bekanntes Festlied in seiner Sammlung findet. Schließlich empfand es das St. Galler Predigtamt, daß an der sich mehrenden Kirchenentleerung auch der schlechte, veraltete Gesang mitschuldig sein könnte. Der Konvent ernannte 1793 eine siebenköpfige Kommission aus Geistlichen und Weltlichen zur Ausarbeitung eines neuen Gesangbuchs, da die bisherigen Liedersammlungen nicht vollständig genug, nicht auf alle vorkommenden Materien und Gelegenheiten eingerichtet seien, teils auch der Verlauf der Zeit eine Aenderung höchst nötig mache. Gewählt in die Kommission waren Dekan David Fels und sein Sohn Kaspar Erasmus, Ratschreiber Hildebrand, Huber zur Eintracht, der Herausgeber jenes Schulbuchs, der Poesie wegen sodann Spitalschreiber Felix Huber und Pfarrer Hektor Zollikofer; der Name des 7. Mitglieds ist verschollen. Deutlich ist, daß ältere Herren den Ton angaben, und daß sich eine von den beiden Fels geleitete Liederauswahl jedenfalls nicht allzu weit von der strengen Orthodoxie entfernen durfte. 1795 war die Hauptarbeit der Kommission erledigt; sie legte dem Konvent ein Gutachten über die Einführung eines neuen Gesangbuchs vor, das sich der Konvent zu eigen machte und an den Rat weiter leitete. Der ältern Gesangbücher wurde darin wenig respektvoll gedacht: „man brauche nur die wässerige Uebersetzung der Lobwasserschen Psalmen und die meisten alten Kirchenlieder mit flüchtigem Blick zu durchschauen, so werde man sehen, wie schlecht sie den rechten Anforderungen entsprechen" — eine Ausdrucksweise, die gar zu leicht verstimmen konnte und deshalb im offiziellen Schreiben gestrichen wurde. Als feine Dichter der Neuzeit rühmte das Gutachten Gellert, Sturm, Klopstock, Lavater, Cramer und nannte überdies als Quellen seiner Auslese das Preußische, Kurpfälzische, Württembergische, Frankfurter, Nördlinger und Zollikofersche Gesangbuch. Der St. Galler Magistrat nahm das neue Opus in sorgfältige Prüfung durch eine Kommission von 3 Geistlichen und 3 Weltlichen unter dem Präsidium des Amtsbürgermeisters. Dadurch verzog sich die Vollendung des Werks; es war wohl 1797 gedruckt, aber es fehlte ihm immer noch das Privilegium der Regierung. Erst im Revolutionsjahr 1798, unmittelbar vor dem Sturz der alten, beliebten Regierung, drang die Geistlichkeit auf Erledigung der Sache, womöglich noch durch die alte Regierung. Die aber wies das Gesuch an die schon ernannte provisorische. Weiteres ist uns nicht bekannt; es steht nicht

einmal fest, ob das Gesangbuch damals überhaupt autoritativ eingeführt wurde[1].

Es ist nun lehrreich, das St. Galler Gesangbuch mit dem Zürcher zu vergleichen, mit dem es in etwa 140 Nummern zusammentrifft, und aus dem es etwa 30 Lieder direkt übernommen hat, so daß die Abhängigkeit feststeht. 12 Lieder stammen von Wolf, 24 von Lavater, darunter eine Reihe Psalmen, von denen die Zürcher keinen Gebrauch machten. Aber bezeichnender ist für die St. Galler, wie stark sie im Gegensatz zu den Zürchern die Kontinuität mit der orthodoxen Zeit festzuhalten suchten.

Aus dem „Geistlichen Lob-Opfer" von 1750 behielten sie 16 Lieder bei, darunter 3 Weihnachtslieder, ein Passionslied, 2 Oster-, 2 Himmelfahrts-, 3 Pfingstlieder, dazu zwei Abendmahlsgesänge. Wenn auch mit verändertem Text, ist hier doch der Zusammenhang mit dem alten Festlied und der alten Sitte gewahrt worden. Selbst ihre Zollikoferische „Gebets-Musik" von 1738 haben die St. Galler nicht ganz vergessen; das Lied: „Jesu, Arzt totkranker Seelen" stammt daraus. Dazu tritt dann aber auch sonst ein viel größerer Reichtum an alt bekannten, wenn auch stark modernisierten Liedern. Von Luther sind sogar „Ein feste Burg" und „Aus tiefer Not", verändert, aber doch kenntlich, aufgenommen. Die Festlieder für Weihnacht, Passion, Pfingsten bleiben dieselben alten, die wir aus dem Basler Gesangbuch Merians kennen, dazu noch für Pfingsten: „Komm, o komm, du Geist des Lebens"; in den andern Partien des Gesangbuchs stößt man nicht nur auf: „Ich habe nun den Grund gefunden" wie im Basler Gesangbuch, sondern auch auf das Glaubenslied: „Es ist das Heil uns kommen her", auf Jesuslieder wie: „O Jesu Jesu Gottes Sohn", „Liebe, die du einst zum Bilde", „Mir nach, spricht Christus unser Held" und auf Trostlieder wie: „Befiehl du deine Wege", „Auf meinen lieben Gott", „Sollt ich meinem Gott nicht singen". Es bleibt freilich wahr: solche Liedanfänge beweisen nicht viel; häufig leiten sie ein höchst modernisiertes Lied ein. Und dennoch, man wollte in St. Gallen nicht aus der Tradition so ganz herausfallen; St. Gallen war nicht umsonst eine Stadt des Pietismus, wie Zürich sie nie gewesen ist. Wird man es Zufall nennen, wenn in dem Gellertschen Lied: „Meine Lebenszeit verstreicht" statt „ein Herz, das Gutes liebet" gesetzt wird: „ein Herz, das Jesum liebet"?

Wir werden in allen diesen Merkmalen den gegenüber Zürich rückständigen Geist der ältern St. Galler Geistlichkeit erkennen müssen. Daneben kommt dann freilich die Aufklärungspoesie und Aufklärungsstimmung reichlich, überreichlich zum Wort; es wird uns nichts geschenkt von ihren trivialsten Motiven; wir bekommen die Lieder wider die Wollust und wider den Geiz, für die rechte Leibespflege, gegen den Müßiggang usw. und sollen sie mit Andacht singen, als gelte es das Heilige. Und daran hatten die St. Galler ihre Freude bis über die Mitte des 19. Jahrhunderts, und erlöst wurden sie von diesem Gesangbuch erst 1871 durch ihren Beitritt zum neuen Gesangbuch der Ostschweiz.

Es sei hier dem Gang der Ereignisse vorgegriffen und auch das Basler Gesangbuch von 1809 noch zur Vergleichung herbeigezogen. Es war dem Antistes Emanuel Merian vergönnt, mehr als 25 Jahre nach dem Erscheinen seines Probegesangbuchs die offizielle Einbürgerung zwar nicht ganz des gleichen, aber doch einer Umarbeitung desselben zu erleben[2]. Als es schon gedruckt war, mußte auf besondern Wunsch einzelner Basler Pfarrer noch ein Anhang beigefügt werden zur bessern Wahrung der Kontinuität; er enthielt wenigstens 5 Lieder aus

1) Weber, KG 167 f.
2) Weber, KG 170.

dem ältern „Christlichen Gesangbuch", auch ein paar Nummern, die wir sonst nur im St. Galler Gesangbuch finden. Im übrigen will dies Gesangbuch wirklich bloß eine Umarbeitung des ältern von 1782 sein; von dessen 322 Nummern hat es 251 aufgenommen, freilich bloß 142 unverändert; ein lehrreiches Zeichen für die Willkür, mit der damals ein Gesangbuchredaktor mit den Texten umspringen durfte.

Der Textunterschied besteht darin, daß diesmal die Zollikofersche Fassung vielfach verlassen ist und der Liedertext von Mylius oder auch anderer Sammlungen sich breiter bemerkbar macht. Mit dem Zürcher Gesangbuch hat das neue Baslerische 133 Lieder gemeinsam, mit dem St. Galler 139; es sind aber beidemal nicht die gleichen Lieder und zum großen Teil sehr verschiedene Texte. Dem Charakter nach gehört das Basler Gesangbuch auf die Seite des St. Galler Gesangbuchs und nicht des Zürcherischen. Es behält auch diesmal einen viel größeren Schatz von alten, wenn auch veränderten Liedern bei. Es geht sogar z. T. in den Liedanfängen bewußt auf die altbeliebte Form zurück, setzt also beim Passionslied wieder: „Jesu, deine tiefen Wunden" und „Jesu, meines Lebens Leben" ein gegenüber der Parodie von 1782, obschon es dann wieder modern: „Unschuldger Jesu, was hast du verbrochen" hinzufügt. Von alten Pfingstliedern kommen diesmal: „Komm, o komm, du Geist des Lebens" (vgl. St. Gallen) und „O heiliger Geist, kehr bei uns ein" hinzu. Unter den Lob- und Dankliedern treffen wir jetzt auch: „Ich singe dir mit Herz und Mund" und „Sollt ich meinem Gott nicht singen". Unter den Trostliedern stellt sich: „Befiehl du deine Wege" wieder ein, leider in neumodischem Gewande und seltsamerweise unmittelbar vor der Neanderschen Parodie desselben Liedes: „Christ, alles, was dich kränke". Von andern alten Kraftliedern erwähnen wir noch: „Ist Gott für mich, so trete", „Herr Jesu Christ, mein Trost und Licht", „Wie Gott mich führet, will ich gehn", „Ich weiß, mein Gott, daß, was ich thu", „Himmel, Erde, Luft und Meer".

Die Tendenz dieser Neuerungen kann kaum zweifelhaft sein: der Antistes wollte dem Wunsch nach mehr alten Liedern entgegenkommen; er kam ihm freilich nicht so entgegen, wie er gemeint war, da sich an den meist geschmacklosen Umbildungen kein Freund der alten Lieder erlaben kann. Daneben kommt aber das moderne Lied ausgiebig zu seinem Recht; statt der frühern 31 Lieder von Gellert bekommen wir diesmal 36, eins mehr als die St. Galler, 9 weniger als die Zürcher, und neben Gellert breitet sich die Durchschnittspoesie der geistlichen Aufklärer bis herab zu ihren trivialsten und prosaischsten Produkten behaglich aus. Denn dies letzte Gesangbuch ist auch das ausführlichste: mit 405 Nummern — samt dem Anhang sind es 418 — läßt es alle andern hinter sich, und den Löwenanteil bei dieser Vermehrung haben sicher nicht die kraftvollen alten Lieder erhalten.

Zum Schluß sei darauf hingewiesen, daß das durchschnittliche Verhältnis dieser Zeit zur geistlichen Dichtung durch eine Feststellung des gemeinsamen Grundstocks eine interessante Beleuchtung erhält. Alle vier Reformgesangbücher, die beiden Basler mitgerechnet, haben im Ganzen 63 Lieder gemeinsam. Darunter gehören dem alten Kernlied 6 Nummern an: kein Festlied, wohl aber das Loblied: „Lob, Ehr und Preis dem höchsten Gut", die Vertrauenslieder: „In allen meinen Thaten", „Was Gott tut, das ist wohlgethan", „Was mein Gott will, geschehe allzeit", „Ist einst auch meine Stunde da" und ein Hoffnungslied: „Jesus meine Zuversicht". Wir meinen, nur schon gerade diese Auswahl ist höchst lehrreich für den wirklichen Zusammenhang der neuen mit der alten Frömmigkeit. Unter den neuen Liedern sind identisch 23 Gellertlieder, darunter 4 Festlieder, daneben seine besten Natur-, Tugend- und Jenseitslieder. Hierin lebt die Frömmigkeit

der Zeit am mächtigsten. Aber zu diesen klassischen Liedern Gellerts gehört wunderlicherweise auch: „Der Wollust Reiz zu widerstreben", und klassisch im Sinn der Zeit muß auch das Lied von der Leibespflege: „Des Leibes warten und ihn nähren" genannt werden; es fehlt in keinem unsrer Gesangbücher. Wir möchten das Studium dieser 63 gemeinsamen Lieder jedem Historiker ans Herz legen; in ihnen lebt das Beste dieser Zeit; sie sagen das aus, was allgemein Freude machte. Aber dazu nehme man nun noch die Beigabe: keines dieser 63 gemeinsamen Lieder ist mit identischem Wortlaut aufgenommen worden; soviel Lieder, so viel verschiedene Texte. Es gab eben keine Norm und keine Rücksicht auf Eigentum; jeder glaubte, es besser machen zu können, und schließlich bekamen die Aufklärungsdichter, selbst Gellert, nur den Lohn, den sie als Umdichter verdient hatten. Ein Zeichen der Zeit ist diese Willkür und Regellosigkeit in einem Geschlecht, das so viel auf Kunstregeln und offiziellen Geschmack hielt. Wer einmal die alten Normen zerschlagen hat, wird nicht leicht neue bindende Normen an ihre Stelle setzen können.

Wir glauben, daß die gemeinsamen 63 Lieder aus vier Gesangbüchern den gemeinsamen Geschmack der Zeit besser zum Ausdruck bringen als ein seltsamer Versuch der Vorbereitung eines gesamtschweizerischen Gesangbuchs, der gerade ans Ende des Jahrhunderts fällt. Die typographische Sozietät in Bern ließ nämlich 1797 ein „Reformiertes Gesangbuch für die christlichen Gemeinden in der Schweiz" erscheinen mit 68 Liedern als Probe eines neu herauszugebenden allgemeinen Kirchengesangbuchs. Wer der kühne Herausgeber ist, der sich zu dieser Anregung berufen glaubte, ist mir unbekannt. Die Anordnung der 68 Lieder ist horrend, vielmehr es fehlt jegliche Anordnung; die Auswahl ist mindestens wunderlich und ganz individuell, die Textbehandlung so willkürlich, wie man erwarten muß.

Auffallend ist das reiche Maß alter Lieder, dem wir hier begegnen, gelegentlich — durchaus nicht immer — sogar mit Schonung des alten Textes. Nicht weniger als drei alte Passionslieder: „O Lamm Gottes unschuldig", „O Haupt voll Blut und Wunden" (im Fortgang grauenhaft entstellt), „Ein Lamm geht hin und trägt die Schuld", aber kein altes Weihnachtslied oder Pfingstlied. Von Liedern des Gottvertrauens eine schöne Auswahl: „Wer nur den lieben Gott läßt walten", „Alles ist an Gottes Segen", „Auf meinen lieben Gott", „Befiehl du deine Wege" (schlimm verdorben), „Was Gott tut, das ist wohlgetan", „Herr, wie du willst, so schicks mit mir", „Was mein Gott will, gescheh allzeit". Ein paar schöne Loblieder: „Sollt ich meinem Gott nicht singen" (nach Klopstock) „Lobe den Herren den mächtigen König der Ehren", „Herr Gott, dich loben wir", „Sei Lob und Ehr dem höchsten Gut", „Wach auf, mein Herz, und singe". Endlich ein paar kräftige Jenseitslieder: „Jesu meine Zuversicht", „Wachet auf, ruft uns die Stimme" und ein Lied der Jesusliebe: „Jesu meine Freude". Man bekommt immerhin den Eindruck, daß nicht alle singfreudigen evangelischen Christen dieser Zeit mit der spärlichen Auslese alter Kernlieder in den kantonalen Gesangbüchern einverstanden waren. Ganz seltsam berührt dann aber die Auswahl der modernen Lieder. Klopstock muß ein Liebling des Herausgebers gewesen sein, besonders mit seinen Himmelsliedern, während Gellert seine Gnade nicht gefunden hat; ich zähle eine einzige Nummer von ihm: „Meine Lebenszeit verstreicht". Daneben begegnet man dem uns nur zu geläufigen „Des Leibes warten und ihn nähren", oder auch „Zur Arbeit, nicht zum Müßiggang"; von Lavater wird mehreres geschöpft sein, sogar das Lied an die Gebärende; manche andere Lieder muten einen recht unbekannt an; von ihnen als Gemeingut kann keine Rede sein. Von den

vorher erwähnten 63 Liedern des gemeinsamen Grundstocks sind hier überhaupt bloß 8 Nummern zu finden.

Daß man gerade in Bern auf ein solches Gesangbuchsprojekt kommen konnte, ist nicht unverständlich; man litt hier besonders schwer an dem vorhandenen höchst mangelhaften Stapferschen Flickwerk; aber daß ein Herausgeber ohne allen Zusammenhang mit den Bestrebungen der andern Kantone, ohne jegliche Verwertung ihrer gemeinsamen Tendenzen, rein auf eigene Faust, ein solches Produkt, ohne auch nur den Versuch einer Ordnung der Lieder, in die Welt schicken konnte, spricht schlecht für sein Ingenium und läßt uns schließlich die Unkenntnis seines Namens verschmerzen. Sein Unternehmen beweist einzig, daß die Zeit zu einem gemeinsam schweizerischen Gesangbuch noch in weiter Ferne lag und einstweilen nur von den Kantonen etwas Erträgliches erwartet werden konnte.

Und so achte man zuletzt wieder auf die Verschiedenheit aller dieser Sammlungen und suche sie als Ausdruck eines wichtigen Tatbestandes zu verstehen! Eine jede unsrer schweizerischen Kirchen geht ihren eigenen Weg, wahrt sich ihre Eigenart im Unterschied von den andern. Zürich steht weit voran in der Modernität, Bern bleibt am stärksten zurück, Basel und St. Gallen streben vorwärts unter möglichster Wahrung des Zusammenhangs mit ältern Traditionen. Das ist ein Spiegel der wirklichen Verhältnisse; mit dieser starken religiösen Verschiedenheit traten unsre evangelischen Kirchen in das neue Jahrhundert hinüber.

Sie tritt uns zuletzt noch einmal entgegen, wenn wir Graubünden in die Untersuchung hereinbeziehen. Hier gab es kein beherrschendes geistiges Zentrum, und zur übrigen Zerfahrenheit kam erst noch die Mehrsprachigkeit. Da blieb alles der Initiative des Einzelnen und ihrem guten Erfolg oder Mißerfolg überlassen. Während der Pfeffersche Verlag in Chur die Pflege der alten Lieder übernommen hatte, wagte der Ottosche Verlag in der gleichen Stadt den Versuch mit den modernen. 1775 erschien hier eine erste Sammlung christlicher Lieder nach dem neuen Geschmack, 6 Gellertlieder, eine Reihe Lieder aus dem Zollikofer, im ganzen 40 Nummern aus dem Gebiet der Natur- und der Moralpoesie; von alten Liedern nur „Befiehl du deine Wege" und „In allen meinen Thaten" in veränderter Form. 1784 aber trat Matth. Conrad, der Pfarrer von Andeer, im gleichen Verlag mit dem ersten romanischen Gesangbuch in modernem Geschmack hervor, „*Novas Canzuns spiritualas*" mit neuen Melodien.

Er übersetzte ins oberländische Romanische 18 Gellertlieder und 24 Lieder von Lavater; selbst dichtete er über 20 eigene Lieder dazu. Theologisch müßte man ihn durchaus zu den Vertretern der vernünftigen Orthodoxie zählen; er vermag gelegentlich die Dreieinigkeit zu besingen; unter dem Titel „Sinai und Golgatha" stellt er Gesetz und Evangelium in das richtige Verhältnis nach orthodoxer Lehre und besingt die Stellvertretung des Erlösers zugleich mit der Vorsicht, die kein unsittliches Mißverständnis aufkommen läßt. Aber dennoch ist er mit seinem Herzen nicht hier, sondern in der Natur- und Moralreligion zu Hause; als guter Bündner dichtet er auch ein warmes Vaterlandslied und setzt im Vorwort seines Gesangbuchs auseinander, was er unter einem echten Patrioten versteht. Mit diesen Gesangbüchern des Ottoschen Verlags hielt die Aufklärungsdichtung ihren Einzug in Graubünden, jedoch, wie gesagt, auf privatem Weg und ohne kirchliche Sanktion. Offiziell blieb es vielmehr bei der Anarchie des Kirchengesangs, die im allgemeinen dem bündnerischen System des Independentismus entspricht.

4. Kapitel: Katechismusreform.

Endlich die Revision des Katechismus im Geist des neuen vernünftigen Christentums. An keinem Punkt war die Reform vielleicht so berechtigt, so dringlich. Der Katechismus Calvins ist gänzlich unkindlich nach Form und Inhalt; der Heidelberger gleichfalls ein Résumé des evangelischen Glaubens für Erwachsene, die etwas vom sittlichen Kampf erlebt haben, und die überhaupt wissen, weshalb sie einen Trost im Leben und im Sterben nötig haben. Dazu die ganze trockene, von der herrlichen Anschaulichkeit der biblischen Geschichten verlassene Art, wie hier Religion gelehrt werden soll!

Osterwald ging voran mit der Reform, nicht im Blick auf den kirchlichen Unterricht, der auch in Neuenburg seit 1643 auf den Heidelberger festgelegt war, aber zum Gebrauch der neuen *Ecoles de charité*, die er nach englischem Vorbild einrichten half. Sein „*Catéchisme ou instruction chrétienne*" erschien 1702 zuerst in ziemlich ausführlicher Form, 1734 dann, auf Wunsch der Genfer Freunde, gekürzt (*abrégé*), und gerade in der Kürzung trat er seinen Siegeslauf in den welschschweizerischen und französischen Kirchen an. Wir sahen, wie auf deutschem Boden Pfarrer Hübner die biblische Geschichte neben dem Katechismus zu Ehren brachte. Osterwald empfand denselben Mangel der bloßen Katechismuslehre und stellte ihr deshalb einen „*Abrégé de l'histoire sainte*" voran, in 9 kurzen Kapiteln den Inhalt der Bibel von der Schöpfung bis zur apostolischen Zeit skizzierend. Prosaischer, trockener, anschauungsloser wird man über die Bibel überhaupt nicht schreiben können; das wichtigste Kapitel, das von Jesu Leben handeln sollte, ist ein Unikum eines absolut wertlosen Geschichtsabrisses. Kommt man von da zu Hübners biblischen Geschichten, so weiß man erst wieder, was Farbe und Leben ist. Allein unsern Welschen schien der Vorzug, biblische Geschichte und Katechismus so eng miteinander verbunden zu haben, so groß, daß sie seitdem alle in diesen Bahnen weiterschritten. Der eigentliche Katechismus folgt dann bei Osterwald mit der dem gesunden Menschenverstand sogleich einleuchtenden Zweiteilung: die Wahrheiten und die Pflichten der christlichen Religion, nachdem eine kurze allgemeine Grundlegung das Notwendigste über Religion, Offenbarung, christliche Religion und Bibel gebracht hatte, kurze systematische Prolegomena, so recht im Unterschied vom Heidelberger, der gleich mit der religiösen Herzensfrage zur Tür hereinfällt. Der theoretische Teil folgt dem apostolischen Symbol, stellt ihm eine kurze Erklärung über den Glauben voran und läßt ihm als Anhang ein paar Worte von der Rechtfertigung folgen, damit dies frühere protestantische Zentraldogma, das ja im Symbol nicht berührt wird, doch nicht unter den Tisch falle. Der Pflichtenlehre geht gleichfalls eine Einleitung voran, die von Buße, guten Werken, Gesetz Gottes handelt; sie selbst gliedert sich in die drei Klassen: Pflichten gegen Gott, gegen die Menschen, gegen uns selbst, und muß suchen, die Gebote des Dekalogs, das Unser Vater und die Sakramente mit dieser Moral zu kombinieren, was freilich nur künstlich und wenig überzeugend möglich ist. Vollkommen war die neue Anordnung Osterwalds durchaus nicht; aber sie war ein geschickter Ausdruck für die

neue Auffassung des Christentums, stellte Theoretisches und Praktisches klar und einfach nebeneinander, wußte durch das Festhalten am Symbol das ganze Dogma aufs Einfache zu reduzieren und gab für die Moral jene höchst plausible Dreiteilung, die sich zwar mit Jesu Doppelgebot nicht ganz deckt, aber zur Not damit vereinbart werden kann. Jedenfalls hat dieser Katechismus wie das Ei des Kolumbus gewirkt und der christlichen Unterweisung in der welschen Schweiz für mehr als ein Jahrhundert den Weg gewiesen.

Man stelle sich aber ja nicht unter diesem berühmten Ostervald einen modern aufklärerischen Katechismus vor, eher ein Büchlein von trockenster, steifster Orthodoxie.

Die Wahrheit der christlichen Religion beweist er mit der Gottessohnschaft Jesu Christi und diese Gottessohnschaft wieder mit den erfüllten Weissagungen und den Wundern, vor allem der Auferstehung. Den Glauben definiert er als „*croyance et persuasion*" des ganzen Schriftinhalts, vor allem freilich der Wahrheit, daß Jesus der Sohn Gottes und Heiland der Welt ist. Das Geheimnis der Trinität sollen wir glauben, weil die Schrift es uns lehrt, und sollen es nicht neugierig ergründen wollen. Kann man überhaupt unglücklicher orthodox schreiben als Ostervald vom heiligen Geist? Frage: was ist der heilige Geist? Antwort: er ist die dritte Person der Trinität. Dafür ist dann aber wieder der Kern der evangelischen Rechtfertigungslehre treffend wiedergegeben: „Wir werden gerechtfertigt allein durch die Barmherzigkeit Gottes und das Opfer unsres Herrn Jesu Christi, der uns die Verzeihung der Sünden und das ewige Leben erworben hat".

Man sieht, von Ostervald bis zur Aufklärung ist ein weiter, weiter Weg.
Und doch auch ein Weg von dem einen zur andern!

Man achte auf den berühmten Eingang: „Welches ist die notwendigste von allen Erkenntnissen?" „Die der Religion". „Warum ist diese Kenntnis uns am nötigsten?" „Weil nur die Religion uns ganz glücklich machen kann, und weil wir ohne sie sehr unglücklich sein müßten". Das wird nun gezeigt durch Aufzählung der Vorteile, die uns die Religion gewährt: Trost in der Trübsal, Frieden der Seele, Befreiung von Sünde und Todesfurcht, Hoffnung auf ein ewiges Glück nach diesem Leben. So ziehen wir durch die breite Pforte des Eudämonismus in die christlichen Wahrheiten ein. Unmittelbar auf die erwähnte Definition des Glaubens folgt die Frage: „Genügt es, um selig zu werden, zu glauben, daß das Evangelium wahr und Jesus wirklich der Heiland der Welt ist?" Antwort: „Der Glaube muß auch seine Wirkung tun, nämlich 1. öffentliches Bekenntnis der christlichen Religion. 2. Gehorsam gegen die Gebote Gottes und Heiligkeit des Lebens. 3. Vertrauen zu Gott und Trost, der aus diesem Vertrauen geschöpft wird". Natürlich, der Glaube als bloßes Fürwahrhalten (*croyance*) muß durch die Sittlichkeit ergänzt werden und soll dann auch noch vom lebendigen Gottvertrauen begleitet sein. Aber wohin ist hier der Glaube unsrer Reformatoren geflohen? Könnte die Erklärung des Symbols wohl unevangelischer schließen als mit Ostervalds Erklärung vom Gebrauch des Glaubens an das jüngste Gericht: „Der Glaube (*croyance*) an das jüngste Gericht verpflichtet uns, fromm und in der Furcht Gottes zu leben"? Ja, nach dem Schluß des Predigers Salomo, aber auch nach dem Evangelium? Mehr als alles Einzelne mußte die ganze Zweiteilung dieses Büchleins einer unevangelischen Auffassung des Christentums zum Sieg helfen, zumal nach dem ersten Satz des zweiten Teils: „Genügt es, um ein Christ zu sein, die Wahrheiten der Religion zu kennen und zu glauben?" „Nein, man muß außerdem die Pflichten kennen, welche die Religion vorschreibt, und sie halten". Das Christentum ist ein System von theoretischen Wahrheiten und praktischen Grundsätzen, von Dogmen und von Moral; jene hat man zu glauben, diese zu tun. Fehlt leider nur das geistige Band, das Wachsen des Lebens aus dem Glauben heraus, wie nach Jesus und

Luther die Früchte aus dem guten Baum hervorwachsen. Und daß die Leser über diese trockenen Dogmen gern zur Moral eilen und dort stehen bleiben, ist auch nicht verwunderlich.

Bekanntlich hat Bern das Erscheinen von Ostervalds Katechismus mit einem Druckverbot für die bernischen Lande und mit einer Weisung an die Dekane der Waadt, keinen andern Katechismus als den Heidelberger und den Berner zu brauchen, beantwortet. Daß das rückständige Bern in Ostervalds fortschrittlichem Büchlein sogleich alle möglichen Heterodoxien entdecken mußte, nimmt man dabei als selbstverständlich an. Aber die von dem persönlich frommen und charakterfesten Professor J. Rud. Rudolf verfaßte Censura Bernensis, auf die der Berner Rat bei seinem Vorgehen sich stützte, war keine Ausgeburt bornierter ketzerrichterlicher Kontroverstheologie, sondern die Aeußerung eines Mannes, der den alten reformatorischen Glauben von diesem neumodischen Moralsurrogat noch zu unterscheiden verstand [1]. Natürlich wird sie den Intentionen des Neuenburger Pfarrers nicht gerecht und mißt seine Auffassung des Christentums am Maßstab einer Haupt- und Nebensache nicht mehr auseinanderhaltenden orthodoxen Dogmatik. Allein dieser bernische Zensor wußte noch, was Glaube für die Reformatoren bedeutet hatte, und er empfand instinktiv das Eindringen des moralistischen Geistes in das Zentrum des Evangeliums. Die kraftvollere christliche Erkenntnis steht in diesem Streitfall ganz entschieden auf seiten des Orthodoxen und nicht des Modernen. Jedoch vermag keine Zensur und kein Druckverbot geistigen Revolutionen, wie sie Ostervalds Katechismus in aller Stille einleitete, einen Riegel zu stoßen; im Gegenteil, sie offenbaren nur die Ohnmacht des von ihnen vertretenen Systems, das keine religiöse Stoßkraft mehr besitzt und sich nur noch durch Prohibitivmaßregeln gegen den neuen Geist zu schützen weiß. Bloß das eine dürfte hier anschaulich werden: Fortschritt und tiefere Wahrheit fallen nicht zusammen.

Ostervalds großer Katechismus mit seinen 250 bis 300 Seiten erschien für die Zwecke des religiösen Elementarunterrichts noch zu ausführlich. Auf Wunsch der Genfer Pfarrer nahm sein Verfasser, wie schon erwähnt, selber 1734 jene Kürzung vor, die man den *Abrégé* Ostervalds nannte. Dieser wurde 1736 von der „*Société des Catéchumènes*" in Genf als Lehrmittel für den Unterricht in den neu gegründeten religiösen Volksschulen angenommen, während die Unterweisung in den Kirchen vorläufig noch nach Calvins Katechismus gegeben werden mußte. Einen Schritt weiter ging kurz darauf Neuenburg; es verdrängte den offiziell rezipierten Heidelberger durch den neuen Katechismus seines großen Mitbürgers. 1744 beschloß die französische Synode der Wüste, sich für ihre Gemeinden künftig des Ostervaldschen Katechismus zu bedienen, weil er der klarste und methodischste sei. Ein paar Jahre darauf, 1749, wurde er auch in Lausanne für die „*Ecoles de charité*" eingeführt, jedoch für den Zweck dieser religiösen Elementarbildung nicht ganz geschickt erfunden, weshalb 1750 Professor George Polier für diese Lausanner *Ecoles de charité* den kurzen Ostervald nochmals revidierte, auch

1) Text der Censura Bernensis, in Chauffepiés *Nouveau dictionnaire historique et critique*, Artikel Ostervald; seine Würdigungen der Gegensätze bei Al. Schweizer a. a. O. II, p. 767 ff. und bei Henri Vuilleumier, *La religion de nos pères*, p. 64 ff.

gelegentlich vermehrte; daraus ging der „*Abrégé retouché et augmenté pour l'usage des écoles de charité de Lausanne*" hervor, der allmählich von Lausanne aus große Bezirke der Waadt eroberte, zunächst für den Religionsunterricht in den Schulen, nicht in den Kirchen, weil die Berner Ordonnanzen, sogar noch die von 1758, jeden andern Katechismus als den Heidelberger aus dem kirchlichen Religionsunterricht verbannt wissen wollten [1].

George Polier hat diesen kurzen Ostervald zwar gelegentlich etwas orthodoxer gestaltet, z. B. durch Berufung auf 1. Joh. 5, 7 für die Trinität und durch allerlei Eintragungen aus dem Heidelberger; im ganzen aber wußte er ihn, gemäß seiner fortgeschrittenen Theologie, den modernen eudämonistischen und moralistischen Tendenzen des Jahrhunderts stärker anzupassen. So läßt er ihn z. B. gerade mit der Frage beginnen: „Wonach streben im allgemeinen alle Wünsche des Menschen?" Antwort: „Nach dem Glück", was eine spätere Ausgabe von 1768 noch einfacher umänderte: „Was wünschen alle Menschen im allgemeinen?" „Sie wünschen alle, glücklich zu sein". Erst diese Polierschе Ausgabe gab die klassische Definition der Religion: sie ist „die Wissenschaft, die uns Gott kennen und ihm dienen lehrt", gewiß im Sinn Ostervalds selbst, doch nicht nach seinen Worten. Eine genaue Vergleichung dieses Polierschen Ostervald mit dem ursprünglichen Neuenburgertext hat ergeben, daß auf den verschiedensten Punkten die Reste des Evangelischen noch mehr beschränkt oder gar beseitigt sind.

1752 nahm zuerst die Klasse von Morges für ihre Schulen diesen revidierten Ostervald an; seit dieser Zeit wurden sämtliche Lehrer, die das kleine Lehrerseminar in Lausanne ausbildete, auf den neuen Ostervald eingeschult, und damit war sein Sieg zunächst in den Schulen, bald im ganzen Land entschieden. Er eroberte sich aber auch seine Stelle im kirchlichen Unterricht, ohne Genehmigung von Bern, doch seit den Ordonnanzen von 1778 auch ohne striktes Verbot, und zur Zeit der Helvetik konnte es in einem Bericht heißen, der Ostervald sei bereits allgemein angenommen in Kirchen und Schulen des Kantons Waadt [2]. Es war eine stille, aber mächtige Revolution. Mit Ostervalds Katechismus zog überall der neue Geist des Jahrhunderts an Stelle des Dogmatismus des Heidelbergers ein; zugleich aber verloren die evangelischen Grundwahrheiten ihre beste Stütze an demjenigen Lehrmittel, das Jung und Alt so viele Jahrzehnte hindurch befriedigt hatte. Und das zu einer Zeit, da im deutschen Bernbiet der Heidelberger noch die unbestrittene Norm der Volksreligion war.

Es konnte aber nicht an Versuchen genferischer und waadtländischer Theologen fehlen, eigene katechetische Arbeiten, die Ostervalds Mängel verbesserten, in der engern Heimat an seiner Stelle einzuführen. In Genf sind die Arbeiten des Professors Vernet besonders einflußreich geworden. Schon 1741 hatte er seinen „*Catéchisme familier*" drucken lassen zu Elementarzwecken, nach Ostervaldschem Vorgang eine Skizze der biblischen Geschichte und kurze Erklärung der katechetischen Hauptstücke. Erst nachträglich von 1751 an erschien dann sein großes fünfbändiges Werk, „*Instruction chrétienne*", ursprünglich für den Unterricht der in Genf weilenden Grafen von Schaumburg-Lippe verfaßt, dann mehrfach

1) Für diesen ganzen Abschnitt ist grundlegend H. Vuilleumier, *La religion de nos pères* 1888.

2) Vgl. den Bericht des Kommissärs May an den Vollziehungsausschuß vom 7. Sept. 1802 (HArBe 1366).

revidiert und in seiner definitiven Gestalt auch in der deutschen Schweiz von Pfarrern gern gelesen. Es will nach des Autors eigenen Worten ein Mittelding sein zwischen einem Katechismus und einem *Cours de religion*. Als solches mußte es den Pfarrern mehr Dienste tun als der Jugend und wurde deshalb auch in der Waadt von Pfarrern zu Rat gezogen, ist aber immerhin nach katechetischer Art in Fragen und Antworten verfaßt.

Wie üblich, steigt die Unterweisung von den Elementen der natürlichen Religion aufwärts zur Bibel und zum Christentum. „Was ist", so fängt sie an, „der natürliche Wunsch aller Menschen und das Ziel, das sie sich vorsetzen bei all ihren Unternehmungen?" „Glücklich zu sein". „Worin besteht das Glück?" „Das Glück besteht darin, daß man frei ist von allem Uebel und einen zufriedenen Geist hat." Damit ist eigentlich der ganze Geist des Werks bezeichnet. Zur vollen Belehrung über unser Heil gehören 5 Punkte: wahre Gotteserkenntnis, wahrer Gottesdienst, reine Moral, ein Gnadenbund für den schwachen und sündigen Menschen unter Bedingungen und Reserven, die ihn zur Pflicht anhalten, endlich sichere Verheißungen eines künftigen Glücks. Zu all dem hat uns Gott Christus gesandt, denn, wie Geschichte und Erfahrung zeigen, wären die Menschen mit ihrer Vernunft allein schwerlich zu dieser Höhe gelangt. Jedoch genügte nicht eine bloße Lehre dieser Wahrheiten; zur Lehre mußte der äußere Beweis treten, ohne den alles, was einer verkündet und verheißt, wenig Eindruck machen würde. Damit ist der Weg zur Bibel und zu Jesus geebnet. Die ganze Bedeutung Jesu wird nach diesen 5 Punkten dargelegt; dann folgt aber noch eine besondere Betrachtung über seinen Tod. Jesu Tod ist in erster Linie Märtyrertod und trägt als solcher mächtig dazu bei, seine Lehre zu bestätigen. Aber er wird in der Bibel auch als Opfer dargestellt. Zwar besteht die wahre Satisfaktion, die Gott von den Sündern fordert, in ihrer Demütigung und aufrichtigen Besserung; das sind die eigentlichen und natürlichen Bedingungen des Gnadenbundes. Aber damit der Mensch sich auch recht demütige, war es gut, daß ein Zeichen oder eine Zeremonie wie das Opfer öffentlich zeigte und erklärte, was göttliches Recht ist, und was die Sünde verdient, damit der Mensch sieht, daß es von Gottes Seite Barmherzigkeit und Mitleid ist, wenn er irgend eine Gunst von ihm erlangt. Würde es nicht genügen, an Gott den Vater zu glauben und nicht an Gott den Sohn? Da Gott einmal Jesus gesandt hat mit dem Worte der Lehre und Versöhnung, können wir diesen Gesandten nicht verwerfen, ohne den zu verachten, der ihn gesandt hat, und ohne auf die großen Vorteile zu verzichten, die sein Kommen uns bringt. Man sieht, trockener, frostiger vom Heiland und seiner Gnade zu schreiben, ist kaum mehr möglich. Aber noch viel weiter als die Dogmatik entfernt sich im Grund die Ethik dieses Katechismus von der ursprünglichen evangelischen Strenge und Heiligkeit. Unter den „Vorteilen", welche die christliche Moral vor der bloß natürlichen voraus hat, figuriert auch der, daß die christliche Moral das Nützlichkeitsmotiv auf die denkbar höchste Stufe treibt durch das Versprechen einer ewigen Seligkeit, welche die rechtschaffenen Leute reichlich entschädigen wird für alles, was sie in dieser Welt durch ihre Pflichterfüllung erleiden oder verlieren könnten, sowie durch die Androhung eines schrecklichen und unvermeidlichen Gerichts, das der höchste Richter über die Bösen im Jenseits verhängen wird. Und nun lese man andächtig, was Vernet seinen christlichen Jüngern von Reichtum und Vergnügen, Spiel und Theater zu sagen hat, wenn man erkennen will, welche Fortschritte die Verweltlichung in Genf gemacht hat. Wir wissen ja, dieser Katechismus ist ursprünglich für Fürsten bestimmt; indes auch Calvin hat an Fürsten und Könige geschrieben und hat ihrer Lage Rechnung getragen ohne Verleugnung des Evangeliums.

Mit Vernets Katechismus hat das Christentum die Stufe erreicht, wo es ungefähr mit weltlichem Anstand und Ehrbarkeit, mit dem Leben der *„gens de bien"* zusammenfällt. Selten fällt vom Evangelium aus ein helles, scharfes Licht herein; im Grund bewegen wir uns auf dem Boden der philosophischen Lebensweisheit.

Es waltet ein ernster, rechtschaffener Sinn; die Grenzen der Ehrbarkeit gegen Leichtsinn und Zerfahrenheit werden sorgfältig gezogen, aber das Leben des Glaubens und Stehen unter Gott liegt in weiter Ferne, und vom Heroismus der evangelischen Forderung ist selbst die Erinnerung verschwunden. Freilich, seien wir gerecht: diese Entwicklung datiert seit den Tagen der orthodoxen Verweltlichung her. Und man erkennt hier von neuem, wie wenig die orthodoxe Apologetik ein schützendes und abwehrendes Bollwerk gegen die volle Aufklärungsstimmung zu sein vermochte.

Die Freiheit Vernets gegenüber der ältern katechetischen Lehrart wurde noch weit übertroffen von dem Genfer Pfarrer Jacob Vernes, der uns schon als Prediger besonders tief in das Genfer Aufklärungschristentum hineinversetzte. Er hatte den Ostervaldschen Katechismus in modernere Form gegossen, in sehr moderne sogar, denn kein anderer als Voltaire drückte ihm seine Zustimmung dazu aus unter der Bedingung, daß er nie mehr etwas dazu tue; ja, er ernannte ihn zum Dank dafür zu seinem Priester mit der Anrede: carissime frater in Deo et in Serveto. Kein Wunder, daß dieser Katechismus dem Rat von Genf denunziert und 1761 konfisziert wurde wegen seiner starken Abweichung von der allgemeinen Lehre; in orthodoxen Kreisen Genfs wurde Vernes damals ein Ketzer in bezug auf die Gottheit Christi genannt[1]. 1778 wagte er von neuem den Druck unter dem Titel „*Catéchisme à l'usage des jeunes gens qui s'instruisent pour participer à la sainte cène*" und war schlau genug, die Prüfung seines Werks durch die Genfer Geistlichkeit erst zu erbitten, als der Druck schon begonnen hatte. Professor Vernet als Referent der Vénérable Compagnie bezeugte auch diesmal sein Mißfallen, wünschte einen verbesserten Plan, Ergänzungen von wichtigen Auslassungen, andere Redaktion mancher Stellen[2]. Der Katechismus scheint aber wesentlich so erschienen zu sein, wie ihn sein Verfasser zuvor gesetzt hatte. Es ist auch diesmal nichts als ein verkürzter Ostervald, aber die Verkürzungen hangen mit starken inhaltlichen Veränderungen zusammen.

Wie bezeichnend nur eine solche Kleinigkeit, daß Vernes Ostervalds „*être sauvé*" mit „*être heureux*" übersetzen kann! Die Religion definiert er kurzweg als „Wissenschaft, was Gott ist" usw. Die Bibel braucht er zur Ergänzung der Vernunft, ohne dabei die Notwendigkeit der in ihr gelehrten Versöhnung auch nur zu streifen, und ihre Göttlichkeit begründet er mit ihren schönen Gedanken über die Gottheit, ihrer reinen heiligen Moral, auch ihren erfüllten Weisagungen. Warum ist das Christentum göttlichen Ursprungs? Weil Jesus der geweisagte Messias ist, weil seine Lehre vernünftig ist, weil es sich auf außerordentliche Weise in der Welt durchsetzte. Jesus ist der Messias, Gottes Sohn und Gesandter; er übertraf die Propheten weit durch seinen göttlichen Ursprung, durch seine vollkommene Heiligkeit, durch die Größe seiner Sendung, durch die Autorität, mit der Gott ihn bekleidete. Göttlichen Ursprungs ist er nicht nur durch seine wunderbare Geburt, sondern hauptsächlich wegen der Vortrefflichkeit seiner Natur: vor der Weltschöpfung war er bei Gott, innig mit Gott vereint.

Man möchte vermuten, daß mit diesem letzteren Zusatz Vernes seine Orthodoxie vor den Augen der Genfer rehabilitieren wollte. So spricht er sich auch in einer

1) Voltaire an Vernes 29. Dez. 1757; Brief aus Genf an Pfarrer de Montmollin von 9. Okt. 1765 (S. Berthoud, *Rousseau et le pasteur de Montmollin* p. 209).

2) *RegVCG* 1778.

Anmerkung eher im Sinn der Ewigkeit der Höllenstrafen aus: „ewig" heiße zwar oft in der Bibel einfach eine unbestimmt lange Zeit, aber in diesem Falle scheine die Bibel kein Ende der Strafen setzen zu wollen. Fast überraschend evangelisch weist er die Verdienstlichkeit der guten Werke ab: sie sind ja schwach und unvollkommen, und wenn wir Gott gehorchen, tun wir nur unsre Pflicht. Wie wenig wichtig ihm selber dies Zugeständnis war, erhellt aus dem Folgenden.

Ungefähr denselben Katechismus gab nämlich Vernes seit 1785 während seiner Verbannung in Konstanz unter dem viel weitern Titel heraus: „Katechismus zum Gebrauch der jungen Leute aus allen christlichen Gemeinschaften" mit dem angeblichen Druckort London. Aber hier guckt erst der wahre Vernes heraus.

Bei der Christologie stellt er die Menschheit Jesu machtvoll voran, berührt mit keinem Wort mehr die vorweltliche Existenz des Gottessohnes, begründet seine göttliche Ebenbildlichkeit damit, daß die Weisheit und Macht Gottes in ihm strahlte, und betont in einer Anmerkung, Hauptsache sei nicht, genau zu wissen, wie Gott sich Jesu mitteilte, sondern einfach, daß er der Gesandte Gottes sei. Nunmehr fehlt in jener Anmerkung über die Strafen im Jenseits der Hauptsatz, daß die Bibel Strafen ohne ein Ende anzunehmen scheine; nun fehlt der Satz von der Unverdienstlichkeit der guten Werke, gewiß nicht bloß den Katholiken zu lieb, sondern weil Vernes selber die Werke höher einzuschätzen weiß. Vorangestellt ist eine sehr bezeichnende Vorrede, welche die allen christlichen Gemeinschaften gemeinsamen Grundwahrheiten aufzählt; dazu gehört in bezug auf Jesus der Satz: „er war der Messias, der Gesandte Gottes, der Sohn Gottes, der Abglanz der göttlichen Herrlichkeit", lauter Ausdrücke, die jeder verstehen konnte, wie er wollte, und die Vernes selbst hernach möglichst unmythologisch auslegt. Als Zweck des Kommens Jesu wird die Belehrung der Menschen über ihre Pflichten und die Verschaffung der Sündenvergebung durch seinen Tod, falls sie nämlich aufrichtig bereuen, genannt. Mit diesen Grundwahrheiten hofft Vernes das Klare in der Bibel herausgehoben zu haben. Alle Streitigkeiten und Differenzen im Christentum kommen, wie er meint, nur von dunkeln Bibelstellen her.

Wir denken, es ist doch sehr bedeutsam für die Wendung der Zeit, daß ein Genfer Pfarrer seinen Katechismus gerade so gut für Katholiken wie Protestanten herausgeben konnte und bei beiden Religionsparteien die Uebereinstimmung in den Wahrheiten des Aufklärungschristentums voraussetzt. Lange nach seinem Tod, 1806, erschien sein Katechismus von neuem, ich vermute, so wie ihn Vernes in seinen letzten Lebensjahren sich ausgedacht hat. Da ist nun manches wieder vorsichtiger, wenn man will, positiver ausgedrückt. Warum auch nicht? Ihm liegt so durchaus nichts an den einzelnen dogmatischen Formulierungen; weshalb sollte er sich nicht biblischer, orthodoxer geben, wenn er damit einigen Menschen Freude machen konnte? Aber freilich, das sind dann eben zuletzt Meinungen, die sich einer heute so, morgen vielleicht anders denkt. Die alten Katechismen hatten nicht solche Meinungen lehren wollen, sondern festen, klaren Glauben, in dem sich leben und sterben läßt. Die Charakterlosigkeit dieses Genfer Pfarrers in seinen katechetischen Arbeiten wirft ein betrübendes Licht auf die Wandlungen, die in der alten Calvinstadt vorgegangen waren. Wo blieb noch der alte stahlharte Genfer Glaube?

Der nur 6 Jahre jüngere Jacques Antoine Roustan, ein aus den Kämpfen um Rousseau und Voltaire rühmlichst bekannter junger Genfer Pfarrer,

gab während der Zeit seines Londoner Ministeriums 1783 einen „*Catéchisme raisonné*“ heraus für Schüler der obern Klassen und Katechumenen, in dem eine solide gemäßigte Orthodoxie sich wunderlich mit dem neuen Zeitgeist vermählte.

Ostervald bildet selbstverständlich die Grundlage mit seiner Einteilung in Wahrheiten und Pflichten, und dementsprechend bewegen wir uns durchaus auf dem Boden der geoffenbarten Religion. Den Abriß der biblischen Geschichte nach Fragen und Antworten gab Roustan mit einer Fülle apologetischer Pflästerchen, z. B. nicht weniger als drei Beweisen für die Inspiration des Moses. Jesus Christus ist ihm der Sohn des Höchsten *par excellence*, und um das Glück des Himmels zu erlangen, muß man glauben, was er gesagt, und tun, was er befohlen hat. Auf die Frage: wie spricht die Bibel von Jesus? folgen eine Reihe Stellen von seiner Präexistenz. Für seine Gottessohnschaft hat er 8 Beweise: Erfüllung der Weissagungen, Heiligkeit des Lebens Jesu, Vortrefflichkeit seiner Lehre, Wunder, Tod, Auferstehung und Himmelfahrt, Aufrichtung seiner Religion in der Welt, Zerstreuung der Juden. Auf die Frage: weshalb entzog sich Jesus nicht seinem Tod, den er doch kommen sah? antwortet dieser Genfer: er wollte seinen Jüngern das Vorbild des Martyriums hinterlassen; die Gerechtigkeit Gottes, beleidigt durch die vielen Sünden der Menschen, verlangt eine Reparation, und Jesus wollte das reine und fleckenlose Opferlamm sein, das die Strafe unsrer Sünden trüge, wobei gezeigt wird, daß Reue unserseits durchaus nicht genügt hätte; endlich konnte er mit seiner Auferstehung uns des ewigen Lebens gewiß machen. Sein, weit passender als bei Ostervald, wird uns der Heilige Geist erklärt als Gott selbst, sofern er den Menschen helfen will bei ihrer Arbeit für die Seligkeit. Freilich steckt hier gerade die Ketzerei dieses Neuorthodoxen: sein ganzer Katechismus enthält keine Trinitätslehre. Und das ist nicht die einzige Heterodoxie. Die Sünde Adams hat nicht weitere Folgen, als daß von Adam an alle Menschen ebenfalls sündigen und sterben. Werden aber nun alle, die nicht an Jesus glaubten, deshalb vom Heil ausgeschlossen? O nein, Gott ist zu gerecht, um für den Unglauben an seinen Sohn diejenigen zu strafen, denen niemand ihn verkündigt hat, wenn sie nur im übrigen *hommes de bien* waren, vgl. Apgesch. 10, 35. Wie weit liegen solche Gedanken ab von der alten Orthodoxie! Kein Wunder, daß neben solchen neuorthodoxen Partien andere den reinen Aufklärungsgeist verraten, so gleich der Eingang: Was ist der allgemeine Wunsch der Menschen? Glücklich zu werden. Die Religion ist das beste Mittel dazu. Sie lehrt uns, Gott zu lieben und seine Liebe zu verdienen. Wie kann man Gottes Liebe verdienen? Durch Nachahmung seiner Tugenden, wie man einem guten Menschen lieb wird, indem man sich anstrengt, ihm gleich zu werden. Und vollends die Gottes- und Weltlehre zeigt den Aufklärer vom reinsten Wasser. Zuerst plündert er die Astronomie aus, um Gottes Vollkommenheiten am Himmel aufzuzeigen. Wie aber offenbaren sich Gottes Vollkommenheiten auf der Erde? 1. in der großen Zahl von Tieren, die uns nähren, kleiden und bei unsrer Arbeit helfen. 2. in der unendlichen Menge von Gemüsen und Pflanzen, Bäumen und Sträuchern, mit denen unsre Erde bedeckt ist, und von denen ein jedes unserm Bedürfnis oder unserem Vergnügen dient. 3. Sogar in den Farben der Landschaft, die uns traurig stimmen würden, wenn sie schwarz, und uns müd machen würden, wenn sie weiß wären, deren Grün aber unser Auge ausruht oder erfreut. Es folgen die Vollkommenheiten Gottes, die sich in unsern Augen, unsern Ohren usw. offenbaren, z. B. daß die Augen uns an der Stelle, wo sie stehen, nützlich sind, während sie unter den Schultern oder an den Füßen uns nichts nützen würden. Gegen Gottes Güte rücken dann wohl einige böse Einwände auf, viele Krankheiten, Hungersnot, Erdbeben, Ueberschwemmungen; aber wären die Menschen nur arbeitsam und nüchtern, so würden sie sich gegen die meisten dieser Uebel schützen und hätten nie Mangel am Nötigen. Züchtigungen sind oft den Menschen nötig, um ihre Ansprüche zu dämpfen und ihre Fehler zu korrigieren, wie das Beispiel eines Vaters gegenüber seinem Kind uns illustriert.

Man sieht, es fehlt nicht an guten Gedanken, neben schwachen und schlechten.

Aber im ganzen ist der Anspruch dieses Katechismus auf seine Vernünftigkeit so wenig berechtigt, als man ihm besondere religiöse Wärme nachrühmen kann. Und Roustan gehörte zu den tüchtigsten Mitgliedern der Genfer Geistlichkeit!

Unterdessen behauptete aber offiziell immer noch Calvins Katechismus das Feld im kirchlichen Unterricht der Genfer Pfarrer. Begreiflich, daß 1770 Professor Vernet in allem Ernst auch in der offiziellen Kirche den alten Calvin durch den modernen beliebten Ostervald zu ersetzen suchte. Alle Welt, schrieb er, findet Calvins Katechismus dunkel und sehr mangelhaft. Kein Vater, kein Lehrer bedient sich seiner mehr; die Schüler, die ihn auswendig lernen müssen, lernen ihn nur äußerlich und oft ganz unverstanden. Hingegen den klaren und vollständigen Ostervald braucht man allgemein in den Familien, in den Landgemeinden, in der Gesellschaft für Katechumenen, warum nicht auch in den Kirchen? [1] Vorläufig drang Vernet nicht durch; erst 1787 entschloß sich die Compagnie, hauptsächlich um in der Stadt mehr Gleichförmigkeit zu erzielen und der Anarchie der Katechismen zu steuern, den calvinischen Katechismus auch in den Kirchen durch einen neuen genferischen zu ersetzen, der 1788 im Namen der Genfer Geistlichkeit erschien und auch von der *Société des Catéchumènes* akzeptiert wurde [2].

Ostervalds Einteilung ist hier in der Hauptsache beibehalten; nur sind die Sakramente richtiger von der Moral weggenommen und an den Schluß der Auslegung des Symbols gestellt, während die „Rechtfertigung" nicht mehr apart behandelt wird. Vernet hatte es bereits in seinem Privatkatechismus so gehalten. Auch im Text der Ausführung ist überall Ostervald die Vorlage, mit der man freilich gelegentlich sehr frei umzugehen sich erlauben durfte. Z. B. bei Beschreibung der Wirkungen des Glaubens schien sich Ostervald zu weit vom Evangelischen zu entfernen; die Genfer stellten das feste Vertrauen zu den Verheißungen Jesu von der dritten Stelle an die erste. Aber solche evangelische Verbesserungen dürften sehr selten sein. Die Trinität läßt der genferische Katechismus ganz weg; aus der Göttlichkeit der Natur Jesu macht er eine bloße Vorzüglichkeit seiner Natur; aus der Sühne unsrer Sünden und Genugtuung an die Gerechtigkeit Gottes bei Ostervald wird in der neuen Arbeit die bloße Ankündigung der Sündenvergebung unter der Bedingung der Buße; der Glaube an den hl. Geist reduziert sich hauptsächlich auf den Glauben an die Inspiration der Bibel durch diesen Geist, wofür dann freilich jene steife Definition Ostervalds wegfällt. Auch der Rest von Erbsündenlehre, den Ostervald noch in seinem Abrégé der heiligen Geschichte hatte stehen lassen, wird unterschlagen. Ueberblickt man alle diese Modernisierungen, so ist deutlich, wie weit von der Orthodoxie weg und in die Aufklärung hinein man in Genf durch bloße Revision Ostervalds kommen konnte. Und dieser neue Geist geht durch das Ganze. Beginnt doch gleich der theoretische Teil mit der Definition: „Religion ist die Wissenschaft, die uns Gott erkennen lehrt, seine Absichten auf uns und die Pflichten, die er uns auferlegt", worauf die Frage folgt: „Welche Vorteile gewährt uns die Religion?" Selbstverständlich muß wie in Vernets christlicher Unterweisung der wahre Glaube ein aufgeklärter Glaube sein, aufgeklärt durch die Kenntnis der Wahrheiten und der Beweise der Religion.

Durch die Einführung dieses neuen Katechismus an Stelle des alten Katechismus Calvins bezeugte die Genfer Kirche deutlicher als durch irgend eine andere Revision, wie gründlich sie andern Sinnes geworden war.

1) Gaberel a. a. O. III, 31 f.
2) *RegVCG* 1787, 1788; Gaberel a. a. O. III, 33.

Von Pfarrern der Waadt gab zuerst Elie Bertrand, französischer Pfarrer in Bern, 1753 ein eigenes katechetisches Büchlein heraus „*Instructions chrétiennes*", das sich später durch die Uebersetzung des berühmten Zollikofer auch in der deutschen Schweiz Sympathien erwarb.

Es fußt ganz auf Osterwald, dessen Anordnung und Text überall durchschimmert; bloß verzichtet Bertrand auf eine besondere Skizze der biblischen Geschichte und gibt statt dessen bei Besprechung der Bibel kurze Notizen über Altes und Neues Testament, die freilich noch weniger irgendeine Anschauung zu geben wissen. Einigermaßen als Entschädigung wirkt die reiche Mitgabe von Bibelstellen zu jeder Antwort, die Osterwald weggelassen hatte, und mit welcher Bertrand am üblichen Typus des Katechismus konservativer festhält. Bertrand war einer der feinst gebildeten Männer seiner Zeit, und, wie zu erwarten, hat er manche Stellen Osterwalds entschieden verbessert. Jene steife Definition des heiligen Geistes findet man bei ihm nicht mehr. Das Wesen des Glaubens an Christus ist psychologischer und sorgfältiger gefaßt als Akt des Verstandes, Gefühl des Herzens und Bewegung des Willens usw. Im ganzen jedoch geht Bertrand auf der von Osterwald betretenen Bahn der Modernisierung nur weiter und zeigt die Konsequenz dieser Richtung. Das Trinitätsdogma z. B. ist hier noch behutsamer vorgetragen als bei Osterwald; hatte dieser geschrieben: „sie (Vater, Sohn und Geist) sind nur ein Gott", so wendet es Bertrand vorsichtiger: „das göttliche Wesen ist ihnen gemeinsam, ohne daß sie drei Götter sind". Hatte Osterwald auf die Frage: „ist Jesus Christus Gott?" geantwortet: „ja", so erklärt Bertrand vorsichtiger: „wegen dieser göttlichen Natur wird er an mehreren Bibelstellen Gott genannt". Scheinbar minimale Aenderungen, die dem Eingeweihten viel bedeuten. Aehnlich heißt es vom Todesleiden Jesu nicht mehr wie bei Osterwald: „er starb, um unsre Sünde zu sühnen und der göttlichen Gerechtigkeit genugzutun", sondern vorsichtiger: „er starb freiwillig an unsrer Stelle, um uns die Verzeihung unsrer Sünden zu verschaffen; das hat man die Genugtuung Christi genannt". Hier wirkt ganz deutlich die dogmatische Tradition als lästiger Zwang weiter, die den Autor nötigt, ihm sonst fremde Ausdrücke weiter zu überliefern. Noch wichtiger ist ein anderer Punkt. Osterwalds Satz: „die Hl. Schrift ist einzige Regel unsres Glaubens und einziger Grund der Religion" fehlt bei Bertrand gänzlich.

Um so deutlicher zeigt er seine eigene wahre Gesinnung in dem verstärkten Eudämonismus, der durch sein ganzes Büchlein geht. Gleich das erste Kapitel ist nicht mehr überschrieben: „von der Notwendigkeit der Religion" wie bei Osterwald, sondern „von der Nützlichkeit der Religion", ähnlich wie in Genf Vernet den Untertitel des apologetischen Werks seines Lehrers Turrettini verändert hatte. Damit stimmt die Erklärung: „Es ist deutlich, daß unser größtes Interesse und der Wunsch, den wir alle hegen, glücklich zu sein, die vernünftige Liebe zu uns selbst, uns an die Religion binden muß." An diesem Ausdruck „Liebe zu uns selbst" hat Bertrand die größte Freude; in seiner Entdeckung besteht vielleicht der einzige Fortschritt über Osterwald hinaus, wenn es einer ist. Er kehrt z. B. wieder am Schluß des Artikels von der Wiederkunft Christi: die sichere Erwartung eines Gerichts soll uns zur Tugend treiben, wenn wir eine vernünftige Liebe zu uns selbst haben. Entsprechend wird der dritte Teil der Pflichtenlehre nicht mehr: „Pflichten gegen uns selbst", sondern „von der Liebe zu uns selbst" überschrieben. Sie soll das Prinzip der Pflichten gegen uns selbst sein, muß aber von der Eigenliebe als einem unvernünftigen Instinkt scharf unterschieden werden. Ihre Bedeutung ist aber noch größer: aus der Aufzählung der Motive zur Tugend schließt Bertrand, daß uns die Liebe zu uns selbst unwandelbar zur Tugend lenken und vom Laster ablenken soll. Das ist nicht gegen Osterwald gerichtet, dessen ganzer Katechismus sich ja ebenfalls auf dem Glücksverlangen aufbaut, aber es ist schärfer betont und zeigt eben die Richtung, in der wir uns bewegen. Der Pflichtgedanke, den Osterwald noch vom ältern Protestantismus übernahm, droht mehr und mehr im Eudämonismus unterzugehen. Man achte etwa auf die Kennzeichen guter Werke. Osterwald und Bertrand nennen als drittes Merkmal das gute Motiv,

aus dem eine Tat geschieht. Aber während Osterwald dies gute Motiv die Erledigung unsrer Pflicht und die Beförderung der Ehre Gottes nannte, schreibt Bertrand: „Der Zweck soll sein unser Wohl (salut), das der andern und die Ehre Gottes, die dies alles einschließt!" Kann deutlicher Pflicht durch Glück ersetzt werden? Wie weit wir aber vom Zentralgedanken der Reformation abgekommen sind, zeigt nicht nur die Weglassung der Rechtfertigungslehre aus diesem Katechismus, sondern mehr noch ein Satz über die guten Werke wie der: „Die guten Werke sind notwendig, um die Verzeihung unsrer vergangenen Sünden zu erlangen und teilzuhaben an der Seligkeit." Damit vergleiche man Osterwald: „Sie sind nötig, 1. weil Gott sie befiehlt und wir verpflichtet sind, ihm zu gehorchen, 2. weil er sie so befiehlt, daß er zeigt, daß sie für die Seligkeit absolut notwendig sind".

Bertrands Büchlein hat auch auf Genf zurückgewirkt; der Genfer Katechismus von 1788 folgt ihm in der Vierteilung des Symbols, in der genauern Schilderung des rechten Glaubens und sicher in noch mehreren Stücken. Eigentliche Popularität besaß er nicht, sein Ton war zu vornehm; deshalb konnte er eher manchen Pfarrern als gerade Kindern nützliche Dienste leisten.

Von 1766 an erschien der letzte waadtländische Katechismus dieses Jahrhunderts, Louis de Bons, des Pfarrers in Rolle, *„Cours de Religion"*, der eine Reihe von Auflagen erlebte und vor Schluß des Jahrhunderts von einer Reihe seiner Landsleute unter den Pfarrern gebraucht wurde. Er hat fast am wenigsten Originalität; Osterwald ist auch hier das Vorbild, aber neben ihm wirken Vernets *„Instruction"* und Bertrands Katechismus stark auf den Pfarrer von Rolle ein, so daß kaum ein Gedanke oder eine Wendung ihm ganz eigen sein dürfte.

Das Bedürfnis nach biblischer Geschichte war bei ihm noch stärker als bei seinen Vorgängern; ein ganzes Bändchen der zweiten Ausgabe enthält nur den *„Abrégé de l'histoire sainte"*, diesmal, statt eines Kapitels 16, die von Jesus handeln, alles in Frage und Antwort gesetzt, aber entsetzlich trocken und ohne alle Anschauung. Was Osterwald schlecht gemacht hat, wußte keiner nach ihm zu bessern. Wer nach ketzerischen Veränderungen sucht, dem wird eine nicht entgehen: die Trinität glänzt durch Abwesenheit wie im Genfer Katechismus von 1788, d. h. die einzelnen Sätze von der Gottheit des Sohnes und des Geistes finden sich zerstreut, auch ein Hinweis auf die drei heiligen Namen im Taufbefehl, aber keine Lehre über ihr Verhältnis. Hier schien Schweigen das Beste. De Bons, der ganz anders als Bertrand der Bibel ihre autoritative Stellung belassen hat, konnte sich darauf berufen, daß auch die Bibel keine eigentliche Trinitätslehre enthalte, er also das Recht des Dissens durch die Bibel selbst erhielt. Sonst folgt er Bertrand, übrigens gemäß alter calvinischer Tradition, in der Vierteilung des Symbols, in der Beschreibung des Glaubens, aber nicht in ketzerischen Uebertreibungen, wie etwa der Notwendigkeit der guten Werke zum Erlangen der Sündenvergebung. An Vernet erinnert gleich der Eingang: „Was wünschen die Menschen im allgemeinen?" „Sie wünschen glücklich zu sein." „Worin besteht das Glück?" „In der Freiheit vom Uebel und der Zufriedenheit." Aber in der Festhaltung des Pflichtbegriffs, in der Vorsicht gegenüber Bertrands „Liebe zu uns selbst", folgt de Bons wieder dem alten Neuenburger Meister.

Es ist wunderbar, wie mächtig doch der Einfluß Osterwalds in der ganzen welschen Schweiz erscheint. Er muß seinen Nachfolgern wie die Verkörperung des gesunden Menschenverstandes vorgekommen sein. Sie feilen an ihm herum, flicken ihm da und dort einen neuen Lappen auf, aber stehen alle unter dem Bann seiner Gesamtauffassung vom Christentum, die sie höchstens noch populärer, trivialer, flacher auszudrücken sich bestreben.

De Bons Kollege Laharpe, zweiter Pfarrer in Rolle, scheint auf den Erfolg des Katechismus seines Amtsbruders eifersüchtig gewesen zu sein und soll ihn 1782 dem Landvogt von Morges denunziert haben, worauf ihn der Landvogt, gestützt auf den Wortlaut der *Ordonnances ecclésiastiques pour le Pays de Vaud*, verbot. Indessen war de Bons Büchlein von der Akademie in Lausanne approbiert worden, und ganz abgesehen davon war in der ganzen Waadt Ostervalds Katechismus längst trotz der Ordonnanzen, die für ihn ebensogut galten, geduldet worden, obschon Osterwald nach der Ansicht des Berner Kirchenkonvents nicht besser war als de Bons. Die Berner Stadtpfarrer beantragten in ihrem Gutachten vom 17. März 1782 Aufhebung des Verbots gegen de Bons Katechismus mit dem Vorbehalt, daß weder dieser Katechismus noch der Ostervalds zu keiner Zeit öffentlich in den Kirchen gebraucht werde. Die beiden Pfarrer von Rolle, fügt ein späteres Gutachten hinzu, soll man zu brüderlicher Eintracht ermahnen[1]. Wie die schon zitierten Stimmen aus der Zeit der Helvetik beweisen, hatte sich Ostervalds Katechismus längst auch in den Kirchen eingebürgert. Das Gutachten der Berner Stadtpfarrer war ein ohnmächtiger Versuch, den geistigen Fortschritt durch den Paragraphen eines veralteten Rechts aufhalten zu wollen.

Außer diesen Varianten des Ostervaldschen Katechismus zirkulierten am Ende des Jahrhunderts auch ein paar auswärtige katechetische Hilfsmittel in der Waadt, aus Genf die *„Catéchismes familiers"* von Bénédict Pictet, dem letzten gemäßigten Vertreter der Genfer Orthodoxie zu Anfang des Jahrhunderts, ferner des geistreichen Refugiantenpfarrers Daniel de Superville (er war Pfarrer in Rotterdam bis 1728) *„Vérités et devoirs de la religion"* samt seinem *Abrégé* (beide ein paar Jahre jünger als Osterwalds Büchlein), endlich der Katechismus Philippe Lenoirs, eines Pfarrers aus der Bretagne. Der in diesen Katechismen waltende Geist war im wesentlichen kein anderer als derjenige Ostervalds; ihre Verbreitung in der Waadt blieb ganz lokal.

Es ergibt sich somit ein einheitliches Bild für die Geschichte des Katechismus in der Westschweiz: Osterwald hat das Feld glänzend behalten; selbst die nach ihm erschienenen Katechismen verbreiten mit geringen Veränderungen sein Christentum, freilich so, daß sie es mehr oder weniger dem fortschreitenden Aufklärungsgeist des Jahrhunderts anpassen.

Wie ganz anders erscheint das Bild derselben Geschichte in der deutschen Schweiz! Hier behalten die alten Katechismen in der Kinderlehre und meist auch in der Schule ungeschwächt ihre Geltung; der alte Heidelberger, der alte Basler, der alte Zürcher Katechismus bleiben die offiziellen Lehrbücher bis tief ins 19. Jahrhundert hinein. Und das trotz einer Fülle von Reformwünschen und Reformvorschlägen in jedem Kanton und trotz einer Menge neuer katechetischer Versuche! Die deutsche Schweiz hatte in dieser ganzen Zeit keinen Osterwald, der so viel Autorität besessen hätte und so sehr dem allgemeinen Verlangen entgegengekommen wäre.

An dieser Tatsache konnte auch eine frühzeitige deutsche Uebersetzung des

1) AEcclBe 17. März und 14. April 1782.

Ostervaldschen Katechismus nichts ändern. Der Pfarrer von Oltingen, Johann Burckhardt, der sich dieser Mühe unterzog, kam damit gegen das Basler Nachtmahlbüchlein nicht auf. Am Nachtmahlbüchlein hingen Pfarrer und Laien gleicherweise; die Religion schien mit ihm zu stehen und zu fallen. Es half nichts, daß unter dem neuen Antistes Emanuel Merian die beiden Professoren Beck und Herzog eine Einleitung zur christlichen Religion, nicht als Ersatz, aber doch als Ergänzung des Nachtmahlbüchleins vorschlugen. Das außerordentliche Generalkapitel, das für die Gutheißung dieser kleinen Reform 1769 in Basel zusammentrat, entschied mit Mehrheit für Beibehaltung des Nachtmahlbüchleins allein. Und so oft in den folgenden Jahrzehnten der Antistes an die Notwendigkeit einer Reform des Katechismus erinnerte, so oft auch die Regierung selbst dazu drängte, gegen den auf jenem Generalkapitel kundgegebenen Mehrheitswillen war nicht aufzukommen; man berief sich auf jene Tagung und wies die Reform damit ab. Jene professorale Ergänzung ist aber in mehr als einer Hinsicht des Interesses wert.

Man erkennt aus ihr, was man damals in gebildeten Kreisen am Nachtmahlbüchlein vermißt hat: es fiel mit seiner Heilsfrage wie der Heidelberger mit der Tür ins Haus; es fehlte ihm die Grundlegung, die Erklärung, was Religion sei, worauf unser Gottesglaube sich stütze, warum wir einer Offenbarung bedürfen, weshalb die Bibel Gottes Wort sei, was die christliche Religion von andern Religionen unterscheide. Der immer zunehmende Unglaube verlangte dringend ernsthafte Berücksichtigung, und ihn berücksichtigen hieß eben, der bestimmt evangelischen Verkündigung eine breitere solide Basis unterlegen. Genau das haben die beiden Professoren Beck und Herzog in ihrem Entwurf versucht.

Aber gestehen wir es ehrlich: ihr Versuch war keine Verbesserung; diese Professoreneinleitung verwechselte theologische Wissenschaftlichkeit mit dem, was für einen Katechismus not tut; ihre steifen, trockenen Sätze verstärken nur den Intellektualismus und machen die Religion vollends zur Verstandessache. Den alten Katechismus zu kritisieren, war nicht schwer; aber ihn wirklich zu verbessern, erforderte mehr, als ein wohlmeinender Professor vermochte. Aus dem zweitletzten Jahrzehnt des Jahrhunderts stammt das Manuskript eines Katechismus von Pfarrer C. Ulr. Stückelberger, betitelt „Entwurf eines Lehrbuches der christlichen Religion" 1787, sicher nicht als Ersatz des Nachtmahlbüchleins gemeint, aber vielleicht als Leitfaden für den Katechumenen-Unterricht. Hier waltet trotz Festhalten an der korrekten Orthodoxie in allen einzelnen Lehrpunkten ganz der Geist Ostervalds und seines Nachfolgers Bertrand.

Die Sittenlehre füllt, der neuen Zeit entsprechend, mehr als die Hälfte des Manuskriptes aus, gegliedert in Pflichten gegen Gott, gegen den Nächsten und sich selber, nachdem wie bei Osterwald die Hauptstücke Buße, Glaube, gute Werke den Eingang gebildet haben. Der Ausdruck „vernünftige wohlgeordnete Selbstliebe", wird direkt von Bertrand übernommen sein. Aber auch der erste Teil von den Glaubenswahrheiten zeigt formell den Geist der neuen Zeit. Die Religion lehrt die rechten Mittel zur wahren und ewigen Glückseligkeit; denn jeder Mensch hat ein Verlangen, glücklich zu sein, und das völlig und ohne Aufhören. Dann wird der Wert der Vernunft für die Religion aufgezeigt und nur betont, daß die natürliche Religion nicht ausreiche. Um der Erbsünde willen, so lesen wir, verdammt Gott keinen Menschen, da Adams Schuld durch Christus wieder hinweggenommen

ist. So verderbt auch der Mensch von Natur ist, so hat er doch noch viel natürlich Gutes an sich, vor allem die Möglichkeit, sich zu bessern und zum Ebenbild Gottes zurückzukehren. Der Vorsehungsglaube wird der Grund aller Religion, aller Tugend und Zufriedenheit des Menschen genannt. Die Lehre von der Unsterblichkeit ist von der höchsten Wichtigkeit sowohl für die Tugend als auch für die Ruhe und Zufriedenheit des Menschen. Die Begriffe, die wir von der Weisheit und Gerechtigkeit Gottes haben, lehren uns, daß er mit der Beobachtung und Uebertretung seiner Gesetze Belohnungen und Bestrafungen verknüpft haben muß. Da aber in diesem Leben die Tugend nicht allezeit belohnt und das Laster nicht allezeit bestraft wird, so muß in jenem Leben ein Gericht und ein Stand der Vergeltung zu erwarten sein. Und dieser Mann ist dabei orthodox wie nur einer! So mächtig färbte der Geist der neuen Vernünftigkeit und Tugend auf die Orthodoxen ab. Daß jedoch auch dieser Entwurf keine Verbesserung des Nachtmahlbüchleins bringen konnte, ist kaum nötig zu sagen. Seine Sprache bleibt an Kraft und Wärme unendlich hinter dem alten Katechismus zurück.

Das gilt vollends von dem Larocheschen Katechismus, dessen Mißerfolg in Bern oben schon berührt worden ist. Andreas Laroche war bei seiner Ausarbeitung Pfarrer in Straßburg, und es war ihm darum zu tun, den reformierten Elsässern den Heidelberger durch einen Katechismus von modernem Zuschnitt zu ersetzen. Laroche war vom Jahrgang 1758, 8 Jahre jünger als Stückelberger, und zählte zu den stark von der Aufklärungsluft Ergriffenen, die jedoch durch Tradition und Gesetz an die alten Ordnungen gebunden waren. Aus dieser Notlage konnte nur ein ganz widerspruchsvolles Gebilde entstehen, und da der Verfasser überdies ein Erzpedant und Schablonenmann war, der seine Hauptlust darin erblickte, auf jeder Seite gleich viel Fragen und Unterfragen mit Antworten und biblischen Belegen anzubringen, schuf er in seinem „Unterricht in der christlichen Religion" eines der schlechtesten katechetischen Werke, dem wir heute, im Gegensatz zu den Berner Zensoren, alle Heterodoxien gern verzeihen wollten, wenn es sonst nur irgendeinen positiven Vorzug aufweisen könnte.

Zum Schaden seiner eigenen Gedanken behielt Laroche die Dreiteilung des Heidelbergers bei und setzte nur ein ganz neues Detail in den alten Rahmen ein. Er fing an mit der Vernunfterkenntnis Gottes, die ergänzt wird von der „bessern Lehre" aus der Bibel, skizzierte dann ganz summarisch die Hauptpunkte vom Menschen, von der Sünde, vom Elend, um desto ausführlicher bei den Pflichten zu verweilen; denn, wie er betont, das Gesetz zeigt uns nicht nur unsre Not (warum wird es dann aber unter die Rubrik: „vom Elend" gestellt?), sondern führt uns auch zu Gott und zu unsrer Pflicht zurück. Die Gottesliebe ergänzt er durch die Selbst- und Nächstenliebe, gibt dabei das Schema des Dekalogs auf, ohne andere bessere Kategorien zu haben, und legt das Apostolikum so trostlos trocken und steif aus, wie es nur möglich ist. Am Schluß hängt er je 20 Geschichten aus dem Alten und dem Neuen Testament an, im Stil größter Trockenheit und wieder mit dem Hauptbestreben, für je 2 Geschichten auf jeder Seite Platz zu haben. Den Geist des Ganzen illustriere § 13 b „Wozu nützen die sinnlichen Freuden?" Antwort: „Einige dienen zum Wohl des Leibes und seiner Kräfte, andere zur Aufheiterung des Gemüts, vor und nach Geschäften." „Was gehört vorzüglich hieher?" „Speise, Trank, Schlaf, Spaziergänge und andere unschuldige Ergötzungen." Gewiß, sehr unschuldig! Aber man lese unmittelbar hernach ein paar Sätze aus dem alten Basler Nachtmahlbüchlein!

Diesen Larocheschen Katechismus begehrte 1796 die Basler Schulkommission am Gymnasium einzuführen und zwar auf Wunsch ihres theologischen Mitgliedes, Prof. Herzogs, nachdem dieser und der Antistes den früheren Text für den Neudruck

durchgesehen hatten, und der Rat erbat sich vom Konvent ein Gutachten über die Frage der Katechismusreform[1]. Allein die Mehrzahl der Basler Pfarrer war für strittes Verbleiben beim Nachtmahlbüchlein und überschüttete Prof. Herzog mit Vorwürfen wegen seiner modernisierenden Haltung, derart, daß dieser beinahe aus der Schulkommission ausgetreten wäre. Auch in einer zweiten Sitzung beschloß der Pfarrkonvent, in der Antwort an den Rat das Larochesche Büchlein nicht einmal zu erwähnen. Es bedurfte einer neuen Aufforderung des Rates, bis endlich ein Gutachten speziell über den Larocheschen Katechismus zustande kam[2]. Der Konvent begründete seine Ablehnung mit entschiedenen Mängeln der Sache, der Sprache und der Anordnung des neuen Büchleins[3]. Seine Kritik verweilt bei orthodoxen Nebensachen, vermißt Lehren und Begriffe, denen nur eine recht beschränkte Rechtgläubigkeit nachtrauern kann, tadelt das Fehlen der Kirchensprache usw. Aber in vielen Punkten trifft sie auch ins Zentrum und wird man ihr noch heute recht geben müssen. So, wenn sie es rügt, daß die großen evangelischen Grundwahrheiten hier nirgends ex professo gelehrt sind, wenn sie das ganze Arrangement unglaublich künstlich und pedantisch findet, und vor allem, wenn sie zu viel moderne Bücherssprache und zu wenig kernhafte Bibelsprache darin konstatiert.

„Wir vermissen den Ton eines an das Herz der Kinder redenden Lehrers und Vaters. In dieser Rücksicht hat unser Nachtmahlbüchlein unstreitig einen beträchtlichen Vorzug, indem in manchen Stellen desselben eine gewisse trauliche, rührende Herzlichkeit und tröstliche Zuneigung der Religionswahrheiten herrschet, wovon in vielen neuen Katechismis wenig anzutreffen ist."

Das ist zweifellos richtig, und da dieselbe Basler Geistlichkeit auch ihrerseits eine Verbesserung und Vervollständigung des alten Nachtmahlbüchleins wünschte, damit es ein Buch nicht nur für das Gedächtnis, sondern für Verstand und Herz werde, kommt ihrem Urteil Gewicht zu. Das Basler Nachtmahlbüchlein war veraltet; allein es fehlte der Basler Kirche und ihren einzelnen Pfarrern vollständig an Kraft des katechetischen Geistes und der katechetischen Sprache, um ein besseres zu schaffen, so daß alles in allem in ihrem Konservieren immer noch mehr Weisheit lag als in der raschen Annahme eines verschlechternden Reformkatechismus des vernünftigen Christentums, wie sie der reformfreundliche Antistes Merian gewünscht hatte.

In andern Kantonen der deutschen Schweiz wurden Reformvorschläge sogar noch entschiedener als in Basel kurzerhand abgelehnt. Besonders hielt Bern fest an dem kanonischen Ansehen des Heidelbergers. Es entstanden hier eine Reihe katechetischer Hilfsbücher, welche die Fragen des Heidelbergers breit zu schlagen und den Kindern näher zu bringen suchten. Von 1735 datiert des Pfarrers Joh. Anton De Losea „Einfältige Unterweisung in den Grundwahrheiten des Christentums nach der Verfassung des Heidelberger", ein gänzlich orthodoxes Büchlein, das zu jeder Frage und Antwort des Heidelbergers eine einfache Er-

1) StArBas S I ErzAkt Nr. 1.
2) AEcclBas VI., 29. Nov. 1796, 14. Febr., 17. März 1797 (StArBas).
3) StArBas, KiAkt D 7.

klärung hinzufügt. Dasselbe bezweckte die 1773 zuerst erschienene „Unterweisung in der christlichen Religion nach der Ordnung des Heidelberger Katechismus", die Johann Ganting, Pfarrer zu Lüßlingen im Bucheggberg, verfaßte, und von der nachher noch ein kürzerer Auszug erschien. An ihr erkennt man schon etwas vom Geist des neuen vernünftigen Christentums.

Der ersten Frage des Heidelbergers schickte Ganting eine Einleitung voraus, die von der Autorität und Göttlichkeit der Schrift handelte, die christliche Religion definierte und die Beweise ihrer Göttlichkeit aufzählte. An späterer Stelle, da wo der Heidelberger beim ersten Glaubensartikel von Gott handelt, fügte Ganting die Lehre vom Dasein Gottes und seinen Eigenschaften hinzu. Er hatte also, genau wie Beck und Herzog in Basel und vor ihnen die Welschen, das Bedürfnis, dem Heilsglauben einen solideren Unterbau zu geben und vom Allgemeinen zum Evangelischen aufzusteigen. Daß er auch sonst dem Geist seiner Zeit nicht fremd gegenübersteht, zeigt gleich die Antwort auf die erste Frage, was uns Menschen hier auf Erden am meisten angelegen sein soll: „Wie wir nicht nur dem Leib, sondern auch der Seele nach im Leben und Sterben wahrhaft vergnügt, getrost und selig werden mögen."

Vermutlich würde Pfarrer Ganting von sich aus einen ganz andern Katechismus mit anderer Ordnung und anderem Inhalt verfaßt haben; er war aber an den Heidelberger gebunden und mußte es bei dieser bescheidenen Ergänzung belassen. Sein Büchlein fand sehr weite Verbreitung.

1755 erschienen als „Einleitung zum größeren Katechismus" die „Anfänge der christlichen Lehre" von Isaak Siegfried, Pfarrer am Berner Münster, mit dem Zweck, „die ersten Wahrheiten des Glaubens und vornehmsten Pflichten der Gottseligkeit zum Nutzen junger Kinder mit aller möglichen Einfalt und Sorgfalt vorzustellen". Das kleine Büchlein handelt von Gott, vom Menschen, vom Erlöser, vom Werk der Gnade in den Menschen, von den Pflichten eines Christen und von der ewigen Seligkeit. Das ist doch wieder einmal ein Versuch, unabhängig vom Heidelberger die Materien zu ordnen.

Es setzt ein mit der Frage nach dem Nötigsten in diesem Leben und antwortet: „Die Erkenntnis Gottes." Warum? „Damit wir ihm dienen und auch die Hoffnung einer ewigen Seligkeit fassen mögen." Gott wird definiert, die Quellen seiner Erkenntnis werden aufgezeigt im Licht der Natur und in der Offenbarung der Bibel, und wir lernen, warum die Bibel Gottes Wort heißt: wegen ihrer göttlichen Lehre, der Befestigung mit göttlichen Wundern, und weil sie eine göttliche Kraft in den Herzen der Menschen beweist. Hierauf folgt die Gotteslehre mit allen Vollkommenheiten Gottes, gipfelnd in der Dreieinigkeit. Der Fortgang zeigt deutlich, daß wir es mit einem streng orthodoxen Mann zu tun haben, auch mit einem Mann von warmer Frömmigkeit und einer gewissen Kraft des Ausdrucks. Der Schluß mündet in die vollkommene und ewige Glückseligkeit im Himmel aus.

Bei aller Orthodoxie hat doch auch Siegfried das Bedürfnis empfunden, von den Elementen auszugehen und die Vorfragen, welche der Heidelberger gar nicht berührte, nachzuholen. Für ein richtiges religiöses Elementarbüchlein freilich schreibt er noch viel zu hoch, viel zu theologisch, und als solches ist es doch gemeint gewesen, da der Verfasser sicher an keine Verdrängung des Heidelbergers dachte.

Als 1783 vor dem Berner Kirchenkonvent ein Gutachten über die dogmatischen und historischen Lehrbücher für die Schule abgegeben werden

sollte, hat nicht einmal die Minorität, welche am Heidelberger Kritik übte, seine Abschaffung zu beantragen gewagt. Man fand ihn auf dieser Seite für die Bedürfnisse der Zeit unvollständig — genau wie in Basel vom Nachtmahlbüchlein geurteilt wurde — ferner allzu polemisch, für die Jugend nicht deutlich und einfältig genug. Aber ohne einen Befehl von der Regierung wollte man nicht ändern. Schließlich wurden für die Schulpraxis drei Meinungen laut: die einen wollten den Heidelberger gebraucht wissen mit Ausschluß aller andern Lehrmittel; die zweiten wünschten neben ihm das Siegfriedbüchlein, besonders in den untern Schulen; die dritten verlangten eine Ergänzung des Heidelbergers durch ein paar Blätter mit andern Lettern. Man blieb beim Alten[1]. Ein Jahr darauf kam Gantings Büchlein vor dem Konvent zur Sprache. Die Gemeinde Oberhasli klagte gegen ihren Pfarrer Amman, daß er die Kinder zwinge, den Ganting auswendig zu lernen, was ihnen wohl als Attentat auf den Heidelberger vorkam. Der Konvent rühmte Gantings Buch, erklärte aber seine Einführung zum Auswendiglernen als unvereinbar mit der Prädikantenordnung, die bloß den Heidelberger und den Berner Katechismus offiziell gestatte[2]. 1791 wurde vom gleichen Konvent der Katechismus von Joh. Rud. Kyburz wegen seines antisymbolischen Scheins abgelehnt[3]. Aus dem Jahr 1794 liegen uns dann die Berichte der bernischen Dekane über den Religionszustand vor, worin viel vom Heidelberger die Rede ist. Die Stellung der Pfarrer zu ihm ist sehr geteilt; er hat große Verächter, aber auch warme Freunde[4]. Auch die durch Stapfers Enquete veranlaßten Aeußerungen über den Heidelberger aus der Zeit der Helvetik zeigen unter den Pfarrern starke Verschiedenheiten, bei den meisten Lehrern und im Volk dagegen ungeheure Anhänglichkeit, so daß nach dieser Seite der Berner Kirchenkonvent mit seiner konservativen Haltung jedenfalls richtig handelte.

Immerhin vertrug sich diese offizielle Heilighaltung des Heidelberger Katechismus im Bernbiet mit der Duldung zahlreicher Privatkatechismen im Nebenamt, sei es zur Vorbereitung, sei es zur Ergänzung des Heidelbergers. Die schon charakterisierten Büchlein von Ganting und von Siegfried erfreuten sich, wie uns die Stapfersche Enquete zeigt, einer großen Beliebtheit und wurden besonders in den Schulen für den religiösen Elementarunterricht viel gebraucht. Außerdem erblühte im Bernischen eine reiche katechetische Privatliteratur, durch welche einzelne Pfarrer oder auch Gruppen das Unzureichende des Landeskatechismus zu ergänzen suchten, zumal für den Konfirmandenunterricht, der, ähnlich wie in Basel und auch in Zürich, dem einzelnen Geistlichen eine größere Freiheit ließ. Man kann eine bunte Musterkarte solcher bernischer inoffizieller Katechismen aus den letzten Jahrzehnten des Jahrhunderts zusammenstellen, die sich von strenger Orthodoxie immer deutlicher zum vernünftigen Christentum und sogar zur modernen deutschen Philosophie hinüberneigen. Entschieden auf die rechte Seite gehört

1) AEcclBe, 18. Mai 1783.
2) AEcclBe, 26. Dez. 1784.
3) AEcclBe, 3. April 1791.
4) Acta einer Kommission über den Verfall der Religion, dessen Quellen und die dagegen zu ergreifenden Hilfsmittel (StArBe).

die schon erwähnte „Anweisung zur christlichen Religion" von Pfarrer Joh. Friedr. Stapfer (1769), die, wie das Vorwort uns belehrt, im Unterschied vom Heidelberger die allerwichtigsten Grundwahrheiten, auch solche der natürlichen Religion, begründen und nächst den Wahrheiten auch die Pflichten lehren will, weil die ganze Religion eine „Wahrheit nach der Gottseligkeit" ist. Darin liegt unausgesprochen eine Kritik des Heidelbergers und zwar vom Standort der vernünftigen Orthodoxie aus, die diese Dinge vermissen mußte. Freilich, Stapfer verleugnet auch hier seine gut altreformierte Haltung keineswegs; er führt seine Kinder in die ungebrochene Orthodoxie ein, kaum weniger als der Heidelberger.

Er gibt z. B. nicht weniger als 12 Fragen über die Dreieinigkeit, von der 5 Stücke zu wissen notwendig sind: die Mehrheit der Personen, die Dreizahl, der Unterschied der drei Personen, die Einheit des göttlichen Wesens, und daß alle drei wahrer Gott sind. Herz, was willst du mehr? Und doch, wie ganz anders fängt er seinen Katechismus an als der Heidelberger! „Bist du vergebens oder für nichts in der Welt, nur daß du eine Zeitlang hier auf Erden lebst und hernach wieder zernichtet wirst?" Antwort: „Nein, denn gleichwie Gott nach seiner höchsten Weisheit nichts umsonst tut, so hat er auch mich und alle Menschen zu einem gewissen Endzweck erschaffen." Dieser Endzweck besteht nach Frage 2 darin: „daß ich Gott den Schöpfer erkenne, daß ich Gott verehre und meine eigene wahre, beständige Glückseligkeit und Vollkommenheit suche, wozu mir eine natürliche Begierde anerschaffen und eine unsterbliche Seele gegeben wurde". „Wie nennt man die Wissenschaft, in welcher der Mensch von diesen Stücken unterrichtet wird?" Antwort: „die Religion". Wozu aber als Ergänzung Frage 17 sich einstellt: „Besteht die Religion nur in der bloßen Wissenschaft, oder verbindet sie uns auch zur Ausführung gewisser Pflichten?" „Sie besteht nicht nur im bloßen Wissen, sondern auch im Tun. Die Pflicht aber sollen wir tun 1. um unsrer gänzlichen Abhängigkeit von Gott willen, 2. weil es unsre und unsres Nächsten wahre Glückseligkeit ist."

Man könnte vermutlich alle Gedanken dieses Katechismus auf Calvin zurückführen; die Ausdrucksweise und Begründung aber verrät deutlich die neue Zeit, in der auch ein Orthodoxer für alles Verstandesgründe erbringen muß und für Unmittelbarkeit und Kindlichkeit des Glaubens kein Platz mehr bleibt. Das war die Vorschule für den spätern Rationalismus, und es bleibt immer lehrreich, an einem Mann wie Stapfer, der zu den letzten Säulen des altreformierten Geistes gehörte, so starke Spuren der neuen, reflektierten und eudämonistischen Frömmigkeit zu entdecken.

Das jüngere Berner Theologengeschlecht war schon bedeutend weniger um die Orthodoxie besorgt, wie aus den katechetischen Arbeiten von Hürner, Kyburz und Müslin zu sehen ist. Ihr eigenes Empfinden treibt sie ganz in die Bahn der natürlichen Theologie und der Philosophie, aber sie finden dann überall den richtigen Weg zur Offenbarung und zu den Hauptdogmen zurück und geben dadurch ausgezeichnete Beispiele dieser Uebergangstheologie, die orthodox und doch vernünftig, vernünftig und doch noch orthodox sein will. Gabriel Hürner, Pfarrer in Hindelbank, gab 1789 seinen Religionsunterricht für Kinder von 12 bis 17 Jahren, besonders zum Gebrauch der Katechumenen heraus, in welchem man durch das breite Tor der Naturtheologie zu den Mysterien des Glaubens pilgert.

Frage 1: Was siehst du, sobald du deine Augen öffnest und um dich herum schaust? Antwort: Himmel und Erde.

Was erscheint dir am Himmel? Die Sonne mit ihren wohltätigen Einflüssen, der Mond und die Sterne.

Was verdient da deine vorzügliche Bewunderung? Nicht allein die Größe der Sonnen und Welten ... sondern auch ihre Menge und Schönheit, ihre unermeßliche Entfernung von uns und ihre Bewegung.

Und um und neben dir, was bemerkst du da? Die Erde voll Schönheit, wo Wasser und Land so gehörig verteilt sind, Berge, die laut die Größe ihres Urhebers verkünden, Früchte aller Art, die so schmackhaft sind und zu meiner Erhaltung da sind, die Luft, die ich einatme, und die mir zum Leben so unentbehrlich, die Quelle, die mich labt, bunte Blumen mit ihren Wohlgerüchen, Kräuter, die so heilend, das Gras zu Nutzen dem Vieh und so viele andere Freuden und Reichtümer, die die Natur aus ihrem Schoße uns zuteilt.

Der Pfarrer hat seinen Reimarus gelesen. Nachdem er dann aus der Bibel die Schöpfungs- und Sündenfallslehre bereits vorgetragen hat, kommt er erst zur Einsicht, daß die natürlichen Mittel dem gefallenen Menschen zur Besserung nicht genügen.

Ist denn so ein Buch vorhanden, darin uns Gott seinen Willen über uns erklärt und durch die stärksten Beweggründe angedrungen hat? Und wie heißt dieses Buch?

Damit sind wir glücklich bei der Bibel angelangt. Folgendes ist Hürners Extrakt der alten Christologie für die Kinder — man achte dabei auf die gräßliche Form des katechetischen Rahmens:

Durch wen ist die Welt, durch das Alte Testament zu diesem Unterricht vorbereitet, hauptsächlich belehrt und erleuchtet worden? wie heißt dieser große Lehrer der Menschheit? Auf welchem Weg ist er vom Himmel zu uns gekommen? (Wunderbare Geburt.) Was geschah weiter mit ihm? Erzähl mir noch mehr von den Kindesjahren dieses großen Weltenlehrers. — Und was ist endlich, ehe Jesus 30 Jahre hatte, aus ihm geworden? — Was lehrte er denn, und worin bestand der Vorzug der Lehre Jesu? — Wodurch unterstützte er diese seine Lehre? (Durch sein Beispiel und seine Taten und Wunder, die er auf Erden verrichtete.) Was siehet man an diesem allem? (Kennzeichen der Göttlichkeit der Sendung und Religion Jesu, es sei, daß man auf die Weisagungen von ihm oder auf die innerliche Vortrefflichkeit seiner Lehre oder auf seinen Wandel oder auf seine Wunder und Taten oder auf die Wirkungen seiner Gotteslehre in den Gemütern der Menschen merke; wer sie hält, wird inne, daß sie aus Gott ist.) — Was fand aber dieser menschenfreundliche Lehrer unter den Menschen für ein Schicksal? (Bei weitem nicht dasjenige, das er verdiente.) — Wie betrug sich der Göttliche in solchen unaussprechlichen Leiden? — Warum und zu was End starb er? (Um uns zu versichern, wie lieb er uns hat, und wie lieb uns Gott habe, uns vom Sündendienst desto kräftiger abzuziehen, zu desto größerer Liebe und Dankbarkeit gegen ihn aufzumuntern und uns, wenn wir von der Sünde lassen, eine Beruhigung zu verschaffen, deren Grund der festeste ist.) — Hauptsächlich aber warum ist Christus gestorben? (Aus Liebe zu uns, an unsrer Stelle, für uns, um uns von Sünden zu erretten.) Folglich was hat er uns damit gebracht? (Vergebung und Leben.)

Dann folgt bei Hürner noch die Lehre vom heiligen Geist, der ganz orthodox vom Vater und vom Sohne ausgesandt wird in die Herzen derer, die auf Wahrheit merken und nach Unterricht und Tugend begierig sind. Das Schlußwort aber hat noch einmal die neumodische Sprache:

Welches ist nach alledem das größte Glück, um das du dich nach allen Kräften bemühen sollst? (Die Tugend.)

Es folgen die Tugendmittel, darunter auch das Gebet, das zu seiner Belohnung erhört wird.

Der moderne Katechet glaubte gewiß, den Heidelberger an katechetischer Weisheit weit übertroffen zu haben. Und schreibt ein so miserables Deutsch dabei!

Ein Jahr drauf 1790 trat Joh. Rud. Kyburz, Lehrer am Berner Gymnasium, mit seinem Religionskatechismus für das Volk hervor. Er will laut Vorwort einen dem heutigen Zustand der Religion und Sitte und dem gegenwärtigen Grad der Aufklärung unter dem Volk angemessenen und allgemein nutzbaren Katechismus geben, gestützt auf 24 Lehrerjahre und ermuntert von der ökonomischen Gesellschaft. Und zwar die christliche Religion in ihrer Einfalt und Klarheit will er zeichnen, nicht die Theologie, d. h. die Religion, wie sie im Verlauf von 18 Jahrhunderten durch tausend Modifikationen und Zusätze zu einem wissenschaftlichen Gebäude aufgeführt wurde, auch nicht Polemik. Dem Heidelberger spricht er schon wegen seiner unfruchtbaren wissenschaftlichen Untersuchungen (!) die Qualität zu einem Volkslehrbuch ab; er selbst will etwas Besseres und Zweckmäßigeres an seine Stelle setzen. Man werde ihm freilich vorwerfen, was er bringe, sei zu einfach, und er schweige vom Geheimnis der Dreieinigkeit. Aber dieser Lehrsatz sei einmal nicht für die Einfältigen, verschulde leicht das Mißverständnis einer konfusen Dreigötterlehre, und das Positive, was Jesus darüber gesagt, wolle auch Kyburz bringen. Sorgfältige Auswahl der Bibelstellen, sachgemäße Anordnung, die von den allgemeinen Wahrheiten aufsteigt, populäre und faßliche Sprache sollen seine Vorzüge sein.

Das heißt viel versprechen. Aber die Ausführung bleibt weit hinter den geweckten Erwartungen zurück und beweist nur die gänzliche Untauglichkeit dieses Berner Pfarrers zu einer Katechismusreform.

Nachdem er die Religion als den Unterricht, den uns Gott geschenkt hat, mit der Gottes- und Christuserkenntnis und der Hoffnung des ewigen Lebens definiert und vom doppelten Nutzen der Religion für Diesseits und Jenseits gehandelt hat, bahnt er sich rasch mit der Frage: woher kommt die Religion? den Weg zur Bibel und zum Apostolikum, um von da an ganz in der Nähe der orthodoxen Hauptlehren zu verweilen und sie nur durch die bekannte dreiteilige Sittenlehre zu ergänzen. Er liebt es, jeweilen möglichst viele Gründe für seine Wahrheiten aufzuzählen, die dann dem Gedächtnis in fester Reihenfolge einzuprägen, d. h. eben wieder autoritativ festzuhalten sind. So bekommen wir z. B. 5 Gründe für die göttliche Eingebung der hl. Schrift: praktischer Wert des Inhalts, erfüllte Weisagungen, Wahrheitsliebe der Autoren, unleugbare Wunder, Empfindung der göttlichen Kraft in unsern Herzen; ferner 5 Gründe für den Unsterblichkeitsglauben usw. Ueber das menschliche Sündenverderben denkt Kyburz nicht viel weniger pessimistisch als die Reformatoren; er behauptet die Unmöglichkeit jeglicher Selbsterlösung. Die Christologie fängt menschlich an und hört göttlich auf.

Wer war Jesus? Jesus war der Sohn der Maria, einer frommen unbefleckten (sehr passend für das Volksbuch) Jungfrau. — Er wurde auf eine außerordentliche Weise durch die Wirkung des heiligen Geistes gezeugt — er war nicht ein bloßer Mensch, sondern der göttlichen Natur auf eine uns zwar unbegreifliche Weise teilhaftig, welches aus seinen unzählbaren Wunderwerken und der genauen Erfüllung seiner Weisagungen erhellt; daher ist er der Sohn Gottes, dem wir göttliche Verehrung beweisen sollen. — Zu welchem Endzweck ist er in die Welt gesandt? Zur Erlösung der Menschen aus dem tiefen Elend und Verderben. — Wovon sollte uns Jesus erlösen? 1. Von Unwissenheit, Irrtum usw., 2. Von der Ungewißheit eines zukünftigen Lebens und von der Todesfurcht, 3. von der knechtischen Furcht Gottes als eines zornigen und unversöhnlichen Richters, 4. aus der Gewalt und Herrschaft der Sünde, 5. von den fürchterlichen Strafen der Sünde in Ewigkeit. — Warum mußte unser Erlöser Mensch werden? Es folgen konventionelle Antworten, wobei freilich eine Ketzerei verborgen steckt. Eine solche Frage kann doch nur der stellen, der an Jesu vorweltliches göttliches Sein glaubt. Und gerade diesen Glauben

übergeht Kyburz; er ist ihm offenbar fremd. Dann ist aber das ganze Gerede von der Menschwerdung nicht ganz ehrlich und als schwächliche Akkommodation aufzufassen. Gleichwohl mündet der Schluß der Christologie ganz in die alten orthodoxen Termini aus:

Weil nun Jesus alles getan hat, was zu unsrer Erlösung nötig ist, was folgt hieraus? — Daß er der verheißene Messias war, unser oberster Prophet und Lehrer, unser Hoherpriester, Versöhner, Fürsprecher, unser geistlicher König und Gesetzgeber.

Das sieht so aus, als denke der Verfasser orthodox. Folgt man ihm aber im Schlußteil: „Von der Weise, wie wir der durch Jesus erworbenen Erlösung und Seligkeit teilhaftig werden können", so wird alsbald alles Gewicht auf das menschliche Tun gelegt, auf wahren, lebendigen Glauben, aufrichtige Buße und Sinnesänderung und treuen Fleiß guter Werke in Ausübung aller Pflichten.

Nun, so ungefähr denken es sich alle Hauptvertreter der vernünftigen Orthodoxie. Man hält das christologische Dogma hoch in Ehren, aber man weiß zugleich, daß jeder sich selber den Weg zur Seligkeit bahnen muß.

Den bereits gedruckten Katechismus von Kyburz klagte Professor Kocher in Bern des Antisymbolismus an. Der Konvent jedoch sprach Kyburz im April 1791 von eigentlichen Heterodoxien und Widersprüchen gegen die symbolischen Bücher frei und warf ihm nur vor, er habe durch Auslassung wesentlicher evangelischer Wahrheiten und durch manche allzu unbestimmte Begriffe und Erörterungen mit seinem Lehrbuch einen antisymbolischen Schein erweckt, speziell auch durch die Vorrede. Man kann in diesem Fall sowohl den Ankläger wie die Verteidiger begreifen. Kyburz war klug genug gewesen, jeden offenen Angriff auf die Begriffe der symbolischen Bücher zu unterlassen und bloß durch Schweigen und leichtes Umdeuten seinen freieren Anschauungen den Weg zu bahnen. Wir Heutigen würden sein Volksbuch wegen seiner mangelnden Orthodoxie gern ungeschoren lassen, hätte es nur in anderer Hinsicht irgend eine lobenswerte Qualität. Aber daran fehlt es. Abstriche an der korrekten Orthodoxie beweisen doch nicht das mindeste für einen wirklich guten, volkstümlichen Katechismus. Das kyburzische Elaborat gehört trotz guten Absichten lediglich in die Verfallsgeschichte der Katechismen, und Schuld an diesem seinem Mißgeschick trägt gerade das, worauf er stolz war, seine Aufklärung und aufklärerische Entfremdung von unserm Volk und seiner kraftvollen Frömmigkeit.

David Müslins Religionsunterricht, vorzüglich für Töchter guter Erziehung, von 1795, wird uns im Zusammenhang mit dem Einzug der kantischen Philosophie in der Schweiz beschäftigen. Der vernünftigen Orthodoxie gehört auch dieser Katechismus an, nur daß die Vernunft diesmal die Vernunft der Kantianer geworden ist. Die Umdeutung der orthodoxen Dogmen zu Hilfslehren der rationalen Theologie erreicht bei Müslin eine weitere Stufe; aber geleugnet, bekämpft wird kein Stück der alten Glaubenslehre, und Müslins Predigten aus der gleichen Zeit beweisen im Ueberfluß, wie fest reformiert der Glaube dieses Mannes geblieben ist. Nirgends ist von einem der genannten Katecheten die Stufe des reinen Rationalismus erreicht, die geoffenbarte Theologie der rationalen aufgeopfert. Und dabei bilden ja alle diese Katechismen, was nicht zu übersehen ist, immer nur Ergänzungen des alten Heidelbergers, der für alle diese Pfarrer der in den Kinderlehren allein offizielle Landeskatechismus geblieben ist.

Wie in Bern so regierte in Schaffhausen und in St. Gallen der Heidelberger bis ins 19. Jahrhundert hinein; ein St. Galler Ratsbefehl von 1791 schärfte ihn ausdrücklich ein für den Religionsunterricht[1]. Er hatte in Schaffhausen unter der jüngern Theologengeneration viele Feinde, die ihn als veraltet empfanden und sich sehnten nach einem kürzeren, faßlicheren Lehrbuch; Melchior Habicht, Georg Martin Hurter, Joh. Altorfer urteilten so[2]. Aber so lange ein geistig so hochstehender Mann wie Seckelmeister Stockar den Katechismusunterricht mit dem alten Heidelberger als den besten Religionsunterricht verteidigen[3] und selbst ein Johann Georg Müller den Heidelberger für einen der besten Katechismen erklären konnte, waren seine Stunden noch nicht gezählt[4]. Freilich, Müller selbst bahnte sich, genau wie wir es in der Westschweiz, in Basel und Bern gesehen haben, erst durch eine allgemeinere Einleitung den Weg zum evangelischen Heilsglauben des Heidelbergers. Er legte zuerst dar, was Religion ist, auf welchen Wegen wir Gott erkennen, wie natürliche und geoffenbarte Religion sich unterscheiden, was die Bibel ist usw. und trat erst dann an die Fragen des Heidelbergers heran. In seiner großen Liebe zu dem alten Katechismus war Müller eins mit der Schaffhauser Bürgerschaft, die sich ihren „Katikismus" nicht schelten lassen wollte[5]. Wo man in der Ostschweiz einige Freiheit hatte, ging man selbstverständlich vom Heidelberger ab. Der Helfer Johannes Büel in Hemmishofen neigte am meisten zu Bertrands deutsch übersetztem Katechismus[6]; Pfarrer Rothmund in St. Gallen schrieb sich aus Jakobi, Ber-

1) Ss. Recesse von 1745—1801 (Vad).

2) Melchior Habicht an Antistes Heß 18. Jan. 1798 (Theß), vom „veralteten" Katechismus; Georg Martin Hurter (wünscht ein kürzeres und faßlicheres Lehrbuch der Religion als den Heidelberger, besonders für die unteren Klassen) und J. J. Altorfer (wünscht gleichfalls ein in aller Absicht besseres Lehrbuch) in den Antworten der Schullehrer an Stapfer (HArBe 1456).

3) Seckelmeister Stockars Schulrede von 1795. Er charakterisiert den Autor des Katechismus als einen Mann, der seines Glaubens gewiß ist und davon Rechenschaft zu geben weiß, deshalb auch mit dem Ton der höchsten Zuversicht und Zweifellosigkeit spricht, und wirft hierauf die Frage auf: und das sollen nun die Kinder in der Schule auswendig lernen? Die Kinder können ihn ja noch nicht verstehen. Stockar nennt es jedoch Torheit, bis zum vollen Verständnis warten zu wollen. Auch das Einmaleins werde auf Treu und Glauben gelernt; so sollen die Kinder auch den Katechismus auf Treu und Glauben lernen und nachher im Leben erproben, wie es sich darnach leben läßt. Gewiß sei nicht alles darin streng nötig zum Wissen; das erkläre sich aus Ursprung und Zeit des Katechismus, schade aber auch nichts. (MüllN Nr. 548.)

4) J. G. Müller, zum Religionsunterricht (MüllN Nr. 252 und 253).

5) Joh. Büel an J. G. Müller, 28. Dez. 1789: „sei nur ruhig, ihr sollt euern Katikismus zu Stadt und Land wie bis dahin ohne alle Vernunft und Verstand fernerhin traktieren, ... damit nicht auf den ehrsamen Zünften ein unerhörtes Gepolter und Aufruhr und Blutvergießen auf der Landschaft entstehe." (MüllN Nr. 180 f.)

6) Ebenda 28. Mai und 22. Juni 1795. Büel konnte sich in die Uebertreibung der Erbsündenlehre des Heidelbergers nicht finden: „warum machen die Lehrbücher den Menschen ganz böse?" Büel will aber kein ungerechter und unvernünftiger Tadler sein; er respektiert das Buch, besonders in Rücksicht auf das, was es war und wirkte; aber sein Vortrag ist doch verworren, und viele Lehren sind nicht rein evangelisch. Kein Katechismus entspricht genau seinem Wunsch, auch nicht Osterwald, Diterich, Bertrand und der Hannoversche.

trand und Zollikofer ein eigenes Lehrbuch für den Unterricht der Neukommunikanten zusammen[1]. Gerade für den eigentlichen Konfirmandenunterricht ließ die kirchliche Behörde ihren Pfarrern eine gewisse Freiheit, wenn nur der Heidelberger das offizielle Kinderlehrbuch blieb.

Recht auffällig aber erscheint auf den ersten Blick das Verhalten der Zürcher Kirche, die allgemein an der Spitze des Fortschritts in der deutschen Schweiz marschierte und trotzdem den alten Zürcher Katechismus bis ins neue Jahrhundert hinein beibehielt. An heftigen Angriffen und unermüdlichem Drängen auf eine Katechismusreform fehlte es wahrlich nicht. Es waren die Führer der Jungen, Felix Heß, Lavater, die seit Ende der 60er Jahre wiederholt gegen den offiziellen Katechismus Sturm liefen. Was ihm Felix Heß in seiner Programmschrift von 1767 vorwarf: er behandle so viele in unsern Zeiten unnötige Streitfragen mit den Papisten, Wiedertäufern usw. und lasse dafür die Fragen über die natürliche Religion und die Sittenlehre vermissen, wiederholte Lavater noch 20 Jahre später auf den Synoden von 1789 und 1791: der Zürcher Katechismus enthalte viel Verworrenes, Falsches, hingegen viel zu wenig natürliche Religion, biblische Geschichte, Moral; er wünsche dringend Vorbereitung eines bessern Katechismus. Diesmal fanden die Jungen wenigstens vereinzelt ein Echo bei ältern Kirchenvätern. Dekan Brennwald von Kloten und Dekan Kaspar Geßner von Ossingen erhoben auf den Synoden von 1792 und 1794 ähnliche Klagen und Wünsche; man habe zu wählen, meinte Brennwald: entweder Verzicht auf die religiöse Aufklärung im Landvolk oder Beschaffung eines neuen Katechismus[2]. Und wie billig und recht, ließen es die Kritiker nicht bei den Worten bewenden. Die junge asketische Gesellschaft nahm sich mit Eifer der Ausarbeitung besserer, zeitgemäßer katechetischer Lehrbücher an; sie gab 1772 die von Pfarrer Irminger verfaßten „Fragen für Kinder als Vorbereitung für den Katechismus" und die von Jakob Heß redigierten „Biblischen Erzählungen" 1774 als dessen Ergänzung heraus; sie setzte unter ihre Aufgaben das Thema: dürfte und sollte der christliche Lehrer nicht zum Grunde seines Religionsunterrichts die biblische und besonders die evangelische Geschichte machen, und wie wäre dieser historische Unterricht einzurichten? Felix Herder gab darüber eine sehr belobte Abhandlung ein. Freilich vom Programmaufstellen bis zur Ausführung ist der Weg recht weit; die neuen religiösen Schulbücher, die uns bei der Schulreform in größerem Zusammenhang beschäftigen werden, fielen meistens ganz unkindlich und religiös unkräftig aus. Das einzig Gelungene aber, die Biblischen Erzählungen, sind kein Ersatz für den Katechismus. Der genannte Felix Herder hat später das Programm seiner Abhandlung ausgeführt, und Antistes Heß gab es nach seinem Tod im Druck heraus als Versuch eines christlichen Religionsunterrichts; aber dieser angeblich auf der evangelischen Geschichte aufgeführte

---

In seiner Schule brauchte er seit einigen Jahren Diterich, findet ihn aber jetzt zu abstrakt und trocken, und zu sehr von unsern Lehrbüchern abweichend; er zieht Bertrands Katechismus vor, weil er sich größtenteils an den Zürcher Katechismus anschließt.

1) Vgl. Rothmunds eigene Angabe in Stapfers Schullehrer-Enquete (HArBe 1458).

2) AEcclTig 30. Okt. 1792 und 5. Nov. 1794 (E II 48 und 49; E I, 2, 3).

Bau zeigt nur die Unfähigkeit dieses Pfarrers, aus der Geschichte wirklich etwas Eigenes und Neues zu schöpfen; alles, was er erreicht, ist eine Veranschaulichung und Bekräftigung der Kategorien der natürlichen Religion durch Geschichte und Lehre Jesu.

So begreift man, daß gerade einige von den Besten und Klügsten in Zürich sich einer vorschnellen Verdrängung des altbewährten Zürcher Katechismus durch eines dieser neuen Elaborate widersetzen mußten. Kannten sie doch auch den konservativen Sinn ihres Zürchervolks, das vor kurzem den neuen Festliedern mit so großem Mißtrauen begegnet war und nun gar die Beseitigung seines alten Katechismus wie den Umsturz der Religion hätte aufnehmen müssen. Auf der Zürcher Herbstsynode von 1792 traten die eigentlichen geistigen Führer der neuen Bildung, Antistes Ulrich und Professor Steinbrüchel, für das vorläufige Verbleiben beim Zürcher Katechismus ein. Der Antistes meinte, man solle doch den Katechismus nicht zu sehr herabsetzen; das schade viel; wer einen neuen wünsche, der suche ihn zu schaffen. Und der berühmte Professor ermahnte die jungen Stürmer, man möge sich doch sorgfältig vor Sprüngen hüten. Aus der Mitternacht ans Mittagslicht, aus dem Dezemberfrost an die Sommerhitze versetzt zu werden, wäre unausstehlich. Nur das solle man lehren, was sich an die schon vorhandene Erkenntnis anknüpfen lasse[1]. Die zwei reiflich überlegten Voten so geachteter Männer brachen das Ungestüm der damaligen Reformer. Und auch das kam dem alten Katechismus bei vielen zu gut, daß ein so entschiedener Fortschrittsfreund, ja einer der ersten und bahnbrechenden unter ihnen, der spätere Archidiakon Tobler, seit den 60er Jahren dem Zürcher Katechismus das Wort redete und durch eigene Beispiele zeigte, wie leicht er auch für die Fortschrittlichen zu verwerten sei, und wie viel kostbare Schätze er immer noch in sich schließe. Im dritten Band seiner wiederholt gedruckten Erbaulichen Schriften veröffentlichte Tobler eine sog. Kinderlehre über den 28. Sonntag des Zeugnis-Buches, worin er die alten Formeln vom Glauben und von der Rechtfertigung neu zu beleben und dem modernen Bewußtsein nahe zu bringen sich bemühte, schließend mit einer warmen Verteidigung des Zürcher Katechismus gegen die Spötter. 20 Jahre später, 1794, gab Tobler „Kurze praktische Reden oder Sonntagsblätter zur Andringung des katechetischen Unterrichts" heraus, geordnet nach den 48 Sonntagen des Zürcher Katechismus, um durch die Tat zu zeigen, wie der alte Zürcher Katechismus, allen Ballasts entledigt, als Andachtsbuch gebraucht werden könne. Der Mann verstand die Kunst der Vereinfachung der alten dogmatischen Begriffe und brachte sie mit großer Herzlichkeit und Wärme an die Hörer und Leser heran. Ich denke, solange keiner der Zürcher einen dem alten gleichwertigen modernen Katechismus zu schaffen imstande war, und solange auch nur einzelne unter ihnen das Lebendige in den alten Glaubensformeln so kraftvoll und warm herauszuheben verstanden, hatte es in der Tat mit der Katechismusreform im Zürichbiet keine Eile.

Aber die Ostschweiz erlebte 1783 einen interessanten Katechismusstreit, interessant besonders, weil er die starken Differenzen zwischen den einzelnen

1) Vgl. vorhergehende Anm.

kantonalen Kirchen bestätigt[1]. Pfarrer Seb. Schieß von Hundwil wollte mit Ueberspringen der Approbation seiner nächsten Kollegen sein Lehrbüchlein in St. Gallen drucken lassen, als er es zu seinem Aerger von der dortigen Zensur zurückgesandt bekam. Man hatte drei Hauptfragen bedenklichen Inhalts gefunden gleich im ersten gedruckten Bogen. 1. Auf die Frage: was willst du tun, damit du freudig leben und selig sterben kannst? lautet die Antwort: ich will gern lernen, fleißig beten und mirs ernst sein lassen, daß ich täglich im Guten zunehme, alsdann wird mirs gewiß jetzt und ewig wohl sein — nicht ganz im Sinn des alten Heidelbergers! 2. Was glaubst du vom Sohn Gottes? Daß er in einem vorzüglichen Verstand der Sohn Gottes sei, der größte Lehrer der Weisheit und Tugend, der großmütigste Menschenfreund, der aus Liebe für uns gestorben und auferstanden ist. 3. Was glaubst du vom Hl. Geist? Ich ehre ihn als den persönlichen Urheber aller ordentlichen und außerordentlichen Gaben der Kirchen. Das ist freilich Aufklärungssprache reinster Farbe, nur daß der arme Verfasser immer noch an die alten heiligen Formeln gebunden ist und nicht frei sich ausdrücken darf. Als freier Schweizer beschloß der wackere Appenzeller, sein Büchlein auf eigene Faust zu drucken, schickte es aber immerhin aus Vorsicht dem Zürcher Antistes Ulrich zur Einsicht. Ulrich fand es nach seinen Begriffen vollkommen recht und gut, riet aber dennoch vom Druck ab, um der schwachen, d. h. der minder gelehrten Brüder willen. Inzwischen waren die Kollegen vor der Sitter von St. Gallen aus benachrichtigt worden über das ketzerische Vorhaben des Hundwiler Pfarrers. Geistliche Herren von St. Gallen, vom Toggenburg und Glarnerland baten sie, doch ja den Druck zu verhindern; sie selbst ließen den Antistes Merian in Basel und seinen Konvent um ein Gutachten bitten. Diese antworteten, wie es von Basel zu erwarten war, schonend in der Form, deutlich genug im Inhalt; sie unterstrichen vor allem das, was nicht gesagt war in den Schießischen Antworten, und was doch in einem orthodoxen Unterweisungsbüchlein gesagt werden mußte. Zum Ueberfluß aber empfahlen sie den Appenzellern, auch noch den Berner Dekan Wyttenbach um seine Meinung zu fragen, wohl um gegenüber Ulrich besser gedeckt zu sein. Das war gerade, was die Appenzeller vor der Sitter mit ihrer Bitte begehrt hatten; es gelang ihnen auf der nächsten Synode einen Beschluß durchzusetzen, welcher zwar das Schießsche Lehrbüchlein vom Verdacht der Ketzerei freisprach, aber dem Verfasser doch empfahl, es als Manuskript bei sich zu behalten. Es scheint aber dennoch da und dort im Toggenburg von Pfarrern gebraucht worden zu sein, wenigstens findet es sich bei den Angaben von Schulmitteln aus der Helvetik[2]. Als Dokument eines Aufklärerpfarrers gehört es streng genommen nicht hieher; man erkennt aber aus seinem Schicksal, wie überaus mühsam das Werk der Katechismusreform auch in der Ostschweiz sein mußte, und wie abhold selbst der Leiter der Zürcher Kirche jedem Bruch mit der Tradition vor der Oeffentlichkeit gegenüberstand.

Bloß in Biel, in dieser kleinen freien Stadt, war es dem Pfarrer Wildermett, dem Biel für sein ganzes kirchliches Wesen so überaus viel zu verdanken hat,

1) SAApp 1783; dieser Seb. Schieß ist der spätere Herisauer Pfarrer, der jüngere und freisinnige Kollege des orthodoxen gleichnamigen Vetters Seb. Schieß.

2) HArBe 1457 (Tabelle des Schulwesens von 1800).

vergönnt, stillschweigend seinen eigenen Katechismus einzuführen, den er nur für sich selbst hatte drucken lassen, der dann aber auch in benachbarten bernischen Gemeinden Eingang fand. 1749 erschien Wildermetts „Katechetische Einleitung zur gründlichen Erforschung der wahren seligmachenden Religion aus der heiligen Schrift oder Biblischer Katechismus, darin die Grundwahrheiten und Hauptpflichten der Religion nach der Ordnung und Inhalt des A. und N. Ts. durch Fragen und Antworten mit den Worten der Hl. Schrift selbst kurz und einfältig vorgelegt werden." Biblischer Katechismus, das deutet auf die Eigentümlichkeit des Wildermettschen Büchleins hin. Er findet alle bekannten Katechismen zu wenig biblisch, zu sehr eigenes Menschenwerk. So setzt er gleich ein mit der Bibel und begründet stramm und fest ihre göttliche Autorität, um dann, vom Anfang der biblischen Erzählung an, in geschichtlicher Folge den Hauptinhalt der biblischen Religion vorzutragen, wobei die Idee des Gnadenbundes wohl das einzige Schema ist, das auch er nicht einfach aus der Bibel geschöpft hat, sondern an sie heranbringt. Modern, wenn man so will, kann man diese entschiedene Rückwendung vom Dogma und der Kirchensprache zur Bibel und ihrer Sprache nennen. Das war ja schließlich auch die Tendenz eines Osterwald und Werenfels. Aber es ist dennoch so gar kein moderner Katechismus; ihm fehlt gerade das Zeichen seiner Zeit, jede Anknüpfung an das natürliche Bewußtsein, jede weitere Fundamentierung des christlichen Glaubens. Die Bieler sind durch diesen Katechismus ihres trefflichen Pfarrers nicht mit der Zeit fortgeschritten.

In die Augen fallen muß doch der Unterschied der Katechismusreform in der Westschweiz und in der deutschen Schweiz. Dort ein völliger Sieg des 18. Jahrhunderts über die Vergangenheit, hier das Mißlingen aller Reformversuche, die zähe Fortdauer des Alten. Man wird ein solches Phänomen verschieden beurteilen und auch verschieden zu erklären suchen. Manches deutet auf die Ueberlegenheit der westlichen Bildung, auf die größere Empfänglichkeit der welschen Schweiz für Reformen. Aber der Heidelberger und seine Trabanten hatten sich in der deutschen Schweiz auch viel tiefer eingegraben, waren mit der ganzen Volksreligion so verwachsen, daß es dem Katechismus Calvins selbst in Genf nicht gelungen war und dem Heidelberger in der welschen Schweiz vollends nicht. Letztlich fehlte jedoch der deutschen Schweiz der Mann, der dem Bedürfnis der neuern Zeit das ihr Entsprechende geschenkt und durch seine Durchschlagskraft den Kantönligeist überwunden hätte. Das ist bekanntlich noch unsre heutige Lage; es wird schon damals nicht anders gewesen sein.

Personenregister.

Die Abkürzungen vor den Zahlen beziehen sich auf die schweizerische Ortszugehörigkeit, wobei der Aargau zu Bern, Stein a. Rh. zu Zürich gezählt werden.

Ap = Appenzell, Bas = Basel, Be = Bern, Bi = Biel, G = Genf, Gl = Glarus, Gr = Graubünden, L = Luzern, N = Neuenburg, Rh = Rheinthal, Sch = Schaffhausen, StG = St. Gallen, Th = Thurgau, T = Toggenburg, W = Waadt, Z = Zürich. * hinter einer Zahl weist auf die Fußnoten.

Abbt, Georg (Pfr.) StG 230
—, Ulr. (Pfr.) StG 137, 186, 225, 227
Addison 514
Aeberfold, Jak. Be 308
Ainsworth 473
Albertini, Ulr. (Hauptmann) Gr 437
Albrecht, Regula Z 192, 203
Alembert, d' 418, 484, 497, 499 f., 594
Allamand, François Louis (Pfr.) W 513
Allgäuerin, Dorothe StG 166 f., 226, 334
Altherr, Jak. StG 223
Altmann, Joh. Georg (Prof.) Be 381, 410, 557
Altorfer, J. J. (Prof.) Sch 560 f., 653
Ammacher, Margret („Pietistengritli") Be 308
Ammann, David Th 434
—, (Pfr.) Be 648
—, Jak. Be 116
—, Mathias StG 226,228 ff.
—, Uli Be 118, 175
Andereck, Abr. T 234 f., 434
Andler (cand. theol.) N 415
Anhorn (Pfr.) StG 136
—, (Frau Dr.) StG 224
Annoni, Hieronymus (Pfr.) Bas 118, 166, 175 ff., 178, 189, 196, 198 f., 202*, 205, 209, 211 ff., 214 ff., 220 f., 223, 225 f., 243, 249 f., 252, 258, 270, 279 ff., 282, 284, 288 f., 291 f., 309, 311 f., 315 f., 318, **326—341**, 342 ff., 345 ff., 348, 353 ff., 356, 369 ff., 372, 374 f., 378 ff., 384 f., 389, 396, 399 ff., 402 ff., 415, 420 ff., 441, 445, 449, 453, 455 ff., 465 ff., 475, 513, 603, 607, 625
Anspach, Isaac Sal. (Pfr.) G 511
Appenzeller StG 226, 228, 390
Archinard, Orion G 416
Arminius 562
Arndt, Joh. 180, 196, 220, 225, 233, 306, 444, 446
Arnold, Gottfr. 128, 131, 140, 153, 219, 233, 236, 241 f., 258 f., 327, 444, 448
Aubergenois (Mme) W 171
Auger W 174

Bachofen, Joh. Kasp. Z 451ff. 457 ff., 460, 609
Bader-Singeisen, Elisabeth Bas 355
Bär (Pfr.) Be 298
Bäumler, Joh. Z 175, 201, 271, 316, 346, 379
—, Markus (Pfr.) Z 57
Bahrdt 478, 560
Baillod, Abr. (Pfr.) N 175 f.
Balber, Christof (Pfr.) Z 134*, 193, 252, 390, 403
Balthasar, Pankratius (Baltzer) Gr 201 f., 206 ff., 407
Bansi, Luc. (Pfr.) Gr 31*, 436, 439
—, Nikl. (Pfr.) Gr 436, 439
Baratier 147
Barbe G 158, 171
Barbeyrac, Jean (Prof.) 177, 474, 512
Bardil Gr 439
Basedow 478
Bauer, Sal. Z 253
Baumgarten 477
Bauer, Joh. Ulr. (Pfr.) Gr 244
Baxter 340, 562
Bayle 535
Beaufain (Mme) G 377, 386
Beaufobre 472, 518
Beck, Jak. Christof (Prof.) Bas 32, 351 ff., 354, 514, **526—528**, 644, 647
—, Sarah Bas 373, 420 f.
Becker, Balth. 525
Beiner, Christen Br 299
Beljean, François W 173
Bener, Andr. Gr 408, 434
Bengel 165
Benson, George 473
Bergier (Pfr.) W 203
Berset (Pfr.) Be 289
Bertrand, Jean Elie (Pfr.) W 419, 487, **519** f., 563, **641** f., 644, 653 f.

Betschen, Peter Be 293
Betz, Gotthardt 467
Bex G. 412, 417
Beza 53, 55, 470, 594
Bichsel, Peter Be 304
Biedermann Z 432
Biefer, Friedr. Wilh. 344, **372—378**, 380, 383 f., 389, 394, 399, 402, 420 f., 465, 503
Bifrun, Giachiam Tütschett Gr 53
Bilger (Pfr.) Gr 434, 439
Bodmer, Heinr. Z 131, 133, 159, 161, 165 f., 175, 177, 187 f., 192 ff., 195, 200, 203, 205
Bodmer, Joh. Z 194
—, J. J. Z 133, 410, 431, 479, 537, 539, 544, 575, 611
Böhme, Jak. 124, 140, 141*, 142, 163, 168, 229, 233, 235 ff., 245 f., 253, 293 f., 298, 304, 311 f., 318, 433, 437, 444, 554
Bösch (Pfr.) T 61*
—, Anna Maria L 348
—, Barb. L 348, 350
Bohni, Andr. Bas 196 f.
Bonnet, Charles G 480, 493, 510, 573
—, Jeanne G 158 ff., 161, 165 f., 175 f., 195, 205, 374
Bonrepos W 149
Bons, Louis de (Pfr.) W **521** f., 642 f.
Bossart, J. J. Bas 343
Bourgeois (Pfr.) N 159, 161, 165 f., 175 f.
Bourguet, Louis (Prof.) N 177 f., 330, 415, 463 ff.
Bourignon, Antoinette 141 f., 147, 151 ff., 155, 163, 444, 554
Bowe, Johs. Bas 333, 336, 341
Brandmüller, Joh. Bas 371 f.
Brandt, Jonas (Pfr.) N 176, 415
—, Louise N 374 f., 411, 415
Braunwalder (Pfr.) T 31*
Breckling, Friedr. 223
Bregenzer 246
Breitenmoser, Hs. Heinr. T 234
Breitinger (Antistes) Z 52, 54, 100, 103, 593
—, J. J. (Prof.) Z 52, 133, 410*, 431, 479, **537—538**, 544, 569 f., 576
Brenner-Stupanus Bas 312, 345, 347
Brenner, Joh. Bas 349
—, Joh. Heinr. Bas 351
—, Wilh. Bas 346, 349, 355
—, Sus. Bas 351
Brennwald, Ulr. (Dekan) Z 544, 569, 575, 654
Bridel, Philippe (Pfr.) W 120 f.
Brockes 451, 458
Bruch (Pfr.) Gl 22*
Bruckner, Magd. Bas 351
Brügger, Christen Be 297
Brüelmann, Andr. Sch 202, 207, 209, 217, 219
Brüelmann, Hs. Sch 217, 219
— (Frau) Sch 219
Bruggerin Be 312
Brunn, Dr. v. Sch 216
—, Judith v. Sch (Stockar) 215, 218, 280, 329, 374, 381, 384, 404, 433
—, Nikl. v. Bas 36*, 67*, 530
Brunner, Josef T 234
Bucher-Fischer Be 126, 174
Buddeus 477, 480, 528
Büel, Johs. Z 61*, 86*, 653
— (Bürgermeister) Z 391
Bühler, Andr. Be 293
Bürgin Be 293
Bürkin, Barb. Be 297, 348
Büsch 479
Bugnion, Fréd. (Pfr.) W 28, 520
Bullinger 38, 63, 539
Bunyan, John 257
Burckhardt, Christof (Oberzunftmeister) Bas 92
—, Hieron. (Pfr.) Bas 336, 341 f., 421 f.
—, Hieron. (Antistes) Bas 200, 204
—, Joh. (Pfr.) Bas 644
—, Joh. Rud. (Pfr.) Bas 336, 355 f.
—, Theod. (Pfr.) Bas 372
Burckhardt, (z. Berichthaus) 420
—, Joh. Balth. (Prof.) Bas 423
Burckhardt, Bas 347
Burkhard, David 7, 251, 253
Burkitt, William 473
Burnand, Marianne W 151, 204
Buser, Martin Bas 338
Butler 473, 542
Buttlar, Eva v. 129
Buxtorf, Joh. Rud. (Prof.) Bas 32

Cagliostro 345
Cayla du 205
Callenberg 311, 466 f.
Calmet 472, 518
Calvin 8, 10 f., 46, 52 f., 57, 63, 69, 72, 77, 79, 85, 102, 107, 132 f., 245, 352, 374, 386, 470, 476 f., 481, 494, 499, 507, 510, 518, 526, 539, 582 f., 585, 594, 632, 634, 636, 638, 640, 657
Caminada, Chr. Gr 53
Campanar W 143
Campe 479
Campell, Ulr. (Pfr.) Gr 55 f., 609
Canitz 458
Cannstein 566
Caprez, Joh. (Dekan) Gr 245, 435, 439
Carl, Dr. 205, 330, 354, 367
Carrard, Gabr. (Pfr.) W 520
Cartesius 132
Cartier, André G 347, 353
Castellaz, Louis W 173
Cavalier 145
Cave 137
Cerf, Georg 347, 352, 354
Chachi, Thomas 464
Chaillet, Henri David (Pfr.) N 35, 415, 488, **489** bis **494**, 508, 587
Chais, Pierre 471
Charrière, Mme de 490 ff.
Chateauvieux G 171
Chavand 145
Chavannes, Alex. César (Prof.) W 480, **514** f., 516, 518 f., 552
Christ, Jakob (Pfr.) Th 41* 202*

Christener, Christen (Vater) Be 204 ff., 207, 279, 293, 297, 303, 305, 307
—, Christian (Sohn) Be 202*, 207 f.
Christian VI., König v. Dänemark 277
Claparède, David (Prof.) G 480, 498, 502, 505, 506 f., 585
Clarke, Sam. 473, 524, 528
Claudius 479
Clément, Frl. Z 369
Clerc, Le (Clericus) G 471 f., 499, 518, 533 f.
Cocceius 135, 464*, 466, 562
Condorcet 548 f.
Conrad, Matth. (Pfr.) Gr 79*, 631
—, Val. 594, 599
Cordier 147, 156 ff., 171, 395
Correvon, Gabr. Seigneux de W 513
Corrodi, Heinr. (Prof.) Z 479, 548
Corteiz 367
Cossart 382, 387, 413
Covelle G 84
Court, Ant. 27, 330, 367, 418
Cramer, Joh. Andr. 596 f., 601, 614, 618, 621, 625, 627
Cranz 244 f., 389, 437 f.
Creutzberg, Amad. (Phil. Balth. Sinold v. Schütz) 458 f.
Crinsoz, de Bionnens, Théod. W 165, 475, 512, 514
Crousaz, de (Prof.) W 512 f.
Cuendoz (Mlle) W 151
Curcelläus G 471

Dachs, Jakob (Pfr.) Be 122, 124 f., 130, 287, 382
Däniker, Jak. (Prof.) Z 624
Danner, Uli („Tötli Uli") Be 307
Danse (Pfr.) W 204
Davel, Major W. 172, 513
David, Christ. 371
—, Joh. Bas 355
Daxelhofer, Frau Be 426
Decker Sch 602
Deggeller, Hs. Kasp. Sch 139, 190f., 212, 218, 391, 452, 456
Dennler, Friedr. Be 311, 389, 428, 467
Devenoge, Mlle W 154 f.
Dießbach, Mme v. B 175
Dietrich Bas 423
Dietsch, Jak. Bas 199 f.
Dilherr, J. Mich. 446
Diodati, Joh. (Pfr.) G 53
Dippel, Joh. Kd. 137, 140, 177, 234, 248 f., 298, 330, 357, 374, 444, 554.
Diterich, Joh. Sam. 478, 614 ff., 620, 622, 625 f., 653, 654*
Ditton 473
Dober, Leonh. 466
Doddridge, Phil. 473, 528
Dönhof, Graf v. 272
Dörrbaum 405, 407, 428
Donadille, Jean Jacques 146, 157
Dorta, Jac. (Pfr.) Gr 53
Drachsler Z 434
Drollinger 455
Dubled, Mme 16
Dubochet, Jaqu. W 173, 308
Dürr, Dan. Be 386
Dufour, Abr. W 173
—, Adam W 173
Dunant G 150
Dupeyrou N 486
Duplan 27
Durand, François Jacob (Pfr.) W 521
Dutoit, Jean Phil. W 176, 178, 444
Duval, Etienne G 171, 394
Duvoisin W 480, 518 f., 520, 522

Ebeling 479
Eberhard (Pfr.) Z 108*
—, J. A. (Prof.) 573
Ebert 479
Edelmann 403
Egli, Heinr. Z 624
—, Martin Bas 199
Eglinger (Pfr.) Bas 51*, 85*
Eichhorn 560
Eigenmännin, Barb. Bas 85*
Eisenecker Bas 355
Eliot, John 464
Emanuel III. v. Savoyen 6
Enfant, l' 472
Enggwiller, Clara StG 229*
Erasmus 471, 481, 483, 495, 517, 519, 523 f., 528, 535f., 539, 562 f.
Erneſti 478 f.
Ernſt, Balth. Be 386, 428
—, Joh. (Pfr.) Be 193, 288 ff., 310, 385 f., 389, 402, 405 f., 408 f., 428 f., 465, 467
Erzberger, Joh. Georg (cand.) Bas 343, 348, 389
Escher, Hs. Kasp., Bürgermeister Z 132 ff., 138, 195, 431
—, Heinr. (Pfr.) Z 253, 575, 577 f.
—, Joh. (Dekan) Z 575, 577, 624, 626
Exua, Hs. Be 309*

Fäsch, J. J. (Pfr.) Bas 51*, 442
—, Hieron. Bas 349, 351 f.
—, Joh. Bas 357
Fäsi Z 251, 253
Fage, Durand 145
Fagnol 145
Faigoz (Pfr.) W 254, 261
Falkeysen, Hs. Lukas Bas 202, 331 f., 346
—, Hieron. (Pfr.) Bas 32
Fankhauser Be 312
Farel 10, 476
Fattet, Mme. Bas 199
—, Lukas Bas 199 f., 263, 331, 344 ff., 348, 372 f., 380, 384 f., 398, 406, 420
Favre de la Gara, Mme. G 159 f., 162, 171, 395
Fehr, Joh. (Pfr.) Z 252, 390, 403
Felber-Brenner, Frau Bas 199 f.
Fellenberg, Burckhardt Be 124, 178
Fels, Anna Barb. StG 225
—, David (Pfr.) StG 627
—, Kasp. Erasmus (Pfr.) StG 627
Fénélon 230, 311, 342 f., 488
Fergit, Soter Gr 236, 245, 437
Fischer, Postmeister Be 382, 388, 425 f.

Fischer, Frau, geb. Zeerleder Be 313, 376, 382
—, Frau Schultheiß Be 426
—, Frau Ratsherr Be 426
—, Joh. Bas. 200
—, Joh. Jak. (Pfr.) Bas 341
Fléchère de la, Jean Guillaume W 178
Fleischbein, v. 169
Fleurer, J. J. (Pfr.) Sch 86*
Flückiger, Hs. Be 307
Fontenelle 488, 562
Foster 562
Fox George 208
Francke, Aug. Herm. 122, 138, 224, 244, 252, 256, 356, 450, 461 f., 464, 466, 474, 528
—, Aug. Gotth. 245*
Frensdorf 330
Freudenreich, Abr., Landvogt Be 309
Freuler, Felix (Pfr.) Gl 31*
—, Joh. (Pfr.) Gl 31*
Frey, Johs., (cand.) Bas 36, 86, 530
—, Joh. Lud. (Prof.) Bas 328, 524 f.
—, Joh. Rud. Bas 423
—, Joh. Rud. (Dekan) Bas 328
—, Margret T 234
Freylinghausen 448 ff., 451, 453 ff., 458, 460, 607, 617
Friedli, Uli Be 201
Friedrich, J. Rud. (Pfr.) Be 293
—, Kasp. StG 227
Friedrich Wilhelm I. von Preußen 117, 277
Friedrich II. von Preußen 409, 414, 467*, 485 f., 562
Frisching, v. Be 123
—, v., Schultheiß Be 204
Frizzoni, Johs. (Pfr.) Gr 436 ff., 439, 459, 461
Frizzun, Kasp. (Pfr.) Gr 57
Froissard W 152
Fryburghaus, Jak. (Pfyffer-Joggi) Be 304
Füßli, J. H. (Maler) Z 431, 479
—, Joh. Kd. (Kammerer) Z 546, 571, 575, 577 f., 580 f.
Füßli, Hs. Kasp. (Pfr.) Z 192 f., 251 f., 389, 403
Fueter, Abr. (cand.) Be 124
—, Abr. (Dik.) Be 299
—, David Be 426

Gabriel, Luz. (Pfr.) Gr 53
—, Steph. (Pfr.) Gr 55 ff., 93, 97
—, (Junker) Gr 437
Gallot, Ferd. (Pfr.) N 487
Ganting, Joh. (Pfr.) Be 647 f.
Gasc, Esaie (Pfr.) G 511
Gasser, Franz Be 305, 307
—, Rud. Be 320, 322, 427
Gaudard Be 303*, 314*
Gautier G 150
Geiser, Rud. Be 311
Gellert 477, 546, 602, **609—612**, 613 f., 617, 620 f., 623, 625 ff., 628 ff., 631
Gemuseus, Frau Bas 215 f.
Genath, Mutter Bas. 200
—, Tochter Bas 200
Gerhardt, Paul 92, 101, 446 ff., 449 ff., 453 ff., 456, 458, 460 f., 603, 607, 612 f., 619, 622, 625
Gersdorf, Baron v. 503
Gerster, Moritz Bas. 355
Geßner, Kasp. (Dekan) Z 654
Gfeller, Uli Be 297, 348
Gibbon 419, 513
Gichtel 246, 298, 437, 444
Giezendanner, Hs. Ulr. T **185—190**, 191, 193 f., 222, 234, 266, 290, 292
—, Wiborata T 234
Gignoux G 416
Gillardon, Andr. (Pfr.) Gr 244
Giller, Heinr. StG 281, 361, 377, 390 f., 397, 402, 404, 413
Gleser, Eman. Bas 85*
Gleim (Inspirierter) 189 ff., 203, 290
—, Joh. Wilh. 479
Gmelin, Joh. David 197 f., 204, 292 f.
Göldin, Anna Rh 87
Götschi Z 432
—, Moritz (Pfr.) Z 41*
Gonzenbach (Junker) StG 390
—, Martha StG 159, 222, 227
Goudimel 55
Goßweiler, Joh. Heinr. (Pfr.) Z 188, 193, 252, 291
Gottfried, Esther, geb. Zwinger Bas 331
Gottsched 537
Gradin 385, 388
Graf, Hs. (aus Aeschi) Be 205 f., 294, 303, 307
—, Hs. (aus Beinwil) Be 429
—, Joh. (aus Rafz.) Z 253
Graß, Joh. (Pfr.) Gr 55 f.
Grest (Pfr.) Gr 439
Greuther, Anna Maria L 348
—, Elisab. L 195
Greyerz, Abr. v. (Dekan) Be 556
Grimm, Jak. Bas 200
Gritti, J. Luz. (Pfr.) Gr 53
Grob, Joh. Kd. (Pfr.) 175, 195, 246, 344
Groninger, Paul 205 f.
Groß 381
Großmann Be 308
Grotius, Hugo 132, 471, 481, 518, 524, 528, 534
Grubenmann, Barb. Be 234
Gruber, Eb. Ludw. 183
—, Joh. Ad. 189 ff., 192, 197, 203, 449
Grünig, Abr. Be 297, 371
Grundler 463
Grynäus, Sim. (Pfr.) Bas 32, 473, 568 f., 596 f., 618
Gügin, Ottilia StG 186 f., 192, 225 ff., 228 f.
Güldin, Sam. (Pfr.) Be 122, 124 f., 129, 179
Gutmann (Pfr.) Z 624
Guy, Ant. 145 f.
Guyon, Mme. de 141 f., 153 ff., 155, 169 ff., 172, 178, 197, 213*, 230, 286, 317, 357, 394, 444
Gygax, Hs. Be 304 f.
Gysi, Nikl. (Pfr.) Be 386

Haas 293, 315 Bi
Habicht, Melch. (Pfr.) Sch 528, 559, 653

Häberlin, Isaak StG 144
Hächler, Gabr. Be 428 f.
Häfelfinger, Anna Bas 199
Hägler, Hansjoggi Bas 199
Hälen, Peter Be 307
Hales, Rob. 475
Haller, Albr. Be 34, 175, 298, 458, 462, 466, 478, 501, 539, 572
Haller, Alb. (Pfr.) Be 287, 317
Hammond 518
Handschin, Jhs. Bas 355
Hanhart, Joh. Rud. (Chirurg.) Th 221 f., 335, 434
Hardmeyer, Joh. Kasp. (Pfr.) Z 451, 596
Haug 330, 367
Heermann, Joh. 92, 461, 622
Hegner, Dr. Z 190
—, Hs. Ulr. Z 330 f., 383, 432
Heidegger, Joh. Heinr. (Prof.) Z 33, 90*, 541, 562
—, Bürgermeister Z 72
—, Verleger Z 460
Heiniger, Hs. Be 307
Heinrich (Pfr.) Gr 439
Heiß, Joh. Georg Z 358 f.
Henzenius, Joh. Dan. 466 f.
Herberger 461
Herder, Joh. Gottfr. 539, 560 f.
—, Felix (Pfr.) Z 551, 654
Herrliberger (cand.) Z 187, 189, 193
Herrmann 252*, 389 f.
Herzog, Joh. Werner (Prof.) Bas 622, 644 ff., 647
—, Isaak Bas 343, 384
Heß, Anna Kath. (Frau Holzech) Bas 349, 351
—, Felix (Pfr.) Z 479, 539, 541—544, 546—551, 654
—, Heinr. (Pfr.) Z 616*
—, J. J. (Antistes) Z 21, 83*, 537, 548, 551, 556, 559, 570, 575, 578, 616, 654
—, Kasp. (Prof.) Z 569
Heyden, Sebald 602*
Heyne 479
Hiel 293
Hildebrand, Christ. Be 205
Hirschlein, Jachiel 467*
Hirsig Be 304, 389
Hirzel, Georg (Archidiakon) Z 589
—, Hs. Kasp. (Stadtarzt) Z 410*
Hitzig 528
Hobbes 212
Hochreutiner, J. J. (Pfr.) StG 41*, 136
Höfeli 416 ff.
Hofer 373, 402
Hofmann, Christoffel Be 308
Hohburg 124, 196, 224
Hohenau, Hochmann v. 128, 140
Holzach, Seb. Bas 349
Holzhalb, Beat. (cand.) Z 134*, 188, 192 f., 243, 247, **249—251**, 252, 317, 367, 369 f., 402 f., 406 f., 413
—, Beat. (Zunftmeister) 596
—, David (Bürgermeister) Z 191
Holzmüller Bas 61*
Hopf, Dan. Be 320
—, Sam. (Pfr.) Be 191, 206, 287, 318, 427
Hortin, Eman. Be 291
—, Sam. (Pfr.) Be 273, 291, 466
Hottinger, J. J. (Prof. u. Kirchenhistoriker) Z 252, 530
—, J. J. (Prof.) Z 34
—, J. H. Z 185
Huber, Christen Be 206, 300 ff., 303, 371
—, Christian StG 446
—, Felix StG 627
—, Jak. StG 627
—, J. J. (Dekan) Bas 61*
—, Familie in Lyon 150, 263, 265
—, Marie G 150, 484, 498 f., 537
—, Valerie geb. Zwinger Bas 419, 421, 423
—, Wernhard Bas 420, 463
Hübner, Joh. 61*, 442, 632
Hürlimann, Hs. Jak. Z 253
Hürner, Gabr. (Pfr.) Be 649 f.
Hug (Bredelli) Be 293
Hugo, Herm. 213*
—, (Mutter) Bas 345
—, Catton Bas 345, 373, 384, 398 ff., 416, 419
—, Margret Bas 272, 345, 379, 419
—, Susanne Bas 345, 373, 384, 398 f., 419, 425 f., 466
Hunziker Be 406, 428 f.
Hurter, Bened. Sch 218, 220, 449, 571
—, Georg Martin (Pfr.) Sch 653
—, Hs. Georg (Pfr.) Sch 138, 185, 190 f., 211, 219
—, Hs. Kd. (Pfr.) Sch 138 f., 181, 219
—, Joh. Rud. (Pfr.) Sch 191, 202
—, (Pfr.) (in Beringen) Sch 215
—, Melchior (Pfr.) Sch 579
Huß 368
Hutton, James 405, 411 f., 414 f., 417 ff., 422 ff., 425*, 426 f., 430 f., 433, 440, 443, 519

Jaberg, Ant. Be 293, 307
Jakobi 653
Janett, Pfr. (in Zernez) (Pfr.) Gr 439
—, Jak. (Pfr.) (in Latsch.) (Pfr.) Gr 436 f., 439
Jenner, Be 376, 378, 382, 425 f.
—, (Pfr.) Be 305
Jerusalem 479 f.
Jetzler (Jungfrau) Sch 202
—, Marx (Pfr.) Sch. 216 ff., 346, 348
—, Matth. (Pfr.) Sch 139, 191, 216
Imhof (Buchdrucker) Bas 277
Im Thurn, Agnes Sch 202, 215, 329, 374, 378, 381, 402 ff., 413
—, Bernhardin Sch 331
—, Joh. Georg Friedr. Sch 215, 329 f., 375, 404
—, Judith geb. Stockar Sch 326

Im Thurn, Sabine geb. Peyer Sch 218
Johannes (in Ponte) Gr 246, 437
Joffroy G 171
Joly Odet G 150
Jordan G 293
Joris David 145
Joß, Hs. Be 319
Josephi 467
Josuel (Pfr.) W 204
Irminger (Pfr.) Z 654
Iselin, Jak. Christ. (Prof.) Bas 32, 525
—, Isaak (Ratsschreiber) Bas 115, 412, 423, 508, 545, 566, 574
Isenburg-Büdingen, Graf v. 283
Jud, Leo 54, 581
Jupplin Be 311
Juvalta, Otto (Pfr.) Gr 245, 436

Kant 94, 546, 557, 652
Kaufmann Z 432
—, Züseli Be 306
Keller, Dr. Sch 327
—, (Basler Ratsherr) 423
—, Andr. (Pfr.) Sch 28*, 624
—, Dan. Sch 433
—, J. Kasp. (Pfr.) Be 129, 191, 206, 287, 389
—, Joh. Rud. (Pfr.) Be 294, 605, 607
Kempis, Thomas a 180, 196, 220, 233, 342 f.
Kibi, Maria Be 143
Kidder 473
Kiefer, Balth. Be 311
Kiem, Jak. Th 434
Kiener, Benedikt (Stockmatter) Be 306
Kilchsperger (Dekan) Z 69*
Kirchberger Be 376, 382, 425
Kißling, Elisab. Be 318
Kind, Paulus (Pfr.) Gr 31*, 244, 441
—, jun. (Pfr.) Gr 31*
Kläuer, Elsbeth Be 28÷
Klauser, Sal. (Pfr.) Z 548
Klave 324
Kleindienst, Joh. Georg Bas 344
Klingler (Antistes) Z 131, 133
Klopstock 479, 488, 539, 602, 609, **612—614**, 615, 617 f., 623, 626 f., 630
Knecht, Anna Marg. geb. Zeerleder Be 313, 376
—, Jakob (cand.) Be 124 f., 129, 178, 225
Knopf, Dan. Be 114*, 125, 190
Kobold Bas 85*
Koch, Hs. Heinr. Z 192 f., 220
Koch(in) Be 293
Kocher, David (Prof.) Be 556, 572 f., 652
—, Kasp. (Pfr.) Be 191, 273, 287
Köchli, J. J. (Pfr.) Z 575
Köchlin, Eb. (Dekan) Sch 206
König, Joh. (Pfr.) Be 47*
—, Sam. (Pfr. u. Prof.) Be 122 ff., 125, 128 f., 141, 157*, 178 f., 184, 203 f., 207, **282—286**, 291, 313 ff., 317 f., 344, 376, 379 f., 382, 397, 402
Kohler, Christen Be 281, 292, **318** f.
—, Hieron. Be 281, 292, **318** f., 557*
—, Jak. Be 308
Kohli, Jak. Be 466
Kopp, Jak. Be **309** f., 311, 429
Koppe (Prof.) 528
Kratzer, Christine Be 201, 205, 294 ff., 315
—, Hs. Be 307
Krause, Sam. 374
Kronauer, Dr. Z 432
Krüger, Joh. 446
Krumm, Joh. Be 355
Küpfer Be 203, 293
Kupferschmid, Andr. Be 312
Kyburz, J. Adam Be 203, 293, 296
—, Abr. (Sohn) (Pfr.) Be 291 f., 319, 321, 329, 353, 371, 442
—, Joh. Heinr. (Pfr.) Be 447, 450
—, Joh. Rud. (Pfr.) Be 556, 648 f., **651** f.

Lachenal de (Mme.) Bas 400
Lafontaine 488
Laharpe W 643
Lampe, Friedr. Ad. 135, 225, 252, 444 f., 450, 457, 588, 607
Lang, Anna Maria 409
Langguth, Joh. 399
Langhans, G. (Pfr.) Be 573 f., 579 f.
—, Vinzenz (Pfr.) Be 283
Lanzrein, Heinr. Be 298*
—, Joh. Be 298*
—, (in) Anna, geb. Rubin Be 298
—, (in) Salome Be 204, 293, 295, 298*
—, (in) Susanne Be 298*, 312
Lardner 518
Laroche, Andr. (Pfr.) Bas 556, 623, 645 f.
Laubi, Heinr. (Pfr.) Z 131
Lauffer, Dr. Z 433
Lavater Z 175
—, Hs. Kasp. (Pfr.) Z 17, 47, 135, 351, 358, 455, 459, 479, 530, 538 f., 541 ff., 544, 546 ff., 552, 556, 561, 570, 572, 576, 578, 596 ff., 599 ff., **616—618**, 622, 624 f., 627 f., 630 f., 654
Layritz 323
Lazarus 467*
Leade, Jane 123 f., 259
Leibniz 132, 468, 542, 553
Leibundgut, Hs. Jak. Be 308
Leicher Bas 424*
Lenoir, Phil. 643
Leonhard (Antistes) Gr 591
Lessing 478
Leucht, H. A. (Pfr.) Bas 328
—, J. J. Bas 61*
Leupold Be 310
—, Frau (Lüpoldin) Be 249, 310
Leuthold (Pfr.) T 31*
Levade, J. D. P. E. (Pfr.) W 521
Liechti, Hs. Be 307
Limborch 533
Lindiner Z 369
Lobwasser, Ambr. 55 ff., 594 ff.

Locher, Joh. Kasp. (Pfr.) 69*
—, Dietb. (Pfr.) Z 575
—, Heinr. (Pfr.) Z 131
Locke, John 468, 471, 493, 528
Lodensteyn 142, 168
Lörtscher, Jak. Be 296, 303, 305, 308, 318
Löw 206
Longueville de 11
Loretz, J. J. (Antistes) Gr 434, 564
—, Johs. Gr 434
Losea, Joh. Ant. de (Pfr.) Be 646
Louis XIV 594
— XVI. 26
Ludwig, Paulus (Pfr.) Gr 22*, 34*
Lüscher, Josef Be 309
Lüthi, Hs. Be 114
—, Melch. Be 308
Luginbühl, Christen Be 299, 302 f.
Lullin, A. (Pfr.) G 387, **503—505**
Lupichius, Sam. (Pfr.) Be 298
Luther 55, 100, 102, 107, 122, 136, 241, 243 f., 255 ff., 258 ff., 261, 263, 268, 275, 278, 283, 285 f., 323, 325, 327, 330, 357, 361, 365, 379, 388, 437, 443 f., 451, 456, 460, 470, 495, 531, 556, 562, 568, 603, 605, 608, 610, 612 f., 619 ff., 625 f., 628, 633
Lutz, Sam. (Pfr.) Be 122*, 129*, 130, 140, 151, 170, 179, 190 f., 199, 201 f., 205 ff., 209 f., 212, 214, 218, 223, 232, 243, 245, 249 f., **254—282**, 283, 286 ff., 289, 291 f., 295, 297 ff., 301 f., 306 f., 311, 313 f., 316, 318 ff., 321, 323 ff., 327, 329 ff., 333, 336, 339, 341, 344 f., 362 ff., 365 f., 368, 370 f., 376 f., 379 f., 388 f., 395 ff., 404, 425 ff., 440 f., 443 ff., 464 f., 467, 531
—, Joh. (Pfr.) Ap 31, 36
Lutz, (Verwandter des Sam.) Be 426
—, Christoph (Pfr.) Be 122, 124 f., 129
—, Margret s. Frau Zeerleder
Luze de (Pfr.) N 415

Machinet 190
Macrait, Jaques Benjamin 235, 408, 412, 422, 433 f., 436 ff., 440
Mächtig (cand.) Bas 22*
—, Elisab. Bas 349, 351
Mäglin, Anna Barb. StG 229*
Magny, François de W **142** f., 145, 149, 151, **155—158**, 159 ff., 162, 165, 167 f., 170 f., 182, 203, 263, 394
Mainfait, Jean 175, 347 f., 349, 352 f.
Manuel (Junker) Be 273
Marechall 456, 602*
Margritli, die blinde Be 123
Marot, Clément 55, 594
Marsay, Charles Hector v. 142, 147, 155 ff., 166, 169 ff., 171 f., 176 f., 195, 197, 313, 317, 330, 344, 368, 394 f.
Marschall 389
Martin, Hs. Bas 175, 197 f., 295, 315
—, David 471
—, Jean W 201
—, Susanne W 201
Martinus, Johs. (Pfr.) Gr 447
Marx, Martin (Pfr.) Gr. 31*
Maserin Be 203, 293
Masse (Pfr.) Be 254, 273
Massillon 508
Matti Be 325
Mautz, Ludw. (Dekan) Z 575
Mechel Bas 602
Meiß, v. (Frau) Z 430
Meister, Henri Z 542
—, J. Hr. (Kammerer) Z 575, 578
—, Leonh. (Pfr.) Z 541
Mel, Kd. 445
Melanchthon 107, 330, 535
Meley (Pfr.) (Antistes) Be 304
Merian, Eman. (Antistes) Bas 20*, 25*, 28 f.*, **528—530**, 559, 572, 574, 579, 592, 596, 600 f., 603, 608, 617 ff., 621 ff., 625 f., 628, 656
Merian, Joh. Bernh. Bas 528, 618
—, Rud. (Antistes) Bas 333, 384, 603
Merlat, Elie (Pfr.) W 144*
Merz, Christoffel Be 429 f.
Messerli, Peter Be 293
Metternich, v. 213*, 312
Mettetal 119
Meyenrock, Jak. Friedr. (Pfr.) Bas 355 f.
Meyer, Franz (Pfr.) Bas 41*
—, Hs. Martin (Pfr.) Sch 218, 381
—, Helene (Schwester der Ursula) Be 201, 203, 293
—, Jakob (Verwandter der Ursula) Be 194*, 201
—, Joh. (Verwandter der Ursula) Be 201
—, Joh. Wilh. (Antistes) Sch 218, 381 ff., 404, 453, 456, 460, 558
—, Johs. (Pfr. zu Mandach) Be 290
—, Ludw. (Dekan) Z 575, 577 ff.
—, Ursula Be 184, 190, 194, 201, 203, 293
Michaelis 478 ff., 518 f.
Michel Bas 422
Minar, Jakob (Pfr.) Gr 609
Miville, Hs. Ulr. Bas 349, 351 f.
—, Joh. Friedr. (Pfr.) Bas 352, 528
Mock, Hs. Jakob (Pfr.) Ap 232 f., 390
—, Lorenz Ap 232 f., 390
Moeli, Luzi (Pfr.) Gr 245, 436, 439
Mohler, Jak. Bas 199
—, Martin Bas 199
Molther, Phil. Heinr. 399 f., 409, 413, 416, 418, 425, 461

Monod, Jean François (Chirurg) W 154 f., 157, 170 f., 394 f.
Montalta Gr 436, 438
Montmollin, Fréd. Guillaume de (Pfr.) N 486
Morus 479
Moser, Abr. (Pfr.) Be (Thierachern) 288
—, Abr. (Pfr.) Be (Lützelflüh) 37*
—, Christina Be 295, 297
Mosheim 474, 477, 480, 528, 561
Mouchon, Pierre (Pfr.) G **507—510**
Müller, Dr. T 235
—, Christen Be 272, 295
—, Elise Be 310, 429
—, Eman. (cand.) Bas 343 f., 398 ff., 402
—, Jak. 425, 427
—, J. G. (Pfr.) Sch 86*, 560, 653
—, Johs. (Vik.) Be 122 f., 125, 129
—, Joh. Heinr. 324
—, Polykarp 393, 399
Münter 621
Müslin, David (Pfr.) Be 649, 652
—, Isaak Be 126, 178
—, Joh. Heinr. Be 171, 179 f., 202 ff., 250, 293, **314—317**, 330, 368, 379, 466
Muralt, Beat Ludwig v. Be 123, **126—128**, 130, 143, 159 ff., **162—164**, 165 ff., 174 ff., 177 f., 195, 205, 248, 266, 311, 330, 334, 344, 374.
—, Franz Ludw. v. Be 159, 161, 163
Murer (Landvenner) Be 273
Mussard G 171
Mylius 614, 621, 629

Näf (Färber) Z 253
Nägeli, Friedli Bas 199
Nagel, Paul Gisbert 207 ff., 219, 407
Neander, Christ. Fr. 621, 629
—, Joach. 447, 450 f., 454
Neiger, Anna Be 301
Neisser 384 f., 393, 395, 398
Nesemann, Jul. Peter 462
Neumark, Georg 619
Newton, Isaak 417
Nicolai, Valentin de (Pfr.) Gr 459, 601, 609
—, Phil. 613
Niemeyer 479
Nitschmann, David 367, 374
Nörbel, J. J. Bas 422
Nösselt 479
Nübling Bas 420
Nüscheler, Chr. (Archidiakon) Z 624
—, Felix (Prof.) Z 569
—, H. (Prof.) Z 327
—, Lud. (Antistes) Z 530, 564

Ochs, Peter (Ratsschreiber) Bas 508
Odier 175
Oekolampad 52 f., 78 f.
Oeri, Jak. (Pfr.) Z 479
Olivetan 53
Opitz 57
Orell Z 479
Orsa, l' Jer. (Pfr.) Gr 22*
Oschwald, Joh. Heinr. (Antistes) Sch 21, 219, 433, 558, 564, 575, 592
Osiander 241, 323
Osterwald, Ferd. N 485
—, Fréd. Sam. N 487
—, J. Fr. (Pfr.) 35, 91, 139, 174 f., 177, 290, 326, 330, 388, 414 f., 419, 471, 475 f., **481—483**, 486 f., 490, 492 ff., 495 f., 502, 513, 515 f., 518 ff., 523, 528 f., 533 f., 539, 544, 560, 564, 566 f., 581 ff., 584, 586, 588 ff., 595, 615, **632—635**, 637, 639 ff., 642 ff., 653*, 657
Ott, Joh. Z (Dekan) 192
—, (Statthalter) Z 577, 580
—, J. J. (Ratsherr) Z 249, 431, 454, 617
Otto Gr 631

Pagez 150
Paravicini, Sam. (Pfr.) Bas 215, 328, 333, 341
Parker 473
Pascal 508
Patrick 473
Patronus, J. Luz. (Pfr.) Gr 53
Pauli, Matth. 197, 199
Pavillard (Pfr.) W 419
Peistel, v. 252*, 389 f.
Pellet G 150
Penthaz, Anne Elisab. de W 151, 266
Perdriau, Jean (Pfr.) G 417
Perini, Padrut Gr 245, 437 f.
Pestalozzi, Heinr. Z 60*, 84*, 108, 491
Petersen 123 f., 128, 259, 318
Petitpierre, Ferd. Olivier (Pfr.) N 414, **483—486**
—, François (Pfr.) N 493
—, Henri David (Pfr.) N 414, 485
—, Louis Fréd. (Pfr.) N 414 f., 485, 488 f., 492 f.
Peyer, Bernhardin Sch 202
—, Joh. Kd. Sch 215, 410
—, Sal. (Pfr.) Sch 139, 185, 190 f., 201, 211, 215 ff., 218 f., 367, 374, 404
—, Sam. Sch 217
Pfaff, Jak. Bas 447
—, Christ. Mtth. 34, 477
Pfeffer Gr 609, 631
Picot, Pierre (Pfr.) G 585 f.
Pictet, Bénéd. (Prof.) G 145, 461, 595, 643
Piper, Dionysius 374
Piscator 52, 568
Planta, Frau v. (in Basel) Gr 196 f., 199, 326
—, Frau v. (Hauptmännin) Gr 437
—, Andrea G. v. (Pfr.) Gr 55 f.
—, Joh. Heinr. v. (Landshauptmann) Gr 437
—, Martin v. (Pfr.) Gr 462
Platter 479
Plüß, Abr. (Pfr.) Be 273, 280, 288, 292, 296
—, Dan. (Pfr.) Be 288, 427
Poiret, Pierre 141, 236 f., 444, 554
Pol, Luzi (Pfr.) Gr 31*
Polheim, Gräfin 358

Polier, Ant. Noé (Prof.) W 513 f.
—, George (Prof.) W 419, 475, 512 f., 634 f.
Polier, Werner Baſ 338
Polus 473
Porſt 453*
Porta, Petrus Dominicus Roſius de (Pfr. und Geſchichtsſchreiber) Gr 31*
—, Roſius a Petrus (Pfr. in Parpan und Davos) 424*, 434
—, Joh. Roſius (Pfr. in Zuoz) Gr 439
Pott 183
Prince (Pfr.) N 484
Prudhomme (Vater) G 147 157, 171
—, Michel (Sohn) G 171, 395 416 f.
Püntiner (cand.) Be 125, 129, 178, 287, 292
Pufendorf 132
Pury, de N 486

Quesnel Paſchaſius 472

Rabaut, Paul 165
Rahn, J. (Pfr.) Z 479
—, Anna Cleophea Z 167
Raillard, Peter (cand.) Baſ 343 f., 373, 398, 401, 420f.
Rambach 252, 445, 451, 453 ff., 458, 528, 617
Ramus, Hugues (Pfr.) N 487
Raſcher, Frau Gr 434 f.
Rathgeb, Jak. Z 188, 193, 195 f., 204, 222
Rauch (Pfr.) Gr 436, 439
Rauſcher, Barb. Baſ 349 f.
Reber, Chriſten Be 303, 307
Recher, Martin Baſ 199
Reding, David Z 251, 348
Reich, Gabr. StG 223
Reimarus 478, 650
Reiſt, Hs. Be 116
Reitz 168, 327, 340
Reſewitz 479
Reutiger, Hs. Be 295
Reutlinger, Hs. (cand.) Z 131 f.
Richter, Joh. Georg 402, 407, 410 f., 430
Richter, Chrſt. Friedr. 448
Riedel 367
Riedi, Alex. (Pf.) Gr 22*, 34*
Riggenbacher, Dan Baſ 346 f., 349, 351
—, Eliſab. Baſ 346 f.
Rilliet, Alme G 160, 171, 395
—, Gabr. G 160
Ringgenberg, Chriſten Be 308
Riſold, Joh. Rud. Be 557
Riſt 461
Ritter, Joh. Baſ 200
Roches, François de G 498 f.
Rocheſter 562
Rock, Jak. Friedr. G 206, 208 f.
—, Joh. Friedr. 146*, 151, 155 f., 161, 166, 183 f., 194 f., 197, **201—208**, 215, 234, 239, 243, 248, 266, 279 f., 283, 287, 289, 291f., 294 f., 298 f., 302 f., 306, 331 f., 368, 370, 374, 379, 381, 407, 410, 449.
Rodt, Nikl. v. Be 123, 126, 128, 178
Röthlisperger Be 293
Roguin, Emilie W. 160
Rohr, Rud. Be 310, 429
Roques, Pierre 471*
Roſeli, Joh. (Pfr.) Gr 244, 435
Roſenroll, Rud. Gr 236, 245
Roſenroll, v. Salis Frau Gr 236
Roſſet, J. Alph. 537
Rothe, Joh. Andr. 359, 453
Rotmund (Pfr.) StG 653
Rouſſeau, J. J. G 163, 168, 483, **486—487**, 490, 492, 497 f., 501 f., 505, 507, 539, 573, 638.
—, Judith G 159 f.
Rouſtan, J. A. (Pfr.) G 480, **638—640**
Roux W 145
Rubel 293
Ruchat, Abr. (Prof.) W 513
Rudolf, J. R. (Prof.) Be 124, 130, 634
Rüegg, Jak. Z 253
—, Kaſp. Z 253
Rüfenacht, Barbara Be 299
Rumpf, Joh. (Pfr.) Baſ 72
Runkel 190
Ruſſenberger, Hs. Sch 217
Ryhiner (Ratsherr) Baſ 423
—, Eman. (Pfr.) Baſ 342 f., 372 f., 380, 384 f., 388, 398 ff., 401, 406, 419 f., 423
—, Leonhard (cand.) Baſ 328, 335, 342 f., 384, 398, 400 f., 421

Sack 473, 478, 518
Sailer 528
Salchli (Prof.) Be 512
Salis v., Familie Gr 7, 437
—, Hortenſia v. Gr 245
Saluz, Peter (Pfr.) Gr 31*, 53
Sandoz N 176 f.
Sanſac, Joſ. 417
Saraſin, Alex. (Pfr.) G 417
—, Hs. Franz Baſ 345
—, Jean (Pfr.) G 417
— (Frau) Baſ 312
—, Jak. Baſ 345
—, Lukas Baſ 345
Saurin 414, 472, 562 f.
Sauter, Jak. Ap 222
Schade 448
Schädler (Dekan) T 31*
— (Arzt) T 31*
—, Andr. (Pfr.) T 31*
Schäffer, Kd. 295
Schännis, Hs. Kaſp. v. (Pfr.) Z 215, 220, 252, 327
Schärer, Nikl. (Pfr.) T 137 f., 185
Schäufelin, Joh. Baſ 356
Schaffner, Baſche Baſ 346 ff., 349
Schalch Sch 433
Scherer, J. J. (Pfr.) StG 475
Scheuchzer, J. J. (Prof.) Z 177
Scheuermann Be 311
Scheuß, Lorenz (Pfr.) Ap 137, 181, 186, 194*, 201, 222, 224, 231
Scheußin (deſſen Frau) Ap 194*, 203
Schieß, Seb. (Pfr.) Ap 656
Schinz, Heinr. (Pfr.) Z 573, 580

Schinz, R. (Pfr.) Z 73*
Schläflin-Jankhauser Be 312
Schläpfer, Hs. Ulr. (Dik.) Ap 235, 434
—, J. (Pfr.) Ap 234
—, Kasp. Ap. 206, 232
Schläppe, Anna Be 295
Schlagrizin, Anna Magd. StG 229*
—, Maria Ursula StG 229*
Schlatter, Michael (Pfr.) StG 26*, 41*
Schlegel, Elias 621
Schleiermacher (Feldprediger) 29*
Schlumpf (Jungfrau) StG 225
—, (Junker) StG 390
Schmid, David Be 325
—, Eman. Bas 349
—, Georg 302, 370, 374
—, Hs. Kd. (Vater) Bas 220, 383, 432
—, Hs. Kd. (Sohn) Bas 220, 383, 391 f., 432
—, Jak. Be 296
—, Joh. Friedr. Bas 200, 349 f.
—, Kath. Barb. Bas 349, 351
—, Lukas Bas 200, 349, 351
—, Susanne Bas 349
—, Val. (Pfr.) Gr 244, 436, 439
—, Dr. (in Stein) Z 391
Schmidlin, Johs. (Pfr.) Z 253, 457 ff., 460, 609, 617, 624
Schmiedlin, Jak. L 23 f., 195, 281, 290, 344, 348
Schmolk, Benj. 445 f., 451 ff., 454, 457 f., 605, 607, 617
Schmutz, Joh. (Dekan) Z 575
Schmutziger, Dan. Be 310, 385 f., 428
Schneeberger, Hs. Be 305
— (Zürcher Junker) Z 187 f., 191
Schneider, Felix (Pfr.) Z 551
—, Kasp. Z 410 f., 430 f.
Schneiter, Johs. Be 261
Schoch, Dan. Ap 234
Schopfer, Dorothe StG 187, 226, 233
—, Ulr. (Vater) StG 181, 186, 195 f., 222 f., 230, 264
Schopfer, Ulr. (Sohn) (Pfr.) StG 229
Schor, Joh. (Pfr.) Be 309
Schrautenbach 361
Schröder 448
Schütz 448
Schukan, Gabr. (Pfr.) Gr 57
Schultheß, Hs. Heinr. Z 203, 214, 223, **247—249**, 366 ff., 369, 465
—, Hs. Jak. (Pfr.) Z 134*, 160, 175, 187 ff., 191, 193, **194—195**, 201, 203 ff., 247, 294, 316
—, Joh. Georg (Pfr.) Z 479
Schulz, Stephen 466 f.
Schumacher, Sam. (Pfr.) Be 122, 125, 129
Schwarz (Zunftmeister) Gr 434
Schweingruber (Schwestern) Be 295
—, Christen Be 298
Schweizer, Joh. Heinr. (Prof.) Z 131
Schwendimann Be 324
Schwenkfeld 357
Scriver 244
Sebastian (Schuhmacher in Maienfeld) Gr 245
Secrétan, Sam. Louis (Pfr.) W 28, **515—518**
Segisser Be 311, 389, 467
Seiler, Gabriel (Sohn) 386, 406.
—, J. J. (Vater) 310
— (Müllersfrau in Lenzburg) Be 311
Semler 478 ff., 518, 563, 573
Servet 352, 499, 531, 637
Shakespeare 490, 492
Sherlock 473
Siegfried, Isaak Be 647 f.
Siewicke 608*
Sigg Sch 433
Silesius, Angelus 446, 448, 460
Simler, J. J. (Pfr.) Z 554, 569, 576
—, Joh. Wilh. (Pfr.) Z 446 f., 454
Simon (Freund der Propheten) G 148, 157
— (Freund der Herrnhuter) G 416
Simon, Marie G 161, 165, 167
—, Richard 472, 519
Simons, Menno 562
Sinner, Joh. Rud. (Pfr.) Be 289, 467
Socinus, Faustus 224, 562
Spalding 478 f., 570, 573, 616
Speisegger Sch 433
Spener 122, 124, 136 f., 244, 259, 356, 440, 466, 531 f.
Speyer, Fr. 131
Spinoza 224
Spori, Hs. Be 203 f., 293 f.
Sprecher (General) Gr 462
— v. (Bundslandammann in Grüsch) Gr 437
— v. (Bundslandammann in Jenins) Gr 437
Sprüngli, Abr. (Pfr.) Be 573, 580
—, Franz Ludw. (Pfr.) Be 201, 207, 288, **289**, 290, 292, 311, 340, 354, 389, 406, 467
Stach 388
Stackhouse, Thomas 473
Stadler, J. J. (Pfr.) Z 402, 415
—, Peter Conradin (cand.) Z 415, 461
Stähelin, Christof (Kammerer) StG 136 f., 186, 222, 224, 445
—, Heinr. (Dekan) StG 224—225, 229 f., 232 f., 239, 340, 390 f., 405, 433, 457, 561, 563.
—, Joh., Dr. Bas 421, 423 f.
—, Peter (Dekan) StG 561
—, Ulr. StG 223
Stähli, Anton Bas 120, 421 f., 440
—, Jak. Be 119
Stapfer, Johs. (Prof.) Be **554—556**, 572 ff., 597, 599 ff., 619 f., 625, 631
—, Joh. Friedr. (Pfr.) Be **552—554**, 649
—, Phil. Alb. (Prof. und Minister) Be 26, 33*, 40*, 445*, 466, 518, 520, 554, 648, 653*
Statler, Joh. Be 429

Stauderin StG 226 = Dorothe Allgäuerin
Staupitz 180
Steck, Abr. (Pfr.) Be 288, 354
Steiger (Landvogt) Be 309, 426
—, Eman. (cand.) Be 143
Steinbrüchel (Prof.) Z 34, 40*, 655
— (Helfer) Z 375
Steinfels (Dekan) Z 445*, 624
Steiner, Joh. L. Z 450 453 f., 460
— (Exulant im Neuenburgischen) Z 175
— (cand.) Z 434
Steinmüller Gl 87
Stephani, Dan. Be 386
Stettler, Gabr. Be 298
Stockar, Judith s. v. Brunn Judith Sch
— (Pfr.) Sch 219, 383, 404, 433
— (Seckelmeister) Sch 653
Stocker (Statthalter) Be 273
—, Eman. Bas 400
—, Peter Be 295, 297
Stöcklin, Martin Jak. Bas 328
Stoll, Graf. v. 404
—, Rud. Z 432
Stolz (Pfr.) Z 135*
Strauß Be 310, 423
Stucki Be 305
Stübi, Christen Be 306, 320, 322
—, Hieron. Be 320
Stückelberger, E. Ulr. (Pfr.) Bas 644
—, Ernst Ludw. (Pfr.) Bas 28*, 32, 41*
Stupan (Pfr.) Gr 439
Stupanus (Schulmeister in Riehen) Bas 384, 389, 421
Sturm, Chr. Ch. 627
Sulzer(in) (Freundin der Herrnhuter) Z 432
—, Elias Z 253, 383, 390, 432
—, Hs. Kasp. (Pfr.) Z 390
—, Joh. Georg (Prof.) Z 479
—, Joh. Kd. (Pfr.) Z 108
—, Simon 18
Suter (Archidiakon) Z 57
Sutter Be 125
Sutter, Joh. Rud. Gr 245*
Superville, Dan. de 643

Täschler, Zach. (Pfr.) StG 223 f.
Tauler 180, 253
Taylor, John 473
Teller, Abr. 479, 570, 573, 576
Tennhardt, Joh. 141, 151, 153, 168, 180 ff., 183, 196, 222, 266, 292, 444
Tersteegen 102, 141 f., 155, 209, 226, 249, 253, 304, 314 f., 317, 331, 340, 351, 368, 444, 453 ff., 456, 458, 460, 617
Thierry, Gertrud Bas 196, 199 f., 204
Thomasius 132
Thommen, Johs. Bas 456
— (Familie aus Niederdorf) Bas 199
Thomson 539
Thormann (Pfr.) Be 129*, 130
Thurneysen, J. Rud. (Pfr.) Bas 203, 312
—, Maria Salome Bas 345
Tillotson 414, 474, 499, 528, 533, 561 ff.
Tindal 562
Tobler (Dekan) Ap 234
—, Joh. Christ. (Pfr.) Z 106, 474, **539—541**, **547—551**, 569 f., 576, 578, 655
—, Georg Christoph (Pfr.) Z 539
Tour, de la, Jean Baptiste W 143, 146
—, Mlles (au Basset) W 156, 173
—, (Genfer Herrnhuterin) G 377, 386, 416, 418
Trachsler, David (Dekan) Z 577
Treytorrens, Nicol. Sam. de Be 114*, **152—153**, 157, 169 f., 176, 181 f., 205
Triller 458
Trümpi, Abr. (Pfr.) Gl 31*
Truog, Leonh. (Pfr.) Gr 31*
Tschanz, David Be 280, 306, 320 f., 325, 396, 427
Tscharner (Frau Oberst) Be 426
—, E. (Landvogt) Be 430
Tscheer, Andr Be 324
—, Nikl. (cand.) Be 125, 129, 178, 254
Tschiffeli Be 382
Tschudi, Jak. Bas 334
Tschudy, Anna Maria Gl 87
—, Leonh. (Pfr.) Gl 31*
—, Rud. (Pfr.) Gl 565
Turrettini, Jean Alph. (Prof.) G 91, 132, 139, 476, **494—496**, 497 ff., 502, 512*, 514, 518, 523, 528, 533 f., 539, 641

Uhl, Marg. Bas 373, 384, 419, 421
Uli (Müllerknecht in Lenzburg) Be 310, 429
Ulrich, Joh. T. Ulr. (Pfr.) Gr 436
—, J. R. (Antistes) Z 21, 28, 528, 539, **544—547**, 552, 556, 566 f., 569 f., 572 ff., 577, 589 f., 608, 617, 624, 655 f.
—, Hs. Kasp. (Pfr.) Z 53, 252, 430 f., 467*, 544, 568, 589
—, Hs. Jak. (Pfr.) Z 135 f.
Undereyck 137, 224
Ungemuth, Hs. Georg (Pfr.) Ap 186, 189, 194, 201, 231, 449
Urlsperger, Joh. Aug. 331

Valaubrès 178
Valentin, Jak. (Pfr.) Gr 436
Valloton, Georg Phil. 298*, 312, 345 f.
Verdoyer, Marguerite G 148, 158 f., 161, 165 f.
Vernes, Jac. (Pfr.) G 50, 480, 502, **505—506**, **637—638**
Vernet, Jac. (Prof.) G 387, 480, 495, **496—498**, 500, 503, 514, 518, 533, **635—637**, 640 ff.
Versel, Esther W 171
Vest (Pfr.) Bas 622
Villars 145

Viret 10
Vögeli, Nikl. Be 202, 206 ff., 297, 303, 305, 307
Voltaire 84, 417, 419, 485, 497, 499, 505, 513, 519, 594, 637 f.
Vonwiller, Magd. StG 229*
—, Marie Elis. StG 229*
Vulpi, Jac. Ant. (Pfr.) Gr 53, 55

Wäckerli, Joh. Sch 217
Wäckler, Martin 395 f., 409
Wagner (Landvogt) Bas 334, 341
—, Hs. Be 355
—, J. J. (Pfr.) Bas 85*
Wake 495
Walch 480
Wallis, Georg 233, 320, 323, 338, 408, 411 ff., 416, 420 ff., 425, 427, 429, 431 ff., 434 f., 467
Walser (Buchhändler) Ap 234
—, Gabr. (Dekan) Ap 183
Walthard, Abr. Be 298
Walther, Johs. Be 430
Warburton 473
Warens, Mme. de W 168 (Françoise Luise de la Tour)
Warnery, Mme. W 171, 204
Waser, Felix (Pfr.) Z 31*
Waßmer, Matthys Be 309*
Watt 596 f. 599 f. 618
Wattenwyl, Albrecht v. Be 207, 255, 279, 377, 379 f. 395
—, Friedr. v. (Vater) Be 123, 126, 175, 190, 359, 379, 388, 413
—, Friedr. v. (Sohn) Be **359—362**, 362, 370, 372, 396, 378, 399, 411, 416, 425, 430
—, Gabr. v. (Pfr.) Be 114*, 154 f., 169, 286, 293
—, Johs. v. 422, 426, 430 f., 433
—, Joh. Franz. v. (Pfr.) Be 287, 511
—, Marg. v. Be 127, 165
—, Nicolas v. Be 359, **361—362**, 413, 425
Weber, Sebast. (Baschi) Be 24, 430
Weberbeck, Christoph StG 447
Wegelin, Barth. (Prof.) StG 390
—, Dan. (Pfr.) StG 136, 461, 627
—, Jak. (Pfr. u. Prof.) StG 479, 561, 563
—, Regina StG 227
Weibel Be 317 f.
—, Maria Magd. Be 318
Weidenhuber, Alex. StG 226
—, StG 226, 228 f., 405
Weigel 298, 554
Weitnauer, Maria Magd. Bas 351
Wells 473
Werenfels, Bened. Bas 351
—, Sam. (Prof.) Bas 32, 91, 139, 204, 218, 263, 326, 328, 343, 373, 380 f., 388, 414, 477, 495, 522, **523—524**, 525, 528, 530, 533, 535, 539, 557, 560, 562 ff., 587, 657
—, Peter (Antistes) Bas 57
Werdmüller, Beat. (Pfr.) Z 239, 245*
Wernher 205
Werricke Z 431
Wesley, John 178
Wetter (Hauptmann) T 84*
Wettstein, J. J. (Pfr.) Bas 51, 524, **525—526**, 568, 602
Whytby 518
Wickmark, Jonas 205 ff.,208f.
Widmer(in), Magd. Be 219
Wiedmer, Ulr. Be 308
Wieland, Christ. Martin 548 f.
—, Joh. Georg 295, 297
Wießel, Laurenz (Pfr.) Gr 55 f., 601, 609
Wild (in Yverdon) Be 190
—, Joh. Heinr. Bas 351
—, Judith Bas 349, 351, 373, 399
Wildermett, Joh. Kd. (Pfr.) Bi 190, 252*, **290** f., 456 f., 588 f., 596 ff., 603, 606, 656 f.
Wilhelmi (Pfr.) Be 305 f.
Willi, Dan. (Pfr.) Gr 205, 209, **235—243**, 244 f., 329 f., 340, 402, 405 ff., 408 f., 434 f., 444 f., 462, 465, 565
Winkler Z 434
— (in) Susanna Bas 85*
Winz, Christ. Z 214, 220, 344, 374 f., 383, 391, 433
—, Georg Z 220, 383, 432
Wipf, Dan. Sch 219
Wirth, M. (Pfr.) Z 220, 252*, 375
Wirz, Franz (Pfr.) Z 190
—, J. Hr. (Pfr.) Z 479
—, J. Kd. (Vater) (Antistes) Z 18, 21, 51, 58, 64, 81*, 84*, 246, 251, 376, 389, 431, 439, 501, **530—533**, 539, 544, 567, 589 f. 608
—, J. Kd. (Sohn) (Pfr.) Z 530*
Wisler, Peter Bas 197
Wittwer Be 294
Wohnlich Bas 420
Wolf, Dan. (Pfr.) Be 273
—, Sal. (Pfr.) Z 597 f., 600 f., 625, 628
Wolff (Christ.) 488, 493, 552
Wolleb, Dan. (Pfr.) Bas 596 ff.
—, Eman. Bas 363, 370, 423
—, J. J. (Antistes) Bas 57
—, J. J. (Dekan) Bas 263, 328, 370, 379, 389
Woltersdorf, Albr. Friedr. 467
Woolston 375
Würsten, Steffen Be 276
Wydler, Zach. Be 428 f.
Wyß, Felix (Pfr.) Z 97, 101, 103—105, 443
—, Kd. Be 295
Wyttenbach, Dan. (Prof.) Be 552 f. 560
—, J. J. (Dekan) Be 298
—, Johs. (Dekan) Be 14*, 556, 597, 619 f., 656
—, geb. Zeerleder Be 313, 376

Zähner, Jak. (Dekan) Ap 196, 206, 231 f., 390, 433
Zanugg (Dekan) Gr 31*, 436
Zapf, Ant. Gr. 243, 249

Zeerleder, J. J. Be 283, 314*
—, (Margret Lutz) Be **179**, 180, 190, 196, 203, 283, 293, 313 f., 318, 344 f., 376, 379, 382, 397, 445
Zehender, J. J. (Dekan) Be 552, 588, 619
Zeller, Peter (Antistes) Z 133, 187
Zezschwitz, v. 359
Ziegenbalg 463 f.
Ziegerer, Joh. Bapt. (Pfr.) Gr 244
Ziegler, Adrian (Pfr.) Z 327
—, Calixt Sch 216
—, Hs. Georg (Pfr.) Z 131
—, Hs. Kasp. (Pfr.) Z 134, 187 f., 190, 193 f.
—, Hs. Kd. (cand.) Sch 139, 191, 211, **212—215**, 216, 219, 250, 264, 288, 315, 327, 329 f., 404, 449 ff., 453, 456 f., 460, 607
—, Jak. (Pfr.) Z 431, 546, 577
Ziegler, Joh. Rud. (Pfr.) Z 450, 596 ff., 599, 607 f.
—, Ulr. (Pfr.) Z 47*
Zielhard, Joh. Matth. 209
Zimmerli, Heinr. Be 308
Zimmermann, J. J. (Prof.) Z 133, 410, 431, 530, **533—537**, 538 f., 544, 557
—, Joh. Georg (Dr.) Be 311
Zinslin, Elsb. 348
Zinzendorf, Graf v. 172, 184, 202*, 214, 218, 223, 248 f., 251, 258, 277, 279, 286, 291, 295, 305, 313, 316, 450, 453 f., 465, 477, 488, 503, 523, 558, **356—440**
Zollikofer, Christoph (Pfr.) StG 33
—, Dan. Herm. (Pfr.) StG 223 f.
—, David Anton StG 224 f., 228, 340, 457, 607
—, Georg Joach. (Pfr.) StG 231, 479, 562 f., 598, 614, 617 ff., 620 ff., 623, 625 ff., 631, 641, 654
—, Hs. Jak. (Pfr.) StG 137, 222, 390
—, Hs. Kasp. (Pfr.) StG **226—227**, 228 f., 390, 405, 444, 453 f., 457, 607, 628
—, Hektor StG 627
—, Jeanne StG 377
Zuberbühler Ap 234
Züblin, Christ. StG 223, 228
—, Hektor StG 223, 228
—, J. Joach. StG 41*
Züricher Madle (Kühermene) Be 274, 299, 318
Zulauf Be 311*
Zwick, Joh. 605 f.
Zwicki, Fridolin (Pfr.) Gl 565
Zwicky, J. J. (Pfr.) Gl 31*
Zwinger, Barb. Bas 349, 351
—, (Dekan) Bas 72
—, (Prof. med.) Bas 423
Zwingli 8, 10 f., 50, 52 f., 63 f., 68, 77, 84*, 102 f., 132, 245, 374, 470, 536, 539, 553, 562

Ortsregister.

* hinter einer Zahl weist auf die Fußnoten.

Aarau 6, 9, 30, 45, 208, 249, 289, 310, 329, 385 f., 388 f., 392, 402, 405 ff., 408 f., 411 f., 427 f., 430, 440 f., 447, 463, 465, 467
Aarberg 6
Aarburg 209
Aargau 30, 113, 209, 273, 288—290, 430, 555
Ablentschen 45
Adelboden 273
Aeschi 201, 205 ff., 294, 296, 303, 306, 308, 389
Affoltern (Bern) 307
Aigle 149
Albisrieden 44*
Altstätten 24
Altstetten 573, 580
Amsoldingen 206, 254, 261, 264, 267, 271, 275, 277, 279 f., 287, 304, 309, 329ff., 362, 365, 371, 389, 427
Amsterdam 360, 439, 487, 521, 526, 566
Andeer 79*, 631
Andelfingen 3*, 22*, 44
Anwil 346
Antillen 464
Appenzell-Außerrhod. 4, 9 f., 12*, 13, 16, 22, 25, 29, 31, 38, 42, 51, 54, 59*, 75, 79, 137, 182, 222, 229, 231—234, 330, 346, 389, 392, 433, 441, 564, 591
Areuse 175
Aristorf 72, 341
Augsburg 205, 272, 331, 340
Augst 121*
Auvernier 143
Azmoos 10, 42*
Baden 6, 9 f., 44, 80, 181, 266, 467, 525
Bärenthal 25
Bäretschwil 575
Baireuth 25 f.
Balgach 42*
Basel 23, 29, 32, 36, 43, 47, 49 f., 61, 66, 86, 139, 170, 196 f., 199 f., 204, 263, 270, 326, 331 f., 336 ff., 342 ff., 344 f., 347—353, 355 f., 372 ff., 380, 384 f., 388, 398 f., 409, 419—425, 455f., 466, 522—530, 587f., 592, 599 f., 602 ff., 618 f., 621 ff., 628 f., 644 ff.
Baselbiet 59*, 62*, 63, 72, 74, 107, 120*, 197 ff., 208, 263, 328, 337, 349, 402, 422, 567
Basset, au (Montreux) 143, 156, 173
Bauma 253 f.
Beatenberg 129, 191, 204, 206, 287 f., 294, 389
Beaulieu (b. Genf) 416
Beinwil 429 f.
Belchamps 246
Bellelay 3*
Belp 122 f., 125, 208, 292, 304 f., 309
Benken 342, 421 f.
Bergün 245, 436
Beringen 215
Berleburg 129, 141, 340, 367
Berlin 41*, 175, 272, 472, 478 f., 512, 528, 562 f., 618
Berlingen 31*, 42*, 434
Bern 34, 36, 43, 66 f., 114 f., 122—126, 143, 173, 179 f., 181 f., 190, 203 f., 256, 262 f., 268, 280, 283 f., 291, 293, 295 f., 302, 309, 313—318, 319, 376, 380, 382, 397, 425 f., 448 f., 462, 466, 519, 552—558, 605 f., 619 ff., 647 f., 651 f.
Bernbiet 84, 88, 113, 116, 118, 129, 140, 143, 146, 152, 206 f., 209, 217, 225, 254—325, 330, 339, 341, 371, 386, 395, 409, 442, 444, 556 f., 568, 572, 599, 648
Berner Oberland 113, 116 f., 121, 128, 140, 173, 185, 190 f., 195, 201, 203, 205, 207, 209, 284, 287, 293 ff., 300, 306, 308 f., 319 ff., 340, 368, 389, 392, 396, 426 f., 440 f.
Beromünster 3*
Berthelsdorf 359, 402
Betschwanden 42
Bettingen 355
Beuggen 3*, 44*
Biel 5 f., 9 f., 25, 53 f.*, 58, 190, 194, 204, 249, 290, 293, 315, 422, 457, 580, 587 f., 596, 606, 656
Biglen 308
Binningen 121, 421
Bipp 273, 305, 309
Birkelbach 330
Birrwil 203, 288
Bischofszell 3*, 31*, 44, 195, 246
Bleiche b. Wattwil 234
Böckten 338
Bolligen 297 f., 305 f., 309, 318
Boltigen 129, 203 f., 293 ff., 297

Bondo (Bergell) 436 ff.
Bottighofen 186
Bottmingen 421
Braunschweig 479
Breil 436
Bremen 34, 252, 444
Breslau 28*
Brest 353
Bretzwil 107
Brienz 143, 321
Brüggen 318, 321
Brünn 26, 29*
Brugg 9, 30, 37*, 45
Brunnadern 22*
Bubendorf 121*, 197 f.
Buch (Schaffh.) 391
Buch (Zür.) 575, 577, 624
Buchberg (Schaffh.) 43*, 138
Bucheggberg 9 f., 647
Buchs (Rheinthal) 10
Buckten 422
Büdingen 167, 195, 283, 312
Bümpliz 292
Büren 450*
Burg (b. Stein a. Rh.) 215, 220, 252, 327
Burgdorf 130, 203, 274, 312
Buus 3*, 44*, 62*

Carolina 41*, 190
Castasegna 177
Celerina 438 f., 459, 461
Chevry (Gex) 171, 394
Chillon 173
Christian-Erlangen 26
Christianseck 146*
Chur 31*, 53, 57, 68*, 71, 205, 208, 235 f., 239, 242 ff., 245, 247, 330, 402, 405, 407 f., 434 f., 438 f., 462, 609, 631
Churwalden 242
Colombier 128, 159 ff., 165 ff., 174 ff., 195, 200, 205, 489 f.
Conters 439
Cornaux 414 f., 488
Côtes-aux-Fees 176
Court 119 f.
Couvet 175, 195, 246
Cudrefin 114*, 152 f., 176

Dällikon 44*
Daillens 166
Danesch 79*
Davos 245, 436, 439, 564, 591
Debrezin 25 f.
Diegten 3*, 198 f., 332 f. 344, 370
Diemerswil 299
Diemtigen 273, 293, 295
Diepfligen 338, 422
Dießbach 165, 202, 204 ff., 207 ff., 255, 279 f., 288, 293 f., 296 f., 303, 305 ff., 309, 312, 316, 336, 340, 345, 354, 376, 379 f., 389, 395 f., 409, 427, 552
Diessenhofen 44, 206, 211, 219, 221, 226, 434
Dietikon 10, 44
Dietlikon 44*, 188, 194 f., 457
Dorfhalden 306
Dresden 358, 395
Dublin 41*

Ebenezer 340
Ebersdorf 378
Echallens 9 f.
Eglisau 433
Egnach 42*
Einsiedeln 3*
Elsaß 23, 25, 40*, 117, 340
Emmental 113, 115 f., 120*, 201, 208, 273, 284, 293, 299, 303, 309, 311, 441
Engadin 245, 437 f., 441, 609
Engstringen 187 f.
Enschingen 3*
Erguel 5 f., 9 f., 119, 290, 307
Eriswil 289, 307
Erfurt 272
Erlenbach 191, 204, 273, 287, 294, 325
Ermatingen 106, 539 f., 547
Eßlingen 219

Farnsburg 5*, 107
Felben 44*
Fetan 459, 601
Feuerthalen 175, 201, 271
Filisur 244, 436, 439
Fischingen 3*
Fläsch 31*, 436
Flattau (Polen) 466
Flims 439
Frankfurt 28*, 189, 264 f., 272, 340, 381, 561
Frauenfeld 44*, 86*, 196
Freiburg 150
Frenkendorf 196
Friedrichsthal 25 f., 41*
Frienisberg 173
Frutigen 273, 288, 292, 294, 296, 308
Fürth (Franken) 193

Gachnang 41*
Gäbisdorf 10
Gais 22*, 232
Gellnhausen 207 f., 217
Gelterfingen 297
Gelterkinden 3*, 121*, 338, 355
Genf 35, 49 f., 82, 84, 128, 143—149, 150, 155—160, 203 f., 377 f., 386 f., 409, 416 ff., 494—511, 582 f., 584, 585 f., 594 f.
Georgien 41*
Gießen 330
Girsberg 215, 326 f., 329, 340, 374, 404
Glarus 9 f., 12*, 13 f., 22 f., 25, 30 f., 42, 48, 52, 63 ff.*, 68*, 79, 86, 235, 330, 340, 441, 565, 591
Göttingen 478 f., 528
Gontenschwil 45*, 429 f.
Gotha 272
Gottlieben 42*
Grabs 10, 61*
Grandson 9 f.
Grenzach 199, 349
Graubünden 7, 12 ff., 16, 31, 34, 38, 42, 53, 56 f., 68 f.*, 79, 201, 235—246, 249, 330, 340, 367, 392, 408, 410 ff., 433 ff., 436 f., 440, 441, 443 f., 459, 463, 558, 564 f., 608, 681
Grindelwald 288, 305, 427
Grönenbach 25 f.
Grönland 367, 461
Grüsch 244, 437
Gstaad 276
Gsteig 45*
Guttannen 206, 300 ff., 442

Haag 471
Habstetten 305 f., 309, 318, 442

Halberstadt 479, 596
Haldenstein 462
Hallau 209, 219
Halle a. S. 34, 128, 182, 185, 220, 236, 244 f., 248, 311, 317, 339 f., 359, 368, 436, 462 f., 466, 479, 566
Hamburg 257, 442, 479
Hanau 202, 272
Hasle b. Burgdorf 274
Hasli im Grund 45*
Hayn, Schloß 169, 171
Heidelberg 34, 184, 212
Heiden 137
Heimberg b. Thun 280, 306, 319 ff., 323 f., 427
Hemberg 445
Hemmishofen 86*
Herbishofen 25 f.
Herborn 52
Herisau 14, 138, 181, 206, 231, 234, 390
Herrndyck 360, 362
Herrnhag 340, 362, 371 f., 375 ff., 378, 384 ff., 388, 392 f., 395, 398 f., 401 f., 404, 407, 419 f., 432, 503
Herrnhut 248, 251, 272, 291, 292, 331, 340, 349, 357 f., 360 ff., 363 ff., 366, 369 ff., 372, 382, 384 ff., 388, 402, 408, 422, 424, 426, 443
Herzogenbuchsee 45*, 305, 309, 450
Himbach 202
Hindelbank 649
Hoggersberg (Thurg.) 181
Holderbank 130
Hollee (Birmingen) 121
Holligen 126
Homburg a. d. H. 217
Horgen 432
Hütten 44*
Hundwil 656
Huttwil 307

Jenaz 239 ff.
Jenins 436 f.
Igis 245
Ilanz 55, 57, 239, 245, 435 ff., 438 f.
Illnau 3*, 22*, 44, 624
Ins 298
Interlaken 45*, 126, 128, 173, 308
Isenburg-Büdingen (Wetterau) 129, 141, 200, 283, 371
Isle 145
Istein 3*
Ittingen 3*
Jussy 159, 164

Känerkinden 199, 209, 338, 342, 422
Kalberwaidli 309
Karlsruhe 25 f., 28*, 41*
Kassel 41*, 370
Kempten 25
Kerenzen 42
Keßwil 42, 445*, 624
Kilchberg 479, 530*
Kirchberg (Baselland) 3*, 346, 422
Kirchberg (Thurg.) 42*
Kirchberg (Aarg.) 292
Kirchdorf 296 f., 309
Kleinhüningen 121*
Klosters 244, 435
Kloten 544, 569, 575, 654
Kölliken 290
Königsfelden 173, 430
Köniz 304
Konstanz 3*, 24, 42 f., 51 f., 60*, 368, 506, 638
Kopenhagen 41*
Kreuz 44*
Kreuzlingen 3*, 203
Krummenau 69*
Küsnacht 3*, 575, 578
Kulm 429 f.
Kurzdorf 44*
Kyburg 133, 578

La Chaux de Fonds 484 f., 488
Läuslingen 647
Langenthal 208, 280, 294, 299, 311, 389, 392, 402, 467
Langnau 115
Langrickenbach 444
La Sagne 484
Latsch 436, 439
Lauenen 45*
Lausanne 11, 13 f.*, 19*, 27 f., 35, 37, 46, 68*, 143, 145 f., 154 f., 167, 177 f., 190 f., 203, 254, 330, 411, 414, 417 ff., 422, 475, 480, 511 ff., 515, 518, 520 f., 584, 634 f., 643
Lausen 74, 422
Lauwil 61*
Leipzig 122, 272, 479, 563, 614
Leissigen 191, 206, 287, 294, 308
Lengnau 467*
Lenk 273
Lenzburg 30, 45, 310, 429
Les Ponts 484
Leukerbad 330
Leutwil 203, 288 f.
Leyden 34, 41*
Lichtensteig 14, 22*, 42*, 137 f., 185, 189
Liebiwil 304
Liestal 69*, 72, 121*, 422
Lindau 447
Lissau (Böhmen) 26
Lohn 207, 209, 216 f., 219, 528, 559
Locarno 126
London 41*, 392, 431, 474, 477, 638 f.
Ludweiler 25
Lützelflüh 37*, 129 f., 274, 299
Luisenhof b. Schwarzenau 330
Lutzenberg 31, 36
Luzein 436 f.
Luzern 23 f., 68*, 86, 195, 290, 344, 348
Lyon 150, 263, 265, 347

Madiswil 289, 354, 406, 467
Märstetten 42*
Magdeburg 128, 185, 272, 479
Maienfeld 244 f.
Mandach 290
Marbach 80*
Marburg 34, 134, 183, 185, 224, 552
Marienborn 184, 272, 381, 415, 428, 463
Markirch (Elsaß) 25 f., 46*
Marschlins 68*
Marseille 382
Maßmünster 199
Mazingen 434
Meikirch 605

Meilen 192
Meiringen 301
Melchnau 129
Mett 37*
Mogelsberg 61*
Mollis 31*
Montauban 511
Montmirail 175, 246, 359, 361 f., 371, 378 f., 387 f., 392, 402, 404, 409, 411 ff., 414 ff., 419, 437, 463, 488
Montreux 143, 173, 203
Morges 154, 157 ff., 164, 167, 170 f., 203 f., 394, 418, 475, 635, 643
Motiers (Val de Travers) 202, 486, 507
Moudon 151, 178, 204
Mühlberg 355
Mühlhausen 9, 25, 340, 373, 402
Mühlheim (Niederrhein) 304
Müllheim (Thurg.) 195 f.
Münchenbuchsee 299
Münchenstein 121*
Münsterlingen 3*
Münstertal (Bern) 5 f., 9 f., 119
Murten 9 f., 299
Muttenz 107, 121*, 332, 336 ff., 339 f., 356, 401 f., 420 f., 467

Neftenbach 64
Neßlau 31*
Netstal 22*
Neu-Bärenthal 25 f.
Neu-Hengstedt (Württemb.) 25, 28*
Neuenburg 9 ff., 13, 23, 35, 38, 46, 54*, 68*, 79, 84*, 118 f., 140, 143, 152, 166, 173—178, 190, 195, 330, 340, 388, 394, 402, 409, 411, 414 f., 463, 475 ff., 481, 483 ff., 486 ff., 489 f., 492 f., 520, 564, 566 f., 581 ff., 586, 632
Neuenegg 304, 318
Neuenstadt 5, 9
Neunforn 24
Neunkirch 43*, 216
Neuwied 434, 463
New York 41*
Nidau 6, 10, 45*, 299
Niederdodeleben (Magdeburg) 128
Niederdorf 198 f.
Niederhallwil 22*
Nieder-Schönthal 121*
Niederteufen 234*
Nieder-Urnen 32*
Nimes 177
Nizza 114*
Nürnberg 132, 180 ff., 272, 358, 467
Nyon 178, 287, 418

Oberbipp 309
Oberbölchen 198 f.
Oberburg 303, 307
Oberdorf 197 f.
Oberglatt 445
Oberhasli 648
Oberheunigen (b. Wil Bern) 466
Oberhofen 299, 303
Oberried 308
Oberrieden 432
Oberseebach 26
Oberuzwil 47*
Oberwil (Bern) 273, 309
Ochlenberg 305
Oetenbach 135
Oetwil 575
Oftringen 308
Olsberg 3*
Oltingen 644
Orbe 9 f.
Ort b. Horgen 432
Osnabrück 466
Ossingen 654
Ostermundingen 61*

Palm 253
Paris 132, 359, 361, 594
Parpan 242
Pennsylvanien 24, 41*, 117, 129, 199, 331, 348, 392
Pery 119 f.
Peseux 118, 175
Petersburg 41*
Peterzell 445
Pfäffers 329
Pfäffikon 252 f., 390, 575, 578
Pfalz 25 f., 114, 116 f., 195, 340
Philadelphia 41*, 340
Pieterlen 119, 190, 194, 204, 290
Ponte 246, 436 f., 439
Ponts de Martel 119
Prättigau 244 f.
Präz 55
Prag 26, 29*
Prangins 46
Pratteln 121*, 175, 197 ff., 204, 295, 315, 328, 336, 342, 421
Pruntrut 120
Pündt 234

Räfis 235
Rafz 253
Rauweiler 25
Rebstein 42*
Rehtobel 137
Reichenau 3*
Reiffersdorf (Polen) 28*
Reigoldswil 198 f.
Remüs 439, 447
Rensburg 212
Reutigen 389
Rheinau 3*
Rheineck 42*
Rheinfelden 3*
Rheinthal 6, 9 f., 15, 20, 24, 30, 42, 44, 48, 70*, 80, 137, 235, 567
Richigen 208
Rickenbach 355
Riehen 197 f., 355, 384, 412, 419, 421
Ringgenberg 295, 308
Roche 119
Röthenbach (Bern) 288, 308
Roggwil (Bern) 209, 311, 429
Roggwil (Thurg.) 42*
Rohrbach 289, 467
Rolle 203, 418, 521, 642 f.
Rom 129*, 238, 259, 403
Romainmotier 261
Romanel s. Morges 60*
Ronneburg 184, 189, 194, 209, 331, 370
Rorbas 44*
Rothenfluh 121*, 338
Rothenstein 25
Rotterdam 643
Rüeggisberg (Bern) 318
Rümlingen 341

Rüneburg 338, 422
Rued 45*

Saalfeld 340
Saanen 45*, 273, 275, 320 f., 325
Safrein 348
Salez 41*
Samaden 57
Sargans 6, 9, 42
Saumur 511
Scanfs 79*, 245, 437 f.
Schännis 3*
Schaffhauſen 33, 138 f., 181, 185, 190, 191 f., 206, 211 bis 219, 264, 327, 374 f., 381, 383 f., 403 f., 410 f., 433, 449, 452, 558—561, 587, 592, 653.
Scharans 239
Schenkenberg 173
Scherzingen 186
Schiers 31*, 441
Schlatt 252
Schleithal 26
Schleitheim 43*, 216 f.
Schlieren 10, 44
Schüpfen 299
Schuls 436 f., 439
Schwabendorf (Heſſen) 194
Schwamendingen 44*
Schwanden 31*
Schwarzenau 129, 141, 147, 157, 169, 171, 183, 202, 225, 293, 314, 330, 340, 394
Schwarzenburg 9, 318
Schwarzenegg 292
Schwellbrunn 233 f.
Schwendi (b. Bauma) 253
Schwerzenbach 252, 390
Seebach 44*
Seegraben 624
Seelhofen 305
Seengen 22*, 44
Seewis (Prättigau) 31, 436
Sennwald 87
Sent 447
Seuzach 108
Sevelen 10
Siblingen 215, 217
Signau 299, 308
Silvaplana 22*, 436, 439
Simmental 190, 203, 207, 275 f., 287, 293 ff., 320, 371
Sirnach 24
Siſſach 5*, 61*, 263, 328 f., 338
Smyrna 550
Sohlingen 116 f.
Solothurn 9, 121, 309
Speicher 231 ff.
Speyer 26
Splügen 435
St. Blaiſe 388, 425 f.
St. Blaſien 3*
St. Gallen 136 f., 186, 222 bis 231, 264, 376, 390 f., 405, 433 f., 446 f., 453 f., 457, 461, 475, 561—564, 606 f., 627 f.
St. Gervais 145
St. Jakob a. Birs 131
St. Jakob a. Sihl 431, 546, 577
St. Imier 5, 119 f.
St. Moritz 439
St. Peter (Schwarzwald) 3*
St. Stephan 295
St. Urban 3*
Stäfa 547
Stammheim 215, 327
Steckborn 434, 624
Steffisburg 293, 299, 306
Stein a. Rhein 44, 80, 193, 206, 211, 214 f., 219 f., 222, 226, 252, 289, 329, 340, 374 ff., 382 ff., 389 ff., 392, 410, 432 ff., 440, 577
Stettfurt 42*
Steintal (Toggenb.) 234
Stettlen 122, 179
Stocken 389
Stralſund 316
Straßburg 25 f., 54, 311, 388, 461, 623, 645
Stuttgart 184, 295
Sulzach (b. Wolhuſen) 23
Sumiswald 284, 304

Tegerfelden 10, 44
Tenniken 121*, 249, 263, 328, 338, 370, 379, 389
Teufen 186, 231, 233
Thayingen 43*, 219
Thierachern 288
Thörigen 305
Thorberg 205, 294 ff.
Thürnen 338, 422
Thun 9, 37*, 45*, 184, 190 f., 201, 204, 254, 267, 280, 293 ff., 298, 306, 312, 318, 320, 389, 427
Thurgau 6, 9 f., 15, 20, 24, 30 f., 42, 44, 48, 80, 181, 186, 196, 203, 235, 441, 445
Thurnen 297 f.
Thuſis 22*, 55, 235 f., 244 f., 329, 437, 462
Tobel 3*
Tößtal 253
Toggenburg 6, 9 f., 13, 18 f., 22, 31, 59*, 64, 69*, 80, 84*, 108*, 137, 140, 181, 185, 187, 189 f., 234 f., 264, 330, 412, 434, 441, 445
Trachſelwald 299, 305
Trankebar 464
Trieſt 26
Trimſtein 308
Trins 245, 435
Trogen 14, 196, 206, 231 ff., 390
Trub 299
Tſchoppenhof (b. Waldenburg) 342
Tübingen 34, 316, 368
Turin 41*, 114*

Uetendorf 191
Uetligen 298
Urnäſch 233
Urſellen 202, 206 f., 296 f., 303, 305
Uſter 253
Utrecht 34, 132, 252
Uznach 3*

Valangin 79
Valendas 436, 564
Vechingen 297, 306
Veltheim 44*, 546, 571, 575, 577 f.
Veltlin 7, 236, 437
Vevey 14*, 46*, 142 ff., 155 f., 159, 161, 164 f., 167, 175, 181, 190 f., 203 287, 418, 475, 511, 520
Villeneuve 149*
Villmergen 51

Waadt 11, 13, 19, 37, 40*, 45 f., 144*, 151, 157, 166, 172, 174, 204, 254, 263, 340, 394, 418f., 470, **511—514**, 519, 522, 564, 583, 585, 594 f., 635, 641, 643
Wädenswil 251
Wahlern 293, 318
Wald (Zürich) 575, 577 f.
Waldenburg 107, 121*, 208, 221, 280, 309, 332 ff., 336, 338 ff., 341 ff., 345 f., 348, 385, 400, 466
Waldstatt 233
Walkringen 47*
Wangen (Bern) 273, 299
Wangen (Zürich) 597
Wartau 10, 14*
Wasen, ab dem, bei Sumiswald 304
Wattwil 22*, 42*, 189, 206, 234, 434, 445
Weimar 580 f.
Weinfelden 235
Weiningen (Zürich) 252
Weissenbach 293
Weissenstein (Albula) 246
Welsch Neureuth 25 f., 41*
Wenslingen 62*
Werdenberg 9 f., 14*, 30, 235
Wernigerode 340
Wetterau 141, 181, 183, 201 ff., 206 f., 211, 331, 357, 367, 371, 398, 463
Wettingen 3*
Wetzikon 457, 578, 617
Wichtrach 280, 288
Wiedlisbach 309 f., 429
Wien 26, 29*, 550
Wigoltingen 69*
Wil 466
Wiler bei Diemtigen 293
Wildhaus 32*
Wimmis 293, 303, 305, 308, 318, 389
Winterfingen 3*
Winterthur 9, 44, 134*, 175, 188, 190, 192 f., 211, 252f., 289, 329, 340, 383, 389 f., 392, 411 f., 432, 434, 440, 577, 580
Wipkingen 44*
Wittgenstein 129, 141 f., 179, 183, 206, 317, 357, 367, 394
Wytikon 44*
Wohlen 298
Wolfenbüttel 548
Wolfhalden 137, 183
Wollishofen 575
Worb 308
Worms 26
Wurmberg (Württemberg) 25

Yverdon 46*, 130, 147, 151, 160, 164, 167, 171, 190, 199 f., 204, 254, 260 ff., 263 f., 266 f., 283, 444, 464, 475

Zäziwil 299
Zeglingen 62*, 346 f.
Zeist 360, 362
Zerbst 264
Zernez 437, 439
Ziefen 198 f.
Zillis 79*
Zizers 462
Zofingen 30, 45*, 125, 203, 207 f., 229, 283, 289, 311 f., 389, 367
Zollikon 44*
Zürich 17, 33 f., 38 f., 43, 47, 50, 64, 66, 130—136, 187f., 191, 192 ff., 247—252, 327, 368 f., 376, 389 f., 402 f., 410, 430 f., 447 f., 450, 454, 457 ff., 460, 465, 530—552, 569—581, 589f., 592 ff., 607 f., 617 f., 623 ff., 635—640, 654 f.
— biet 63, 70, 84, 175, 246—254, 327, 330, 445, 567
Zumikon 44*
Zuoz 437
Zurzach 10, 44
Zweibrücken 22*, 264
Zweisimmen 273, 307 f.

Sachregister.

* hinter einer Zahl weist auf die Fußnoten.

Aarauer Landfrieden 6, 10
Abendmahl 1, 51 f., 58, 63 ff., 66 f., 72, 78, 81, 83, 89, 103, 111, 116, 138 f., 143, 154, 170, 186, 194 f., 197 f., 234, 238, 249, 261 f., 278, 301, 304, 328, 355, 373 f., 378, 448, 491, 504, 532, 541, 547, 581
—, der Gefangenen 66 f.
Admission 58, 66, 72, 89, 448
Altersasyl 70
Altertum, Klassisches 526, 537, 539.
Alumnate 36 f., 39
Antimilitarismus 113, 121, 198, 219, 253 f., 294, 301, 308 f.
Antinomismus 318.
Antistes 20 f.
Apokalyptik 165, 259, 265, 514
Apologetik 93, 489, 495 ff., 502, 507., 513 f., 519, 521, 524, 534, 537, 542, 545, 557, 637
Apostolikum 58, 98 f., 496, 500, 651
Arbeitshaus 71
Armenhaus 70
Armenpflege 67—71
Armensünderchristentum 137, 242, 324, 372, 374
Arminianismus 38, 172, 471, 511, 519, 528, 533, 536, 539, 554, 564.
Askese, pietistische 250, 258 f., 301, 327, 406, 421.
Asketik 541
Asketische Gesellschaft, Zürich, 39, 66, 538, 544, 551, 654
Assoziationseid, Berner 38 f., 125, 130, 152, 172, 254, 266, 286 f., 511 ff.
Astrologie 514
Atheismus 508 f., 519, 527, 534
Auferstehung des Fleisches 491, 508
Aufklärungschristentum 506 f. 538, 558 f.

Bann 78, 80, 82
Beichte 72, 143
Bekehrung 112, 122, 215, 224, 252, 256, 258, 262, 264 f., 291, 300 f., 333, 359, 420, 555, 562
Bekenntnis, helvetisches 38 f., 532, 559, 564
Bergpredigt 115, 121, 135, 331, 496, 536
Besitzstand, konfessioneller 5—7
Besoldung der Pfarrer 47 f.
Bibel 49, 92 f., 111, 134, 138, 168, 238, 278, 353, 472 ff., 481 ff., 484 f., 494, 496 f., 506, 515, 517 ff., 524, 530, 533, 537, 545, 548 ff., 551, 556, 566, 571, 636 f., 641 f., 650, 657
—, Berleburger 230, 233, 253, 306, 312, 330
—, Englisches Bibelwerk, deutsch, 471, 473
—, französische, v. Holland, 471 (AT) 473
Bibel, französische, v. David Martin, (1707) 471
—, Frischauer 118*
—, von Ulrich 53, 568
Bibelchristentum 92
Bibelübersetzung, Genfer, 53, 566
—, des Simon Grynäus, 568 f.
—, italienische, 53
—, lutherische, 52, 568
— Ostervalds, 481, 566 f.
—, Piscators, 52, 568
—, romanische 53
—, Zürcher 52, 529, 556
Biblische Geschichte 441 f., 551, 566, 632, 639, 641, 654
Brevets 46
Brüdergemeine 219, 272, 316, 337, 345, 356 f., 371, 381, 395 f., 398, 405, 409
Brüglerfekte 281, 318, 321
Buß- und Bettag, evang., 22 f.

Calvinismus 23, 136 f., 414, 494, 501, 504 f., 513, 562 ff., 582 f., 587, 642
Cevennenprophetie 142, 145 f., 151, 153, 156 f., 168, 182, 192, 263, 292 f.
Charity Schools (écoles de charité) 475
Chiliasmus 123 f., 128, 141, 259, 283, 285
Chorgericht (Stillstand) 63, 69, 78, 82 f.
Chorherrenstift am Großmünster in Zürich 44

Christentum, altreformiertes, 90—111, 443
Christentumsgesellschaft 336, 338, 351, 355 f., 475
Christologie 99 f., 483, 496, 508, 514, 516, 562, 570, 637, 639, 650 f.
Confessio Basiliensis 38, 51, 89
— helvetica 240
— raetica 38
Common prayer book 474, 476 f., 581
Compagnie des Pasteurs (Genf) 35, 46
Consistoire 11, 69, 79, 82, 84, 144

Deismus 375, 431, 472 f., 480, 500 f., 519, 522, 527, 530, 533 ff., 536 f., 564
Dekalog 58, 61*, 73, 76, 82, 94 f., 104, 240
Dekanat, Dekan 15, 17 ff., 21
Dogmatik, orthodoxe 446, 487 ff., 514 f., 518 f., 527 f., 534, 537 f., 553, 559, 634
Dogmatismus 91, 487 ff., 493 f., 501, 503, 506, 523 ff., 533, 537, 546, 555, 560, 593, 616, 635, 638, 657

Ehegerichte 77 f.
Eidesverweigerung 113, 121, 199 f., 227, 294, 301, 308 ff., 331, 350, 352, 420 f., 427, 429, 435
Einflüsse, deutsche, aufklärerische 478 f., 609—613
—, — pietistische 140 f., 180 ff., 183 f., 190 f., 197, 201—209, 336—440
—, englische 472—477
—, französische 141 f., 144 ff., 151, 153, 471
Einsegnung der Ehen 65
Erbauungsbücher 92 f., 443 ff.
Erbsünde 96 f., 473, 494, 497, 514, 536 f., 543, 581 f., 585, 588, 590, 616*, 639 f., 644, 651
Erweckung 121, 189, 196 f., 199, 215, 222, 234, 244 f., 251 f., 254 f., 280, 287 f., 291 f., 333, 362
Erweckung, englische 293
—, französische 293
—, Kindererweckung, 301 f., 305 f., 318, 442 f.
—, Laienerweckungen, 292 ff. 299 f., 303, 317 f., 342, 372 f., 375, 382 ff.
—, Studentenerweckung, 343, 372, 380
Ethik, altreformierte 104
Eudämonismus 489, 505, 507, 510, 524, 546, 633, 635, 641, 649
Examinatorenkonvent (Zürich) 19 f., 44, 47, 133, 187
Exspektanten 39, 44, 50, 121, 134

Festgebete, Zürcher 54, 100
Festlieder 55 f., 595, 601 bis 609
Fest- und Kommunionstage 51
Formula consensus ecclesiarum helveticarum 8, 38 f., 90 f., 128, 172, 231, 233, 470 f., 494, 502, 511 ff., 522, 530, 532, 564 f.
Frey-Grynäisches Institut, Basel, 32 f.

Gebet 54, 92 f., 101—105
Geist, heiliger 101 f., 159, 162, 278, 281 f., 527, 554, 559, 571, 633, 640
Geist und Predigtamt 123 f., 221, 531
Geist, Zeugnis des 483, 493, 523, 527, 553
Gemeindeautonomie 9
Gesangbuch der Orthodoxie 54 ff.
Gesangbücher, pietistische, 146, 424, 446—461
—, pietistische, die offizielle Kirchengesangbücher wurden, 452, 455, 457, 446 bis 461
— der vernünftigen Orthodoxie 594—631
— der welschen Schweiz 55, 146, 461, 594 f.
Gesangbücher von Basel, 340 f., 455 f., 596, 601, 602 ff., 618 f., 621 ff., 628 f.
— von Bern 300 ff., 448 f., 597, 600, 605 f., 619 ff., 630 f.
— von Biel 457, 596, 606
— von Graubünden 459 f., 601, 608 f., 631 f.
— von Schaffhausen 213, 449, 452
— von St. Gallen 226, 446 f., 453 f., 457, 461, 601, 607, 626 ff.
— von Zürich 447 f., 449—452, 453, 454 f., 457 ff., 460, 496 f., 600 f., 607 f., 617, 623—626
Gesellschaft guter Freunde 337 f., 475
Gesetz 94 f., 101 f.
Gesetzlichkeit, pietistische 115, 120, 261, 320, 357 f., 372, 435 f.
Glaube 94 f., 97 f., 122, 154, 241, 257, 268, 277 f., 283 f., 300 f., 314, 322, 336 f., 482 f., 506, 510, 527, 531, 542 f., 551, 571, 633, 641
Glaubenseid 37 f.
Gottesdienstordnung 8, 20, 49—57
Gottesreich, das kommende 259 f., 267, 271, 363

Hallenser 331, 339, 365, 368, 436, 441, 450
Halsgerichtsordnung, Karolinische 86
Hausbesuche 72 f., 89, 130
Hauskollekten 69, 72
Heiligungsstreben 137, 212, 220, 224, 235, 238, 251, 258 ff., 314, 323 f., 343, 372, 385, 393, 409, 422, 499, 503, 509, 515, 519, 532, 563
Heimberger Bruderschaft 208 f., 280, 282, 306, 319 bis 325, 427, 440
Helvetik 10, 49, 86, 514, 624, 635, 643

Herrnhuter in Aarau 385 f., 388 f., 405 f., 409, 427 bis 430
— in Basel 372—374, 380, 384 f., 388 f., 398 ff., 409, 411, 419—425, 466
— in Bern 376, 382, 389, 397, 409, 425—427
— in Genf 377, 386 f., 409, 416 ff.
— in Graubünden 405 ff., 408 f., 411, 434—440
— in Montmirail 361, 379, 409, 413 ff.
— im Pays de Vaud 418
— in Schaffhausen 374 f., 381, 383, 403, 409 f., 411, 433
— in St. Gallen 390 f., 405, 411, 334—440
— in Stein am Rhein 375, 382 f., 391 f., 432 f.
— in Winterthur 390, 411, 432
— in Zürich 389, 403, 409 ff., 430 f.
Herrnhutertum 72 f., 119, 199, 210, 216, 218 f., 222, 232 f., 242, 244 ff., 249 ff., 252, 273, 281, 286 ff., 289 f., 292, 302, 305, 307, 310 f., 313, 318, 320, 323 ff., 332, 338 f., 342 ff., 345 f., 356—440, 442 f., 456, 458, 461, 502 f., 519, 541 ff., 546, 557, 577, 592, 604
Herrschaften, die gemeinen 9, 23
Hexenprozeß 86 f.
Hilfskassen für arme Pfarrer 48 f.
Höllenstrafen, ewige 164, 414, 484 ff., 499, 514, 545, 604, 638
Hugenotten 27 f., 165, 177, 205, 248, 260, 372, 471, 583
Humanismus, biblischer 470 f., 519, 523, 534 f., 539

Ideal, sittl. 95
Jenseitshoffnung 105, 487 f., 489, 507, 611 f.
Inspiration 141 f., 146 f., 165, 176, 195, 204, 211 f., 215, 222, 224, 235, 249 f., 252, 265, 289, 293, 313, 348, 554
Inspirationsbewegung, deutsche, 161, 168, 171, 182 f., 189 ff., 192, 194, 197, 201—209, 211, 217, 219, 232, 266, 279, 283, 287 ff., 290, 292 ff., 295, 302 f., 305 f., 315, 329, 331 f., 370, 374, 381, 442
—, deutsch-schweizerische 182, 184—190, 201 ff., 204
—, französisch (hugenottische) 144 f., 147 ff., 150, 155 f., 176, 182 f.
—, Genfer 157 ff., 160, 227, 461
—, holländische 205
—, Neuenburger 174
Institutionen, pietistische 441—468
—, der vernünftigen Orthodoxie 566
Intellektualismus 212, 224, 482, 498, 541, 571, 604, 644
Islam 477, 582
Judenmission, hallesche, 289, 311, 317, 339 f., 431, 463, 466 f.
Judentum 1, 466 f., 494, 506, 582, 639

Kantönligeist 22, 657
Kasualien 63
Katechismus 8, 12, 20, 38, 57—60 f., 65, 92 f., 237, 474
—, Heidelberger 38, 57 ff., 61, 93 f., 96 f., 101, 103, 111, 226, 481, 513, 543, 601, 627, 632, 634 f., 643, 645 ff., 648 ff., 652 ff.
— lied 58, 456, 621
— predigt 50
Katechismen, kirchliche 57 f.
—, pietistische 237 f., 252, 277 f., 280
— der vernünftigen Orthodoxie 632—657
— von Appenzell 656
Katechismen von Basel 57, 644 ff.
— von Bern 57, 277, 280, 553, 646—652
— von Biel 656
— von Genf 635—640
— von Graubünden 57, 97 f.
— von Neuenburg 632—635
— von Schaffhausen 252, 653
— von St. Gallen 653 f.
— von Waadt 641—643 ff.
— von Zürich 57, 551, 654 f.
Katholizismus 153, 267, 348, 515, 518, 527
Ketzerprozeß 86
Kinderlehre 58 f., 61, 89
Kirchenbuße 84
— kollekten 68 ff.
— konvent, das, (Bern) 19, 88
— ordnung 747
— rat 19 f.
— recht, katholisches 3 f.
— verfassung, kantonale 11 bis 20
— visitationen 87—90
— zeit, philadelphische, 260, 263, 265, 269 ff., 362
— zucht 8, 77—87, 89, 116, 130, 481 f.
Kohlersche Sekte (Rotte) = Brügglersekte
Kollaturwesen 2 f., 44 f.
Konfessionalismus 477, 480
Konfirmation 58, 65, 476, 504, 584
Konventikelverbot 136, 186, 189, 193, 199, 222 f., 227 f., 232, 252, 303, 350, 391

Leichenpredigt 65, 138
Liturgie, Einfluß der englischen 476 f.
Liturgien, orthodoxe 53 f.
— der vernünftigen Orthodoxie 581
— von Appenzell 591
— von Basel 53, 96 587 f., 592
— von Bern 53, 588 f.
— von Biel 53, 588
— von Genf 53, 96, 582 f., 584 f., 585 f.
— von Glarus 591

Liturgien von Graubünden (Chur) 53, 591
— von Neuenburg 581 f., 586 f.
— von Schaffhausen 53, 587, 592
— von St. Gallen 53, 100, 104, 592
— von Waadt 583, 585
— von Zürich 53, 100, 589 ff., 592 f.
Los bei Pfarrwahlen 43, 47
Luther in der Schweiz 100, 122, 136, 241, 244 f., 255 ff., 259 f., 268, 275, 285 f., 320, 323, 379, 443, 531

Mährische s. Herrnhutertum
Mailändische Kapitulation 7
Mennoniten 116 f., 235
Methodismus 178
Mission 177, 463, 465, 475, 477
—, hallensische (= malabarische) 177, 220, 248, 266, 317, 339, 463 f., 474
—, herrnhutische 177, 248, 367, 415, 464 ff.
—, katholische 177, 464
Missionsinteresse 463 ff., 477
Missionsvereine 465
Mittelalterliches Kirchenwesen 2 ff.
Moral(ismus) 482, 499 f., 502, 504 ff., 507, 515, 520 ff., 529, 536, 543 f., 546, 555, 559, 561, 567, 571, 583, 586, 604, 609 ff., 616, 633 ff., 636, 654
Mystik, Christusmystik 241, 257 f., 285, 300 f., 492, 581, 590, 613
—, Kultmystik 102, 590
—, persönliche 112, 129, 132, 140, 142, 166, 180, 188, 196 ff., 202*, 214, 222, 224, 227 f., 233 f., 235 f., 239, 241 ff., 244 ff., 259, 293, 311 f., 315 ff., 318, 326 f., 343, 406, 470, 515, 517 f., 522, 536, 554, 611

Naturrecht 535
Neue Kreatur 111, 140, 164, 241, 257, 300, 314, 327, 329 f., 370, 545
Neologie (theolog. Rationalismus) 478, 609, 614 f.

Oekonomie, kirchliche 4 f., 47
Optimismus, religiöser 503, 532, 610, 615
Ordination 37, 39, 65
Ordonnanzen, Berner 519 f., 635
—, kirchliche 11, 37
Orthodoxie, Orthodoxismus, 37 f., 50, 90 f., 111, 124, 136, 139f., 194, 218, 222ff., 225 f., 228, 230 ff., 239 f., 258 f., 285, 298, 310, 358, 418, 441, 468, 480, 498 f., 514 f., 525 f., 529, 532, 534, 541 f., 545, 552 f., 557 ff., 561 f., 564, 577, 627
—, vernünftige 290, 457, 468—657

Pädagogik, herrnhutische 463
—, humanistische 537
—, pietistische 462 f.
Papsttum 267, 515, 531
Pastoralkorrespondenz 21
Patriotismus 492, 503, 521 f. 531
Patronatswesen 2 f.
Paulinismus 492, 503, 521 f., 531
Pelagianismus 511, 572 f.
Perfektionismus 131, 503
Persönlichkeitsideal 94, 104
Pessimismus, religiöser 503, 546, 550, 615
Pfarrer, schweizerische im Ausland 40 f.
Pfarrwahl durch den Rat 43f.
— recht der Gemeinde 42 f.
— wesen 41—49
Pfrundreglement 44 f.
— verbesserung 48
Philadelphia 141
Philosophie 483, 488, 493, 495 ff., 503, 506, 508 ff., 513, 520 f., 523, 534, 544, 546, 548, 552, 562 f., 601, 609, 612, 615, 636, 649
—, populäre 519
Pietismus 12, 18, 23, 38, 56, 71, 74, 102, 111 f., 114, 121, 150, 152, 173, 277, 282 f., 290, 292, 357 f., 443, 447 f., 450, 455, 458, 460 f., 467 λ, 477, 499, 511 f., 527 f., 531 f., 540 ff. 543, 555, 557 f., 561, 590, 602 f., 610, 615, 625
—, Appenzeller 137, 181, 196, 231—234
—, Basler 196—200, 211, 247, 263, 284, 325—356
—, Berner 122—130, 179 f., 247, 254—325, 362
—, deutscher 122 ff., 125, 136, 259, 313, 329, 461, 466 f., 591
—, englischer 259
—, Graubündner 235—246, 277
—, Rheintaler 235
—, Schaffhauser 138 ff., 181, 185, 191 f., 211—222, 226, 229, 247, 326 f., 404
—, St. Galler 136—138, 186 f., 195 f., 222—231, 457, 587, 607
—, Thurgauer 246
—, Toggenburger 137, 185 f., 189, 234 f.
—, welsch-schweizerischer 142 f., 155, 161 f., 164, 167 f., 171, 178, 263
—, Zürcher 130—136, 187 f., 191—194 246—254
Pietistenprozeß, Basler 198 f.
—, Berner 125 f.
—, Schaffhauser 191 f., 217
—, St. Galler, 186, 223 f., 228 f.
—, Zürcher 131, 192 ff.
Prädestination 164, 178, 287, 377, 438, 470, 477, 495, 513, 515, 519, 524, 527, 532, 536, 554, 558, 568 f., 582
Prädikantenordnung 8, 39, 72
Predigt 49 f., 52, 130, 481 f., 536
— der vernünftigen Orthodoxie 482 f., 487, 488 f., 490 ff., 503 f., 505 f.,

507—510, 520 ff., 528, 536, 542 f., 545 f., 550, 554 f., 557, 559
Predigt, pietistische 122, 133, 240, 242 f., 252, 260 f., 226 ff., 264, 267 f., 269 f., 281 f., 285 f., 333, 337
Predigerseminar v. Lausanne 27
Priestertum, allgemeines 208, 321, 325
Privatversammlungen
—, Aarau 385 f., 427—430
—, Appenzell 137, 206, 332 ff.
—, Basel 196 f., 198 ff., 328, 333 f., 336, 338, 341 f., 346 ff., 355 f., 372 f., 380, 384 f., 398 ff., 419—425
—, Bern 123, 203 f., 206 f., 255, 271 ff., 279, 284, 291, 293—311, 317—325, 425 f.
—, Genf, 144, 148 f., 159, 377 f., 416 f.
—, Graubünden 242, 434, 438, 441
—, Neuenburg 174
—, Schaffhausen 138, 191 f., 211, 215 ff., 219, 374, 381, 383 f., 433
—, St. Gallen 136, 186, 222 ff., 227 f., 229 f.
—, Stein am Rhein 219 f., 375 f., 382 f., 391
—, Toggenburg 186, 189, 206, 434
—, Waadt 143
—, Zürich 131 f., 134, 187 f., 192 ff., 248 f., 251, 252 f., 430 ff.
Protestantismus, französischer 367, 419, 471 f., 594
—, neudeutscher 479 f.
Psalter, französischer 55 (s. auch Gesangbuch)
—, italienischer 55
—, Lobwasser 55
—, rätischer 55
Psalmenverbesserung, deutsche Schweiz 595—601
—, welsche Schweiz 594 f.
Puritaner(ismus) 340, 472, 482, 601

Quäker 125, 235, 238, 307, 548, 554
Quietismus 112, 155 ff., 168 f., 172, 214, 357, 394 f.

Rat der Städteorte 12
—, Landrat, evangelischer 12
Rationalismus vulgaris 538
Rechtfertigung, evangelische 221, 235, 241, 260, 320, 325, 373, 378, 383, 494, 499, 515, 532, 541, 561, 579, 632
Rechtsverhältnisse 2 ff.
Reformationsordnungen (Sittenmandate) 75 ff.
Refugianten-Theologie 471 f.
Religion, geoffenbarte 486, 490, 494 ff., 497 f., 500 ff., 506, 508, 513 f., 516, 520, 522 f., 526, 534 f., 545, 553, 555, 559, 639, 652
—, natürliche 107, 150, 163 f., 488, 491 f., 495, 500 f., 514, 519, 520, 522 f., 524, 526 f., 534 f., 542, 551, 555, 559, 610, 615, 636, 644, 649
—, Volksreligion 498, 562 f., 635
Religionsunterricht 58, 441, 536 f., 549, 551, 632—657

Säckligeld 68 ff.
Sakramente 58, 63—67, 238
Satisfaktions(lehre) 97, 99, 140, 494, 496 f., 501, 516, 527, 540, 553, 572, 579, 590, 636
Schule und Schulmeister 60—63, 534, 528, 547
Schulen, theologische 31—36
Schwärmerei, Schwarmgeister, pietistische 275, 296, 318, 331, 346 f., 527
Seelsorge 71—73, 122, 133
Seelenführer 154 f., 167 f., 171 f.
Separatismus 128 ff., 139 f., 143, 156, 168, 172, 178, 180, 195, 199 f., 216 f., 219, 235, 246, 251, 253, 266, 279, 282, 287, 289, 292, 294, 297, 304, 308 f., 312, 315, 317, 325, 327 f., 331, 345 ff., 348 ff., 351 ff. 354 ff., 367 f., 374, 376, 381, 383, 386
Session, evangelische 12, 438 f.
Sichtungszeit der Brüdergemeine 392, 405, 410, 412,
Sittengerichte 77
Sittenmandate = Reformationsordnungen
Société des Catéchumènes 476, 640
Sozinianismus 418, 473, 483, 500 f., 511, 516, 519, 525, 527, 529 f., 544, 564, 572 ff., 577, 581
Spendgut (Armensäckel) 68 f.
Spitalwesen 70 f.
Sprechrechtpfarreien 45
Staatskirchentum, reformiertes 17 f., 66 f., 73—77, 110, 112, 128, 204, 212, 381, 555
Stellvertretungsgedanke (glaube) 322 f., 357 f., 459, 499, 543, 615, 631, 641
Stillstände 63, 69, 78, 80, 82 ff.
Stipendium 36 f., 39
Strafen, geistliche 84 f.
Strafrecht, weltliches 86
—, Galeeren 114, 353
Streitigkeiten, konfessionelle 23 f.
Subjektivismus, religiöser 111 f., 139, 258
Sünde, s. Erbsünde.
Sündenbekenntnis 53 f., 95 f.
Sündlosigkeit der Wiedergeborenen 131, 258
Supranaturalismus 478, 505, 507, 615
Synergismus (Zusammenwirken von Gott und Mensch) 258, 314, 470, 482, 495, 497, 499, 510, 513, 517, 518, 524, 536, 540 f., 543, 545 f., 559
Synodaleid 38 f., 541
— predigt 17 f.
— wesen 13—19
Synodus, Berner 38, 124, 277, 361, 388, 430, 444

Tagsatzung, evangelische 22 ff., 25 f., 525 f.
Taufe 63 f., 66, 111, 139, 170, 198, 234, 238, 278
Täufer 1, 109, 113—121, 152, 174, 181, 190, 196, 286, 295, 308, 313, 352, 429
Täuferasyl 117—121
Täuferjäger 114
Theologia naturalis s. Religion, natürliche.
Theologiestudium 30—37, 124, 259, 268, 472, 480, 482, 494, 520, 534 ff.
— im Ausland 34 f.
Theosophie 233, 239, 294, 311 f., 345
Toleranz 26, 117 ff., 174 f., 249, 253, 272, 353, 431, 437, 500, 511, 521, 526, 528
Trinität 98 f., 258, 285, 478, 483, 496 f., 499, 511, 514, 516, 523, 525, 527, 531 f., 558, 560, 568, 571 f., 574, 604, 615, 633, 639 ff., 642, 644, 649, 651

Uniformität, schweizerisch-reformierte 8
Union 477 f.
Unitarismus 494 f.
Universalismus, kirchlicher 109
—, pietistischer 283, 287, 466
Unservater 58, 61*, 240, 489, 568 f.
Unsterblichkeit der Seele 487, 503 ff., 506 ff., 524, 535, 561, 585 f., 598, 610, 645
Unterstützung der ausländischen Protestanten 24 ff., 28 f.

Verbalinspiration 493, 525
Vikariatswesen 40 f.
Volksaberglaube 106, 540
Vorposten 45
Vorsehung(sglaube) 487, 489, 491, 497, 506 ., 509, 520, 536, 558, 586, 604, 610, 645

Waisenhäuser 70 f., 138, 236, 462, 475
Weltbegriff, altchristlicher 105
Wiederbringung aller Dinge 134 f., 164, 239, 287, 499
Wiedergeburt 111, 122 f., 131, 139, 164, 258, 351, 515, 517, 532
Wunderbeweis 486, 498, 501 f., 513

Zensur, der Pfarrer 15, 85 f.
—, der Bücher 85 f.
Zersplitterung, kirchliche 8 bis 10
Zuchthaus 70 f.
Zugewandte Orte 9
Zweinaturenlehre s. Christologie.
Zwölfer-Kollegium, Bern 39

Berichtigungen und Ergänzungen.

S. 8 Z. 12 von oben: war statt was.
S. 13 Z. 15 von unten: im Neuenburgschen jeden Monat gewöhnlich am ersten Donnerstag (Mtl. v. Louis Aubert) statt im Neuenburgschen regelmäßig viermal im Jahr.
S. 15 Z. 10 f. Zusatz: Laut KuPAStG ging der Anstoß zur Trennung von den Appenzellern aus, deren 1751 eingereichte gravamina et petita auf St. Galler Seite keine Berücksichtigung fanden. St. Gallen weigerte sich, noch nicht 22 Jahre alte Kandidaten aus Appenzell zu examinieren; es wies bei den Examina dem Appenzeller Dekan und Kammerer die letzte Stelle an, weigerte sich von den Fehlern seiner Pfarrer auf der Synode Bericht zu geben, schickte bei Pfarrvakanzen St. Gallische Prediger ins Appenzeller Land, ohne das regierende Ehrenhaupt oder den Dekan zu begrüßen usw.
S. 17 Z. 9: 1779 statt 1777.
S. 22 Anm. 4: Jeremias L'Orsa im Unterschied von seinem Bruder Andr. L'Orsa (Lorza).
S. 31 Anm. 1: Zanugg statt Zanuck.
S. 31 Anm. 1: Seewis statt Sevis.
S. 31 Anm 3: Braunwaldner statt Braunwald.
S. 35 Mitte: Osterwald statt Osterwald (an den folgenden Stellen zu verbessern!).
S. 38 Z. 13: es statt sie.
S. 41 Anm. 5: Jakob Christ.(of) v. Gachnang statt Jakob Christ. v. Gachnang.
S. 43 Anm. 7: im Kt. Schaffhausen statt im Kt. St. Gallen.
S. 50 Z. 11: Paraphrasen statt Paragraphen.

S. 52 Anm. 5: Ad. Fluri, Bern und die Piscatorbibel (Bl. f. bern. Gesch. XII, Heft 4).
S. 56 Anm. 3: Wietzel statt Wiezel.
S. 57 Z. 11 von unten: 1639 statt 1629.
S. 91 Mitte: [1]) [2]) statt [2]) [3]).
S. 96 Z. 5: conceuz statt concenz.
S. 97 Z. 2 von unten: † 1666, vgl. p. 443.
S. 98 unten und S. 99 Z. 6 von oben und Z. 4 von unten ist jedesmal das Basler Nachtmahlbüchlein statt des Heidelbergers zu setzen. Die falsche Zitierung entstand dadurch, daß Verfasser in dem „Kleinod der Kirchen Gottes in der Stadt und Landschaft Basel" von 1666, worin die Bekenntnisse unmittelbar nacheinander gedruckt sind, sich beim Herumblättern vergriffen hat.
S. 106 Anm. 2: P. D. Heß statt B. D. Heß.
S. 118 Anm. 3: Vgl. Ad. Fluri, Bern und die Froschauer Bibel, mit besonderer Berücksichtigung der sog. Täuferteſtamente. (Vgl. Bl. f. bern. Gesch. XII, 342 und XIII, 263).
S. 122 Anm. 1: Schumacher statt Schuhmacher.
S. 125 Z. 2 von unten: wider statt wieder.
S. 127 Z. 21 von unten: „1698" statt „1798".
S. 132 Z. 22 von unten: Pufendorf statt Puffendorf.
S. 152 Z. 5: Cuendoz statt Cuendenz.
S. 152 Anm. 2: deren statt dessen.
S. 168 Z. 6: Reitz statt Reiz.
S. 172 Anm. 3: vgl. jetzt auch H. Vuilleumier, Rev. de Theol. et Philos. 1922.
S. 175 Z. 17: Mainfait statt Mainfat.
S. 195 Z. 8: Joh. Kd. Grob statt Jakob Grob.
S. 202 Anm. 4: Jakob Christ.(of) v. Gachnang statt Jakob Christ.
S. 205 Mitte: Du Cayla statt Du Caila.
S. 207, 209, 217: Brüelmann statt Brühlmann.
S. 217 Z. 2: principia statt prinzipia.
S. 235 Anm. 3: Wertvolles Material für den Ausgang des Toggenburger Pietismus liegt in der Lebensgeschichte und den ersten Tagebüchern des Armen Mannes in Toggenburg vor.
S. 249 Z. 22 von unten: wie statt wir.
S. 256 Z. 16: 1699 statt 1799.
S. 265 Z. 4: schroffer statt schroffen.
S. 276 Z. 2: Details statt Detail.
S. 303 Z. 10 von unten: Ordnung, welche alle statt Ordnung welche, alle.
S. 308 Z. 20 21 von unten: lies: Trimstein (Herrschaft Worb), der . . .
S. 329 Z. 8: Stockar statt Stocker.
S. 348 Z. 12 von unten: Greuther statt Greuter.
S. 373 Anm. 1: RPrBas statt RrPBas.
S. 375 Anm. 2: Wintz statt Wirz.
S. 385 Z. 16: Schmutziger statt Schmuziger.
S. 393 Z. 9: Streit — und statt Streit' und.
S. 403 Z. 24 von unten: jaloux statt jalaux.
S. 422 Z. 16 von unten: Nörbel statt Narbel.
S. 425 Mitte: Kirchberger statt Kilchberger.
S. 428 Z. 12 und Z. 10 von unten: Schmutziger statt Schmuziger.
S. 431 Anm. 2: J. H. Füßlis statt (J. H. Füeßlis.
S. 439 Z. 8: Zusatz: U. a. trat damals das Hochgericht von Klosters zu einer Beratung zusammen, anläßlich des Gerüchtes von der Verbreitung neuer und irriger Lehren, irriger Bücher und gottloser und schädlicher Zusammenkünfte in den drei Gemeinden; man konnte aber nichts Positives feststellen, man mußte sich mit Warnungen vor solchen Gefahren und mit Einschärfung der Anzeigepflicht für alles Verdächtige bei

dem Landammann begnügen (Protokoll des Hochgerichts Klosters im Prättigau vom 15. Aug. 1759).

S. 442 Z. 11: J. J. Säsch statt Hier. Säsch.

S. 447 Z. 12: Remüs statt Remuosch.

S. 475 Z. 9 von unten und Anm. 6: Schools statt Scools.

S. 487 Anm. 3 und S. 490 Anm. 1: Phil. Godet statt F. Godet.

S. 498 Anm 1: soutenues statt soutenue.

S. 513 Z. 2 von unten dabei statt dabe.

S. 516 Z. 19 von unten: Zurückhaltung statt Zurückholtung.

S. 523 Z. 1 von unten lies: hervortreten; das ist aber nicht verwunderlich . . . .

S. 543 Z. 7 von unten: auf die Zürcher Zensur statt auf die Zürchen Zensur.

S. 445 Z. 14: Vgl. zur Verbreitung der Lutzischen Schriften in der Ostschweiz das Tagebuch Uli Bräkers von 1769; der Mann war von Lutz so erbaut, daß er sich wünschte diesen seligen Mann in der Ewigkeit anzutreffen, und es oft bedauerte, ihn nicht im Fleisch gekannt zu haben.

S. 558 Z. 18 von unten: Joh. Heinr. Oschwald statt Heinr. Wilh. Oschwald.

Zu S. 558 und 592: Oschwald ist Antistes und Dekan.

S. 564 Z. 12 von unten: Loretz statt Lorez.

S. 568 Z. 1: die Ulrichbibel von 1755/56 statt die Ulrichbibel von 1756.

S. 605 Mitte: Zusatz: Das Vorwort der neuen Gesänge schreibt u. a.: „Die alten Festgesänge, die man bisher ohne Veränderung in unserer Kirche behalten, mögen mit denen, die in den neueren Zeiten verfertigt worden, in keine Vergleichung gesetzt werden, und müssen ihnen, von welcher Seite man sie ansieht, den Vorzug lassen. Wer weiß nicht, daß die deutsche Poesie vor etwas mehr als 100 Jahren nichts als eine magere, kriechende und rohe Reimkunst genannt zu werden verdient. Der gute Geschmack lag in dem Staube und die Sprache wartete auf Verbesserung. In unseren Tagen sind wir so glücklich, daß wir einen Ueberfluß an schönen und entzückenden geistlichen Liedern besitzen, denen es an keinen den Eigenschaften fehlet, die ein Werk von dieser Art vollkommen machen."

S. 653 Anm. 6: entspricht statt enspricht.

S. 659 Christ, Jakob gehört unter G als Gachnang, Jak. Christ. v. (Pfr.) Bas 41*, 202*.

S. 660 Conrart Val. statt Conrad Val.

S. 670 Zeschwitz statt Zezschwitz.

S. 672 Gachnang 41* ist zu streichen.

74765 274.94
Wernle, P. W497

274.94
W497 74765

General Theological Seminary
02007654